

Aladár GAJÁRY (Hrsg.)

**Die Zeichen der Zeit erkennen**

SCHRIFTENREIHE DER  
THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE  
CHUR



Im Auftrag der  
Theologischen Hochschule Chur

herausgegeben von

Michael DURST  
und  
Michael FIEGER

**Band 4**

Aladár GAJÁRY (Hrsg.)

# Die Zeichen der Zeit erkennen

**Theologische Zeitsignaturen am  
Beginn des 21. Jahrhunderts**

Mit Beiträgen von

Eugen BISER  
Aladár GAJÁRY  
Peter HENRICI  
Kurt KOCH

Academic Press Fribourg

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte  
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Druckvorlagen der Textseiten  
wurden vom Herausgeber der Reihe  
als PDF-Datei zur Verfügung gestellt.

© 2004 by Academic Press Fribourg / Paulusverlag Freiburg Schweiz  
Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz  
ISBN 3-7278-1480-2

Herrn  
Professor Dr. Alois Šuštar,  
Alt-Erzbischof von Ljubljana,  
Alt-Metropolit von Slowenien,  
Honorarprofessor der  
Theologischen Hochschule Chur,  
in dankbarer Verbundenheit  
zugeeignet



## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	9
Abkürzungsverzeichnis .....	15
Weihbischof Peter HENRICI Eine Enzyklika zum Ende des zweiten Jahrtausends: „Fides et ratio“ .....	17
Eugen BISER Orientierung im Spannungsfeld der Gegenwart .....	35
Eugen BISER Der Begriff des Christentums .....	51
Bischof Kurt KOCH Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Wegweisungen in die Zukunft .....	59
Aladár GAJÁRY Die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Vernunft im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils. Gedanken zur Konzilserklärung „Nostra aetate“ (1965) .....	87
Die Autoren .....	105





## Vorwort

Im letzten Jahr des zweiten Jahrtausends veranstaltete die Theologische Hochschule Chur eine öffentliche Vorlesungsreihe unter dem Titel „Zeitsignaturen an der Jahrtausendwende“. Die Vorlesungen fanden in Chur und Umgebung ein grosses Echo. Auf vielfachen Wunsch und weil ihre Anregungen nach wie vor hochaktuell sind, werden sie jetzt – zum Teil in überarbeiteter Fassung – im vorliegenden Band veröffentlicht. Vier Jahre nach der Jahrtausendwende wurde der Titel neu formuliert: statt „Zeitsignaturen an der Jahrtausendwende“ heisst es nun „Die Zeichen der Zeit erkennen. Theologische Zeitsignaturen am Beginn des 21. Jahrhunderts“. Inhaltlich ändert sich dadurch wenig. Denn nach wie vor handelt es sich, in Anlehnung an den Topos des 20. Jahrhunderts<sup>1</sup> und des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>2</sup> von den „Zeichen der Zeit“, aber auch – in Unterscheidung davon – um dasjenige, was sprachlich vielleicht nicht ganz befriedigend als „theologische Zeitsignaturen“ bezeichnet wird und nun in aller Kürze erläutert werden soll.

Unter „theologischen Zeitsignaturen“ verstehen wir hier zu irgendeinem Zeitpunkt gegebene Formen der Gegenwartsanalyse und der Reflexion entweder über fundamentale Fragen des Glaubens sowie der Theologie (Weihbischof Peter HENRICI) oder über das Wesen des christlichen Glaubens (Eugen BISER) oder über Grundfragen des kirchlichen Lebens (Bischof Kurt KOCH) oder aber über das grundsätzliche Verhältnis zwischen Christen und Nichtchristen (Aladár GAJÁRY) – lauter Fragen, deren Beantwortung auch von einer konkreten Zeit geprägt und für eine solche bestimmt ist. Antwort auf mindestens einige der genannten

---

<sup>1</sup> So in der französischsprachigen Theologie (etwa bei Marie-Dominique CHENU) sowie in der deutschsprachigen Theologie (etwa bei Paul TILLICH). Vgl. Paul VALADIER, *Signes des temps, signes de Dieu?*, in: *Études* 335 (1971) 261–279; Rudolf SCHNACKENBURG, *Deutet die Zeichen der Zeit. Meditationen zum Advent* (Freiburg / Basel / Wien 1976); Andreas WOLLBOLD, *Art. Zeichen der Zeit*, in: *LThK*<sup>3</sup> 10 (2001) 1403 (Lit.).

<sup>2</sup> Als „Zeichen der Zeit“ werden z. B. benannt: das Verlangen nach Einheit der Christen (UR 4), die wachsende internationale Solidarität (AA 14) sowie die Forderung nach Religionsfreiheit (DH 15).

Fragen suchte man freilich schon früher; von eminenter Bedeutung bleibt jedenfalls die jetzt gefundene Antwort: die in uns und für uns gefundene Signatur der Zeit. Wie man später darüber urteilen wird, bleibt offen. Das mahnt uns zwar zur Zurückhaltung, darf uns aber von der engagierten Beschäftigung mit diesen „Zeitsignaturen“ keineswegs dispensieren. Unerlässlich und von Fall zu Fall verschiedenartig ist die positive Beantwortung der Gretchenfrage nach der entsprechenden theologischen Wahrheit.

Um sich bei der Beantwortung der genannten Fragen zurechtzufinden, erweist sich die historische und systematische Philosophie nicht nur als nützlich, sie ist sogar unerlässlich. Aber auch abgesehen davon bewegt, beschäftigt und bedrängt die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Glaube und Vernunft heute den Menschen. Aus diesen Gründen widmet sich die erste der Vorlesungen, diejenige von Weihbischof Peter HENRICI, dieser Frage anhand der Enzyklika *Fides et ratio* Papst JOHANNES PAULS II. vom 14. September 1998, einer „Enzyklika zum Ende des zweiten Jahrtausends“, die für das dritte Jahrtausend wegweisend ist und das „Tandem“ von Glaube und Vernunft eingehend behandelt. Diese Enzyklika sorgte weit über kirchliche Kreise hinaus für einiges Aufsehen. So empfahl etwa die „Süddeutsche Zeitung“ im November 1998 das päpstliche Rundschreiben ihren Lesern als „das besondere Buch des Monats“. Grosse Resonanz fand die Enzyklika freilich in der Theologie und löste dort zahlreiche Diskussionen aus. In seinem Beitrag „liest“ Weihbischof Peter HENRICI den historischen Rückblick des Philosophenpapstes in dessen Alterswerk und philosophischem Testament über Glaube und Vernunft als ein Drama, ein klassisches Drama mit seinen fünf Akten: Exposition – Schürzung des Knotens – Wendepunkt – Verzögerung – und schliesslich Auflösung des Knotens. Der letzte Akt wird gegenwärtig noch gespielt, und zwar derart, dass JOHANNES PAUL II. sich als einer der Hauptakteure einmischt . . . Es zeigt sich dabei, dass die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft für den Papst beileibe nicht rein akademisch bleibt, sondern durchaus mit dem realen Leben, mit den drängenden Problemen unserer Welt zu tun hat. Nach dem Papst krankt diese Welt daran, dass ihr die Wahrheit fehlt. Um der Wahrheitsvergessenheit entgegenzuwirken, wird die Hilfe der Vernunft gesucht und gefördert – derart, dass der Glaube dabei zum überzeugten und überzeugenden Anwalt der Vernunft wird. Somit ist die ganze Enzyklika auf Ermutigung

hin angelegt. In den ersten vier Akten des Dramas war ja die Vernunft jeweils die Hauptdarstellerin. Der Glaube hat darauf – mit wechselndem Glück – reagiert. Im fünften Akt ruft der Glaube die Vernunft auf, die eigenen Kräfte voll auszuschöpfen – eine beinahe „kopernikanische Wende“! All das gewinnt im Hinblick auf eine der grossen Forderungen des dritten Jahrtausends, und zwar im Hinblick auf eine vermehrte Auseinandersetzung mit allen Religionen, eine zusätzliche, geradezu epochale Bedeutung. „Damit dieser interreligiöse Dialog gelingen kann, muss er auf dem gemeinsamen Boden der Vernunft geführt werden . . .“ (unten S. 33).

Nach dieser zu Beginn erfolgten Verhältnisbestimmung von *fides* und *ratio* versucht Eugen BISER als Theologe und Religionsphilosoph einem echten Bedürfnis unserer Zeit entgegenzukommen, indem er die Mitte des christlichen Glaubens herausstellt. Seine Grundidee ist dabei, dass Gott sich zur Geschichte – anders als zur Welt – nicht schöpferisch, sondern väterlich-zeugend verhält. Christus als dem in die Geschichte eingetretenen Gottmenschen gegenüber wird dieses neuartige Verhältnis im Osterereignis mächtige Wirklichkeit; alle, die zu Christus gehören, partizipieren daran. Statt sich der „Dunkelheit“ Gottes zuzuwenden und auf seinen „Zorn“ als sein angeblich zeitgemässes Attribut abzuheben, hat die Theologie nach BISER die Aufgabe, die Auferstehung Christi als die Mitte des Glaubens herauszustellen. Dabei drängt sich freilich eine Interaktion zwischen Theologie und Glaubenden auf: die „Aktion“ der letzteren besteht konkret in österlichen Aufbrüchen zu einer Kultur der Solidarität, Toleranz und Liebe – um die Gegenwart vor dem Absturz in Gewalt und Hass zu bewahren.

Diese BISERSchen Zeitsignaturen werden in seiner Dankesrede über den Begriff des Christentums vor der Katholischen Akademie von Bayern am 10. Januar 2003 anlässlich seines 85jährigen Geburtstages weitergeführt, die er für den vorliegenden Band freundlicherweise zur Verfügung stellte. Es wird deutlich, dass in und mit Jesus Christus die Unnahbarkeit Gottes durchbrochen und der aus Angst und Hoffnung gewobene Schleier beseitigt wurde, der das Gottesbild bis dahin verhüllte: österlich kommt das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein. Hier liegt für ihn die wahre Mitte des Christentums. Als trostreich und befreiend erweisen sich diese Zeitsignaturen!

Nach dieser grundsätzlichen Weichenstellung ist es nun möglich, sich konkreten drängenden Fragen des kirchlichen Lebens zuzuwenden.

Bischof Kurt KOCH widmet sich dieser Aufgabe. Indem er die Signatur der Zeit sucht, diagnostiziert er zunächst eine dreifache Krise in der gegenwärtigen Kirche: Jesus ja – Kirche nein, Religion ja – ein persönlicher Gott nein, Jesus ja – Christus nein, um dann die Therapie zu empfehlen, die – ganz im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils – nur im radikalen Ernstnehmen des Bekenntnisses zu Christus möglich erscheint. Als theologische „Ortsbestimmung“ bietet sich für ihn der Kar Samstag an. Ferner wird auch daran erinnert, dass die genannte Kirchenkrise gesamt kulturell bedingt ist.

Trotz des glaubensgeschichtlichen Vakuums, in welchem sich die gegenwärtige Kirche nach Bischof KOCH bewegt, erkennt er einzelne Facetten einer epochal neuen Kirchengestalt. Wir sind herausgefordert, sie wahrzunehmen. Als solche Facetten nennt er zunächst die trotz der bedrückenden Krise der Glaubensvermittlung vorhandenen neuen Hinführungswege zum Glauben (etwa den pastoralen Impuls „Proposer la foi“ in Frankreich), dann das Ernstnehmen des pastoralen Primates der Gottesfrage und schliesslich die unmissverständliche Orientierung an der oft genug unbequemen Wahrheit des Evangeliums.

All das gewinnt eine Brisanz, die unter die Haut geht, wenn Bischof KOCH auf die ekklesiologischen Strukturprobleme der katholischen Kirche in der Schweiz hinweist. Notwendig sei zunächst die Neubesinnung auf die Gemeinde, da eine Amtsdiskussion ohne Gemeindediskussion sich als vorkonziliar erweist. Als weitere auf dem Hintergrund typisch helvetischer Kirchenstrukturen erwachsende Aufgaben nennt er die Überwindung des kongregationalistischen Kirchenverständnisses (mit der Tendenz, die Kirche vor allem auf lokaler Ebene anzusiedeln) und die Verlebendigung des konziliaren Kirchenverständnisses. Was die Partnerschaft von Kirche und Staat (sowie Gesellschaft) betrifft, fordert er kritische Loyalität. Auch im Hinblick auf diese lokalen Strukturprobleme gilt es, dem Gottesgeist zu vertrauen und ihm eine neue Gestalt des Kirchenlebens zuzutrauen. Eine ebenfalls trostreiche Zeitsignatur!

In bezug auf das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen fehlte es in den letzten Jahrzehnten wahrhaft nicht an auf-rüttelnden Ereignissen. Die zu beantwortende Frage lautet, in welchem Sinn diese Zeichen der Zeit die Konfrontation mit dem Evangelium bestehen. Der Beitrag des Herausgebers versucht diese Frage zu beantworten – allerdings in der Weise, dass er sich auf eine Problematik be-

schränkt, und zwar auf die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Vernunft. Die Anlehnung an die entsprechende Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils garantiert dabei die evangeliumsgemässe Konfrontation. Auch zahlreiche nichtkatholische Christen und Nichtchristen bringen der einschlägigen Lehre des Konzils mindestens Respekt und Hochachtung entgegen.

Einige Fragen werden zur Zeit intensiv diskutiert; die Literatur wurde – beispielhaft – bis zum Vortrag im Jahre 1999 berücksichtigt. Bis zu diesem Jahr wurden auch entsprechende bedeutsame Ereignisse erwähnt. Eine Ausnahme sei an dieser Stelle – wegen der Bedeutung des Ereignisses – erlaubt: Papst Johannes Paul II. besuchte am 5. Mai 2001 die Omayyadenmoschee in Damaskus. Es handelt sich dabei um den ersten Besuch eines Papstes in einer Moschee.

Als Ergebnis der Betrachtung der genannten Zeichen im Lichte der Konzilserklärung stellt sich unter anderem heraus, dass sie zu den mächtigsten und trostreichsten Zeichen unserer vielfach deprimierenden Zeit gehören. Beispielhaft genannt seien „Assisi“, die Erweiterung der „kleinen“ zur „grossen“ Ökumene, somit das Erwachen eines globalen ökumenischen Bewusstseins und der artikulierte Grundkonsens über gemeinsame Werte und Handlungen, die alle Menschen in ihren eigenen Traditionen wiederfinden (z. B. die Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und Gewaltlosigkeit).

Abschliessend sei noch erwähnt, dass die Vorlesung von Weihbischof Peter HENRICI den zusätzlichen Charakter einer Festvorlesung hatte, da das 30jährige Jubiläum der erstmaligen Verleihung eines theologischen Diploms an der Theologischen Hochschule Chur bei dieser Gelegenheit gefeiert wurde. Als einer der beiden ersten Diplomanden konnte Diakon Carlo Bösch-Renggli, begleitet von seiner Familie, erfreulicherweise an der Feier teilnehmen.

Der vorliegende vierte Band der „Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur“ ist dem Alt-Erzbischof von Ljubljana und Alt-Metropolit von Slowenien, Prof. Dr. Alois Šuštar, gewidmet, der sich um die Theologische Hochschule Chur besonders verdient gemacht hat. Der Herausgeber freut sich, seinen langjährigen, stets anregenden Kollegen und Weggenossen auf der Suche nach befreienden Zeichen auf diese Weise ehren zu können.

Das Churer Domkapitel hat durch einen namhaften Druckkostenzuschuss die Drucklegung des vorliegenden Bandes ermöglicht. Da-

Vorwort

für sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Der Dank des Herausgebers gilt ebenfalls seinen Kollegen Prof. Dr. Michael Durst und Prof. Dr. Michael Fieger für mannigfaltige Unterstützung und Hilfe bei der Drucklegung, dem erstgenannten insbesondere für die Erstellung der Druckvorlagen in Form von pdf-Dateien. Möge dieser Band bei allen Interessierten freundliche Aufnahme finden.

Chur, den 25. März 2004  
am Fest der Verkündigung des Herrn

Aladár Gajáry

## Abkürzungsverzeichnis

AA	ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Apostolicam actuositatem. Dekret über das Laienapostolat vom 18. November 1965.
AAS	Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, Rom 1909ff.
ASS	Acta Sanctae Sedis 6–41, Rom 1870–1908.
Catholica	Catholica. Vierteljahresschrift für Ökumenische Theologie, Münster 1968ff.
CivCatt	La Civiltà Cattolica, Rom (teilweise Florenz) 1850ff.
DH	ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dignitatis humanae. Erklärung über die Religionsfreiheit vom 7. Dezember 1965.
Études	Études. Revue catholique d'intérêt général, Paris 1897ff.
Orien.	Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen, Zürich 1947ff.
HerKorr	Herder-Korrespondenz. Orbis catholicus, Freiburg i. Br. 1946/1947ff.
IKaZ	Internationale katholische Zeitschrift Communio, Frankfurt a. M. 1972ff.
LThK <sup>2</sup>	Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, hrsg. von Josef HÖFER und Karl RAHNER, 10 Bände und Registerband, Freiburg i. Br. 1957–1967; Bände 12–14: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Bände 1–3, Freiburg i. Br. 1966–1968.
NRTh	Nouvelle revue théologique, Tournai / Löwen / Paris 1869ff.
NZM	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Immensee), Beckenried 1945ff.
QD	Quaestiones disputatae, Freiburg i. Br. (u. a.) 1958ff.
RF	Razón y Fe. Revista hispanoamericana de cultura, Madrid 1901ff.
RSR	Recherches de science religieuse, Paris 1910ff.
RTL	Revue théologique de Louvain, Löwen 1970ff.
SKZ	Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern 1832ff.
StZ	Stimmen der Zeit. (Katholische) Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1914ff.
Una Sancta	Una Sancta. Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnungen, Meiningen 1951ff.
UR	ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Unitatis redintegratio. Dekret über den Ökumenismus vom 21. November 1964.
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien u. a. 1877ff.





## **Eine Enzyklika zum Ende des zweiten Jahrtausends: „Fides et ratio“**

von Weihbischof Peter HENRICI

Kurz vor Ende des zweiten Jahrtausends, am 14. September 1998, hat Papst JOHANNES PAUL II. seine Enzyklika, *Fides et ratio*, veröffentlicht<sup>1</sup>. Sie wurde so *de facto* zur Enzyklika zum Ende des zweiten und zum Übergang ins dritte Jahrtausend. Wer allerdings um die ungewöhnlich lange Entstehungsgeschichte dieses päpstlichen Rundschreibens weiss, wird diese „Enzyklika zur Jahrtausendwende“ eher als ein Werk des Zufalls betrachten. Und doch verbirgt sich hinter diesem Zufall ein tieferer Sinn.

Denn zum einen stellt das Rundschreiben über Glaube und Vernunft (*Fides et ratio*) so etwas wie das philosophische Testament des Philosophenpapstes dar. Mehr als in seinen anderen Rundschreiben nimmt der Papst in der recht ungebräuchlichen Ich-Form auf eine Reihe seiner früheren Schreiben Bezug, erläutert sie und stellt sie in den rechten Zusammenhang. Dies betrifft vor allem sein erstes, programmatisches Rundschreiben, *Redemptor hominis*<sup>2</sup>, welches seinerseits an die Konzilskonstitution *Gaudium et spes* anknüpft, an der der junge Krakauer Weihbischof Karol WOJTYLA massgeblich mitgearbeitet hatte, und in zweiter Linie die Moralenzyklika *Veritatis splen-*

---

<sup>1</sup> Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et ratio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 14. September 1998, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135) (Bonn o. J. [1998]).

<sup>2</sup> Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptor hominis* an die verehrten Mitglieder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens zum Beginn seines päpstlichen Amtes, 4. März 1979, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6) (Bonn o. J. [1979]).

*dor*<sup>3</sup> – wiederum ein Herzensanliegen des ehemaligen Moralprofessors. Während sich *Fides et ratio* einerseits auf Prämissen aus *Redemptor hominis* und *Gaudium et spes* stützt, liefert es andererseits einen Kommentar zu *Veritatis splendor* nach, der manche Intentionen jenes umstrittenen (und nicht immer einheitlichen) Rundschreibens klärt. Gleich zu Beginn seines Textes bemerkt der Papst zur Aussage:

„Unter den verschiedenen Diensten, die sie [die Kirche] der Menschheit anzubieten hat, gibt es einen, der ihre Verantwortung in ganz besonderer Weise herausstellt: *den Dienst an der Wahrheit*“ (Nr. 2),

in einer langen Fussnote:

„Das schrieb ich bereits in meiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis*: ‚So sind wir also Teilhaber an dieser prophetischen Sendung Christi geworden, und aus der Kraft der gleichen Sendung dienen wir zusammen mit ihm der göttlichen Wahrheit in der Kirche . . .‘“ (Nr. 2 Anm. 1).

Am Ende der Einleitung kommt er dann auch auf *Veritatis splendor* zu sprechen:

„Noch ein weiterer Beweggrund veranlasst mich zur Abfassung dieser Überlegungen. In der Enzyklika *Veritatis splendor* habe ich ‚einige fundamentale Wahrheiten der katholischen Lehre in Erinnerung‘ gerufen, ‚die im heutigen Kontext Gefahr laufen, verfälscht oder verneint zu werden‘. Mit dem vorliegenden Schreiben möchte ich nun jenen Gedanken weiterführen und dabei die Aufmerksamkeit eben auf das Thema *Wahrheit* und auf ihr *Fundament* im Verhältnis zum *Glauben* konzentrieren . . .“ (Nr. 6).

---

<sup>3</sup> Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Veritatis splendor* an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre, 6. August 1993, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11) (Bonn o. J. [1993]).

Seit langem geplant, vielleicht schon seit Beginn des Pontifikats, ist *Fides et ratio* so zu einem reifen Alterswerk geworden, zum Rückblick und Ausblick im zwanzigsten Jahr jenes Pontifikats, welches das zweite christliche Jahrtausend abschloss und das dritte eröffnete.

In ihrem vierten Kapitel unternimmt die Enzyklika denn auch einen ausdrücklichen Rückblick auf zweitausend Jahre Geschichte des Christentums. Als viertes von sieben steht dieses Kapitel genau in der Mitte des Rundschreibens. Die folgenden Kapitel bieten dann eine Art Gegenwartsanalyse, während der Ausblick ins neue Jahrtausend, auf den der neugierige Leser wohl vor allem gespannt war, aus dem Grundanliegen der Enzyklika vielleicht etwas mühsam herausgelesen werden muss.

Zunächst jedoch ein Bedenken: *Fides et ratio*, Glaube und Vernunft: das ist doch eine ziemlich verengte, um nicht zu sagen einseitige Perspektive für einen Rückblick auf zweitausend Jahre Christentum – besonders, wenn dieses Begriffspaar dann noch auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie konzentriert wird. Bei näherem Überlegen zeigt es sich jedoch bald, dass kaum ein anderes Begriffspaar die Dramatik der vergangenen zweitausend Jahre besser kennzeichnen könnte. Kaiser und Papst? – diese Zeiten sind vergangen. West und Ost, Nord und Süd? – die geographisch-kulturellen Dimensionen der Welt und die daraus sich ergebenden Spannungen kamen uns erst seit fünfhundert oder allenfalls tausend Jahren langsam zum Bewusstsein. Fortschritt und Bewahrung? – auch die Fortschrittsidee ist noch keine fünfhundert Jahre alt. Glaube und Vernunft dagegen stehen sich seit den ersten Jahrzehnten des Christentums gegenüber und beeinflussen sich gegenseitig. Aus dieser Interaktion, so darf man ohne Übertreibung sagen, hat sich die ganze europäische Geistesgeschichte ergeben.

Diese Geschichte ist zwischen den beiden Gegenpolen Glaube und Vernunft – dem Anspruch und dem Angebot Gottes an die Menschheit und dem, was sich die Menschheit aus eigenem Wissen und in eigener Verantwortung über ihr Schicksal und ihre Ziele zurechtlegen kann, keineswegs immer friedlich und selbstverständlich, sondern oft spannungsgeladen, ja feindselig verlaufen. Darum möchte ich den historischen Rückblick des Papstes als ein Drama lesen, ein klassisches Drama mit seinen fünf Akten. Man wird es dabei einem alten Philosophiehistoriker nachsehen, wenn er nicht einfach den Papst referiert und dabei längst Bekanntes wiederholt. Ich werde mir vielmehr erlauben, da und dort den päpstlichen Rückblick kommentierend zu erweitern.

I.

Der erste Akt dieses Dramas, in der klassischen Dramentheorie „Exposition“ genannt, reicht in die Urzeit des Christentums hinab. Paulus muss in Athen, auf dem Areopag, seine Botschaft vor Hörern verkünden, die nicht mehr, wie in den Städten Kleinasiens, gläubige Juden waren. Dort kannte man das Gesetz und die Propheten auswendig; hier in Athen dagegen traf Paulus auf Menschen, deren Weltanschauung von den Lehren epikureischer und stoischer Philosophen geprägt war:

„Einige von den epikureischen und stoischen Philosophen diskutierten mit ihm, und manche sagten: Was will dieser Schwätzer? Andere aber: Er scheint ein Verkünder fremder Gottheiten zu sein. Er verkündete nämlich das Evangelium von Jesus und von der Anastasis, der Auferstehung. Sie nahmen ihn mit, führten ihn zum Areopag und fragten: Können wir erfahren, was das für eine Lehre ist, die du vorträgst? Du bringst uns recht befremdliche Dinge zu Gehör“ (Apg 17,18–20).

Paulus geht auf ihre Fragen ein – und damit beginnt unser Drama. Paulus erklärt diesen Griechen die christliche Botschaft nicht nur in philosophischer Sprache und mit zahlreichen Anspielungen an gängige philosophische Formeln. Er tut noch mehr: Er untermauert die Glaubwürdigkeit seiner Botschaft mit philosophischen Argumenten<sup>4</sup>. Er zeigt damit einerseits, dass die Suche nach Gott zur Natur des Menschen gehört, ja für ihn unentbehrlich ist. Andererseits aber braucht Paulus die Philosophie, um die Gottsuche des Menschen von allen heidnischen, kultisch-mythischen Vorstellungen zu reinigen. Er übernimmt nämlich von den Philosophen erstaunlicherweise gerade ihre Religionskritik. Denn die falsche Religion, der Götzendienst, stellt, wie es im Römerbrief heisst, eine fast unvermeidliche, fast „naturgegebene“ Versuchung des Menschen dar (Röm 1,21ff), eine Versuchung, die jedoch mit philosophischen Überlegungen überwunden werden kann und muss. Der Götzendienst ist ja

---

<sup>4</sup> Vgl. den Kommentar von Albert VANHOYE, in: *L'Osservatore Romano*, 4. November 1998, S. 1 und 4, jetzt auch in: *Per una lettura dell' Enciclica Fides et ratio* (Quaderni de „L'Osservatore Romano“ 45) (Vatikanstadt 1999) 57–65.

nichts anderes als die missbrauchte Gottsuche des Menschen, missbraucht, weil der Mensch den angeblich gefundenen Gott für seine eigenen Zwecke in Beschlag nimmt. Gegen diesen Missbrauch hat sich nun von Anfang an die philosophische Kritik an der griechisch-mythischen und damit an jeder bloss natürlichen Religion gewendet. Darum sind, paradoxerweise, weder die Götter der griechischen Volksreligion noch die Gottheiten der Mysterienkulte, sondern der Gott der Philosophen zum Anknüpfungspunkt für die Verkündigung des Evangeliums geworden<sup>5</sup>.

Von da aus ergab sich nun das, was den Inhalt des ersten Akts unseres Dramas und, grosso modo, den Inhalt des ersten christlichen Jahrtausends bildete: die Entstehung der christlichen Theologie aus der Begegnung der biblischen Offenbarung mit den denkerischen Errungenschaften der griechischen Philosophie, namentlich des Platonismus. Es ist die grosse Zeit der Kirchenväter, die die Enzyklika recht breit darstellt – der Papst nennt Origenes, Justin, Klemens von Alexandrien, die Kappadozier, Dionysius, Augustinus und schliesslich auch Tertullian<sup>6</sup>. Er unterstreicht aber auch, dass „die Begegnung des Christentums mit der Philosophie weder spontan erfolgte, noch einfach war“ (Nr. 38); denn ähnlich dem heidnischen Götzendienst trug auch die Philosophie ihre Versuchung in sich, zur Gnosis zu entarten, zu einem rein menschlichen Heilswissen – ähnlich den „verschiedenen Formen der Esoterik . . . , die heutzutage auch bei manchen Gläubigen, denen es am erforderlichen kritischen Sinn mangelt, um sich greifen“ (Nr. 37).

Und doch wird man diesen langen ersten Akt christlicher Geschichte vor allem positiv werten, namentlich wenn wir auch seine spätantik-frühmittelalterliche Fortsetzung dazunehmen, von der die Enzyklika schweigt, weil sie nicht unmittelbar die Philosophie betrifft: die Synthese zwischen überlieferter antiker Kultur und christlichem Neuheitserlebnis, die das Mönchtum zustande gebracht hat. Obwohl es nicht ohne Auseinandersetzungen und nicht ohne die „dunklen Jahrhunderte“ abging, wird man dem ersten christlichen Jahrtausend bescheinigen müssen, dass es ihm gelungen ist, aus antiker Erbe und christlicher Botschaft eine neue und grossartige christliche Kultur zu schaffen. So sieht es auch der Papst:

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch Josef RATZINGER, Einführung in das Christentum (München 1968) 103–108.

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Kommentar von Enrico DAL COVOLO, in: L'Osservatore Romano, 14. November 1998, S. 8, jetzt auch in: Per una lettura (oben Anm. 4) 84–91.

„Genau hierin liegt das von den Kirchenvätern vollbrachte Neue. Sie anerkannten voll die für das Absolute offene Vernunft und pflanzten ihr den aus der Offenbarung stammenden Reichtum ein. Zur Begegnung kam es nicht nur auf der Ebene von Kulturen, von denen die eine vielleicht dem Zauber der anderen verfallen war; sie geschah in den Herzen und war Begegnung zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer“ (Nr. 41).

## II.

Diese Begegnung setzte sich scheinbar ungebrochen ins zweite Jahrtausend und ins Hochmittelalter hinein fort und erlebte dort gar ihren Höhepunkt. Ein langes Zitat aus ANSELM VON CANTERBURY (einem Autor, dem man in päpstlichen Dokumenten sonst selten begegnet) und der Übergang zur „bleibende[n] Neuheit des Denkens des hl. Thomas von Aquin“ scheinen das zu bestätigen. Und doch beginnt sich für den Blick des Historikers im Übergang zum Hochmittelalter die Szene entscheidend zu verändern. Wir müssen deshalb von einem neuen, zweiten Akt unseres Dramas sprechen.

Nach der klassischen Dramentheorie geht es im zweiten Akt um die „Schürzung des Knotens“. Was ist dieser Knoten? Im Hochmittelalter befinden wir uns in einer schon gänzlich christianisierten Welt. Nicht mehr die christliche Botschaft, sondern die bereits traditionelle Theologie muss sich jetzt auf neue Weise mit der Philosophie auseinandersetzen. Auf gänzlich unerwartete Art und aus nicht vorhersehbaren Gründen. Unversehens steht den christlichen Theologen nicht mehr der Platonismus als Dialogpartner gegenüber, sondern der Aristotelismus. Mit dem Platonismus war im Lauf der Jahrhunderte eine Verständigung über die christliche Auferstehungs- und Gnadenlehre möglich geworden; den Aristotelismus dagegen hatte die christliche Theologie bislang fast nur als Quelle von Häresien kennengelernt. Mehr noch, es war ein von monotheistischen, schöpfungsgläubigen Juden und Muslimen kommentierter und teilweise uminterpretierter ARISTOTELES, mit dem die mittelalterlichen Theologen ins Gespräch kommen mussten. Der zweite Akt unseres Dramas wurde vom Vordringen des Islam eingeleitet. Wie ein Halbmond begann dieser das christliche Abendland zu umschliessen – im Osten vor allem mit Waffengewalt, bis zum Sturz von Konstantinopel, bis zur Schlacht auf dem Amselfeld, dem *Kosovopolje*, deren Nachwirkungen wir heute miter-

leben. Im Westen dagegen, auf der iberischen Halbinsel, zeigte der Islam neben dem militärischen auch sein gelehrtes Gesicht. Weil er sich mit den islamischen Kommentatoren des ARISTOTELES auseinandersetzen musste, ist THOMAS VON AQUIN zum grössten christlichen Aristoteliker geworden. Der interreligiöse Dialog, der durch das Vordringen des Islam unausweichlich wurde, spielte sich in erster Linie als philosophische Diskussion um die rechte Interpretation des ARISTOTELES ab. Da begann sich der Knoten zu schürzen, und zwar auf wahrhaft dramatische, ja tragische Weise.

Im Dialog mit dem Islam, der selbst ein nachchristlicher Schöpfungsglaube ist, musste eines der scheinbar abstraktesten philosophischen und theologischen Probleme zum Hauptthema werden: das Verhältnis der Geschöpfe zum Schöpfergott und, damit verbunden, die Konstitution des endlichen Seienden. Genau an diesem Punkt, den heute die Studenten als unerhebliche und weithin unverständliche Lehrbuchmaterie pauken, beginnt die dramatische, ja tragische Geschichte der Neuzeit. Denn seit dem Spätmittelalter war die von christlichen Denkern nach und nach umgestaltete und der Schöpfungslehre angepasste griechische Philosophie – das Werk der Kirchenväter und das Werk eines ALBERT DES GROSSEN, eines THOMAS VON AQUIN und eines BONAVENTURA – nicht mehr die einzige Matrix für eine Schöpfungstheologie. Neben der „via antiqua“ begann sich eine „via moderna“ zu etablieren, und sie gewann an den Universitäten bald die Oberhand. Wir betrachten diese „via moderna“ vor allem als eine Schule der Logik und bezeichnen sie deshalb als „Nominalismus“. Ihr eigentliches Anliegen und ihr wahrer Ansatzpunkt war jedoch die christliche Lehre von der Welterschöpfung. Der schöpfungphilosophisch umgestaltete Aristotelismus war diesen Denkern nicht christlich genug. Darum entwickelten sie eine philosophische Lehre vom personalen, freien, liebenden, allmächtigen Schöpfergott, der aus freiestem Willensentschluss alle einzelnen endlichen Seienden erschafft und ihr jeweiliges Wesen frei definiert. Jedes einzelne Seiende besitzt keine andere Gemeinsamkeit mit allen anderen Seienden als diesen unergründlichen, schöpferischen Liebesentschluss Gottes. So entstand – aus übertriebener Frömmigkeit – eine Philosophie, die geradewegs zum Fideismus führen musste – und damit zum „Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft“, wie der Papst schreibt: „Vom späten Mittelalter an verwandelte sich die legitime Unterscheidung zwischen den beiden Wissensformen in eine unselige Trennung“ (Nr. 45).

Das päpstliche Rundschreiben, das keine Lektionen in Philosophiegeschichte zu erteilen hat, lässt es bei dieser Feststellung bewenden und verschweigt den eigentlich tragischen Aspekt dieses Geschehens: dass nämlich die neue Philosophie, die zur „unseligen Trennung“ zwischen Vernunft und Glaube geführt hat, ihrer Herkunft und ihrer Absicht nach eine ausgesprochen christliche Philosophie war, ja vielleicht die erste ausgesprochen christliche Philosophie, die ausdrücklich auf Prämissen des christlichen Glaubens aufruhte.

### III.

Damit kommen wir zum dritten und zentralen Akt unseres Dramas, den die Dramentheorie als Wendepunkt, als „Peripetie“ bezeichnet: zum Verhältnis von Glaube und Vernunft in der Neuzeit. Auch in der Neuzeit bleibt dieses Verhältnis durchaus kulturbestimmend; es kann keineswegs als nebensächlich abgetan werden. *Fides et ratio* hebt bezüglich dieses Verhältnisses drei Aspekte hervor. Allem voran die schon erwähnte *Trennung zwischen Vernunft und Glaube* (während die früheren Jahrhunderte nach deren Einheit gesucht hatten) und im Gefolge davon, zweitens, das Aufkommen von Philosophien und Weltanschauungen, die *dem Christentum kritisch oder feindlich* und schliesslich ganz einfach *indifferent* gegenüberstanden. An dritter Stelle das, was wir wahrscheinlich an erster Stelle aufgeführt hätten, nämlich das *Überhandnehmen anderer Formen vernünftigen Denkens* neben und anstelle der Philosophie: als mathematische Vernunft, naturwissenschaftliche Vernunft, technologische Vernunft, ökonomische Vernunft usw. All diese Formen des vernünftigen Umgangs mit der Welt suchen nicht mehr nach einem letzten Sinn des Lebens; sie sind vielmehr „als ‚instrumentale Vernunft‘ darauf ausgerichtet, utilitaristischen Zielen, dem Genuss oder der Macht zu dienen“ (Nr. 47).

Aus der Sicht des Glaubens lässt sich dieser dritte Aspekt, der unsere heutige Lebenswelt am nachdrücklichsten prägt, am wenigsten eindeutig qualifizieren. Einerseits haben die Naturwissenschaften tatsächlich nicht nur die Philosophie, sondern auch den christlichen Glauben nach und nach von seinem Platz verdrängt. Doch andererseits stehen die Naturwissenschaften, rein historisch und theoretisch betrachtet, weder im Ge-



gensatz zum Glauben noch zur Philosophie, ganz im Gegenteil. Sie selbst sind aus der Philosophie hervorgegangen und haben sich nur mühsam von ihr abgelöst. Ja, es war gerade der Nominalismus, diese Schöpfungsphilosophie christlichen Ursprungs, der die Entstehung der modernen Naturwissenschaft überhaupt erst möglich gemacht hat. Den historischen Beweis für die „Christentumsverträglichkeit“ der modernen Wissenschaft liefern ihre Begründer, die grösstenteils selbst gläubige Christen waren, ein GALILEI (den die Enzyklika – auch dies ist ein Novum – einmal wörtlich und zustimmend zitiert), ein DESCARTES, ein PASCAL, ein LEIBNIZ, ein NEWTON, ein AMPÈRE und viele andere.

Die gegenwärtige Konkurrenzsituation zwischen Naturwissenschaften, Glaube und Philosophie, die für manche ein Kennzeichen des letzten Jahrtausendes ist, ergab sich keineswegs zwingend aus der Natur des naturwissenschaftlichen Denkens; sie entspringt vielmehr subjektiv aus einer Lebenshaltung, die dem Glauben von vornherein den Abschied gegeben hat. In diesem Sinne – und nur in diesem! – tadelt die Enzyklika wiederholt den Szientismus (Nr. 88), „eine positivistische Denkweise“ (Nr. 46) und den Utilitarismus (Nr. 47). Zudem können wir in unseren Tagen ein eigenartiges Umkippen dieser glaubensfernen Lebenshaltung in „verschiedene Formen der Esoterik“ (Nr. 37) beobachten – New Age und Scientology könnten genannt werden –, vielleicht weil sich die Naturwissenschaften als unfähig erweisen, auf die drängende Sinn- und auf die noch dringlichere ethische Wertfrage eine Antwort zu geben.

Auch die beiden erstgenannten Aspekte des neuzeitlichen Denkens, die Trennung zwischen dem Glauben und der Vernunft und die Substitution des Glaubens durch glaubensferne Philosophien, zeigen ein ähnliches Janusgesicht. Janusgesichtig sind diese beiden Erscheinungen, weil sie nicht nur aus christlichen Wurzeln hervorgingen und ohne den steten Einfluss christlichen Gedankenguts überhaupt nie denkbar geworden wären, und doch aber zu einer völligen Verkehrung und Parodie des Christentums geführt haben. Der (nunmehr verblichene) Marxismus ist zweifellos das bekannteste Beispiel für diese Verschlingung zwischen christlich-jüdischer Herkunft und antichristlichem Ausgang; der noch nicht verblichene NIETZSCHE und seine Nachfolger könnten dafür ein noch aufschlussreicheres Beispiel abgeben. Popularphilosophisch geistert die Verdrängung des Glaubens durch die Vernunft in Form von Aufklärungsresten besonders in den Schulen immer noch herum.

Die Enzyklika benennt diese Weltanschauungen mit dem etwas globalen und unbestimmten Ausdruck „Nihilismus“, ohne näher auf sie einzugehen. Polemik ist denn auch nicht die Aufgabe, die sich das Rundschreiben gesetzt hat – sehr zum Ärger sensationshungriger Kommentatoren. Der Papst liest die Entwicklung der letzten hundert oder zweihundert Jahre vielmehr aus der Perspektive des Lehramts – und damit kommen wir zum vierten und vorletzten Akt unseres Dramas.

#### IV.

Der vierte Akt beinhaltet im Sinne der klassischen Dramentheorie, eine Verzögerung, eine „Retardation“. In der frühen Neuzeit ist die geistige Führungsrolle an die genannten neuen Formen der Vernunft und an die „nachchristlichen“ Philosophien übergegangen. Der christliche Glaube und das kirchliche Lehramt (bzw. die Theologie) konnten darum in der späteren Neuzeit nur noch *reagieren* auf geistige Bewegungen, die sich ausserhalb ihrer und im Gegenzug zu ihnen entwickelt haben – und sie haben überdies meistens erst mit grosser Verzögerung darauf reagiert. Organ dieser Reaktion waren nicht mehr Heilige und Kirchenlehrer, sondern das kirchliche Lehramt. Im Lauf des neunzehnten Jahrhunderts begann das Lehramt langsam, sich gegen die Trennung von Vernunft und Glaube und gegen die christentumskritischen Philosophien zur Wehr zu setzen. Es tat dies allerdings auf recht eigenartige, indirekte und negative Weise: indem es nämlich die katholischen Denker verurteilte, die sich mit den neuzeitlichen Philosophien auseinandersetzten und die dafür bei der Ausdrucks- und Denkweise ihrer (normalerweise bereits verstorbenen) Gesprächspartner Anleihen machten. Dieses Vorgehen des Lehramts wird insofern begreiflich, als es sich nur an Adressaten wenden konnte, die das Lehramt auch anerkannten.

Diese methodologische Einengung machte nun aber das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert zu einem retardierenden Moment in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und moderner Welt. Verurteilungen waren häufiger als weiterführender Dialog. Die Enzyklika zählt in Nr. 52 und 54 eine lange Reihe von philosophischen Lehrverurteilungen auf: von der Verurteilung von BAUTAIN und BONETTY, über GÜNTHER, den Ontologismus und den Modernismus bis zur Instruktion *Libertatis nuntius* von

1984 gegen „eine unkritische Übernahme von aus dem Marxismus stammenden Auffassungen und Methoden durch einige Befreiungstheologen“ (Nr. 54). Bemerkenswerterweise (und von den Kommentatoren seltsamerweise unbemerkt) fehlt in dieser Aufzählung die Verurteilung einiger Sätze ROSMINI – eine stillschweigende Rehabilitierung dieses grossen Dialogpartners der Neuzeit.

Andere Dialogpartner werden etwas später erwähnt. Neben den Erneuerern des Thomismus aus dem Geist des neuzeitlichen Denkens wie Jacques MARITAIN, Étienne GILSON und Edith STEIN nennt der Papst ausdrücklich John Henry NEWMAN und den schon erwähnten Antonio ROSMINI, „neben denen noch andere Namen stehen könnten“. Er rühmt ihre „mutige Forschung“, in der sich „die fruchtbare Beziehung zwischen der Philosophie und dem Wort Gottes“ niederschlägt (Nr. 74). Gemäss seiner Auffassung von den „zwei Lungen“ der Kirche fügt der Papst auch einige Namen slawischer Denker zu den eben genannten hinzu: Vladimir S. SOLOV’EV, Pavel A. FLORENSKIJ, Petr J. TSCHAADAEV und Vladimir N. LOSSKY (ebd.). Und doch: so illustre diese Namen auch sind, man wird schwerlich sagen können, dass sie das geistige Gesicht unserer Welt am Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrtausends prägen.

Auch die Dogmatische Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanischen Konzils, der bisher höchstrangige Text des Lehramts über Glaube und Vernunft, den *Fides et ratio* denn auch sechsmal zitiert (Nr. 8f Anm.6f; Nr. 13 Anm. 15; Nr. 53 Anm. 63 und 65; Nr. 55 Anm. 72; Nr. 83 Anm. 102; Nr. 100 Anm. 122), vermochte den abgebrochenen Dialog der katholischen Theologie mit der zeitgenössischen Philosophie nicht wieder in Gang zu bringen. Kirchenpolitisch gesehen legte das Erste Vatikanum vielmehr eine Art von „Gentlemen’s Agreement“ vor, das die wechselseitige Autonomie beider Zweige des menschlichen Wissens als „duplex cognitionis ordo“ festschreibt, nicht ohne dabei auch auf die notwendige gegenseitige Hilfestellung von Glaube und Vernunft hinzuweisen. Also auch hier Retardation – auf deutsch gesagt: Wartestellung.

Das gleiche wird man, trotz allem, auch von der grossen kulturellen Initiative LEOS XIII. am Ende des neunzehnten Jahrhunderts sagen müssen. Die Enzyklika *Aeterni Patris* propagierte erstmals eine eigene, sozusagen offizielle „kirchliche“ Philosophie, und hatte dabei durchaus kultur- und sozialpolitische Absichten. LEO XIII. mahnt in seinem Rundschreiben eindringlich, eine „gute“ und „gesunde“ Philosophie zu pflegen, für die er als Vorbild THOMAS VON AQUIN anführt. „Nach über einem

Jahrhundert“, kommentiert *Fides et ratio*, „haben viele in jenem Text enthaltene Hinweise sowohl unter praktischem wie unter pädagogischem Gesichtspunkt nichts von ihrer Bedeutung eingebüsst; das gilt zuallererst bezüglich des unvergleichlichen Wertes der Philosophie des hl. Thomas“ (Nr. 57). Und doch, gerade diese Empfehlung machte das Werk LEOS XIII. zum retardierenden Moment. Denn wenn die Kirche fortan ihre eigene, bereits seit Jahrhunderten vorgezeichnete Philosophie pflegen sollte, wurde sie damit wenig zum Dialog mit dem neuzeitlichen Denken aufgefordert.

Glücklicherweise hat die Geschichte, wenigstens weitgehend, etwas anderes bewiesen. Die Mahnungen LEOS XIII. lösten zunächst vertiefte historische Studien über das mittelalterliche Denken aus, und diese förderten eine wesentlich weniger homogene und festgelegte mittelalterliche Philosophie zutage, die Raum bot für eine kreative Auseinandersetzung mit dem Denken der Neuzeit. In diesem ebensowohl dem Neuen als der Scholastik verpflichteten Raum der Neuscholastik konnte sich vom zweiten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts an der Dialog mit der modernen Welt entfalten, der im Zweiten Vatikanischen Konzil, und namentlich in *Gaudium et spes* so reife Früchte getragen hat.

Eine weitere Frucht der Initiative LEOS XIII. wird gern übersehen. Die philosophische Restauration von *Aeterni Patris* sollte auf lange Sicht *Rerum novarum* vorbereiten. Papst LEO schrieb den katholischen Schulen mit mehr als nur sanftem Druck eine „gute“ und „gesunde“ Philosophie vor, weil er überzeugt war, dass nur eine solche Philosophie die Grundlage für eine gerechte Gesellschaftsordnung abgeben konnte. So lesen wir auf einer der letzten Seiten von *Aeterni Patris*: „Domestica vero, atque civilis ipsa societas, quae ob perversarum opinionum pestem quanto in discrimine versetur, universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Academiis et scholis sanior traderetur, et magisterio Ecclesiae conformior doctrina, qualem Thomae Aquinatis volumina complectuntur. Quae enim . . . de his rebus . . . a Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea iuris novi principia, quae pacato rerum ordini et publicae saluti periculosa esse dignoscuntur“<sup>7</sup>. Die katholische Soziallehre ist in der Tat eine der jüngsten und wertvollsten Früchte der Auseinandersetzung des katholischen Denkens mit

---

<sup>7</sup> ASS 12 (1878/79 [1879]) 113.

den Zeitströmungen und den Zeitproblemen – gleichsam eine Neufassung dessen, was sich einst auf dem Areopag abgespielt hatte.

Aber auch diese Auseinandersetzung hat sich seit LEO XIII. grundlegend gewandelt. LEO schritt noch gleichsam deduktiv von der erneuerten Philosophie zur Soziallehre fort. Im Gegensatz dazu sind die Sozial- und Moralenzyklen JOHANNES PAULS II. (dessen Moralenzyklen immer auch eine soziale Abzweckung haben, was leider oft übersehen wird) als erste erschienen, während *Fides et ratio* erst im nachhinein ihre Rechtfertigung und Letztbegründung nachliefert – genau so, wie es die heutige wissenschaftliche Methodologie will.

## V.

Damit kommen wir zum fünften und letzten Akt unseres Dramas, der „Auflösung des Knotens“, zum Akt, der gegenwärtig noch gespielt wird und in den sich JOHANNES PAUL II. mit *Fides et ratio* als einer der Hauptakteure einmischt.

Bisher habe ich die Analyse der vergangenen zwei Jahrtausende, die der Papst gibt, frei nachgezeichnet. Man mag sich dabei fragen, ob diese Analyse nicht aus einer sehr verengten Perspektive erfolgt ist. Bleibt denn das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Kirche und Philosophie nicht rein akademisch? Hat es nicht wenig mit dem realen Leben, wenig mit den drängenden Problemen der Welt, ja nicht einmal etwas mit unseren wirklichen kirchlichen Problemen zu tun? Wird hier nicht Hirnsubstanz strapaziert, um der Wirklichkeit aus dem Weg zu gehen? Selbst angenommen, die aufgezeigten Probleme seien echte Probleme, und der Papst könne eine echte Lösung für sie vorlegen: wären wir damit auch nur einen Schritt weiter vorangekommen auf unserem Weg ins dritte Jahrtausend? Würde sich uns damit auch nur eine einzige Zukunftsperspektive eröffnen?

Die Fragen sind schwerwiegend und müssen ernst genommen werden. Die Antwort auf sie ist einfach, und eben deshalb vielleicht nicht leicht zu verstehen. Ich kann diese Antwort mit einer Feststellung Maurice BLONDELS geben: Der Philosoph arbeitet im Keller, er befasst sich mit den Fundamenten der Gesellschaftsordnung. Dem Papst geht es bei seiner Analyse beileibe nicht um eine akademische Frage, auch nicht um das

zwar wichtige, aber doch recht nebensächliche Problem, wie in den katholischen Hochschulen eine bessere Philosophie gelehrt werden könne. Es geht ihm, auch und gerade in dieser Enzyklika, um den Menschen, um seine Zukunft und um die Situation der Welt, in der er leben muss. Und da sieht der Papst, dass ein grosser Teil der Welt und ein grosser Teil der Menschheit daran krankt, dass ihnen die Wahrheit fehlt.

Wahrheit ist ein Lieblingswort des Papstes; er hat es in den Titel seiner „Herzsenzyklika“ *Veritatis splendor* aufgenommen. Wahrheit nicht bloss und nicht vor allem als Grundwort der Philosophie, sondern als rechte Sicht auf die Welt und den Menschen, auf Welt und Mensch, so wie Gott sie will und sieht. Darum hat die Wahrheit für JOHANNES PAUL II. immer eine christologische Dimension: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“ zitiert er gern und immer wieder aus *Gaudium et spes* (Nr. 22, zitiert in: *Fides et ratio* Nr. 12 und Nr. 60). Wenn Papst WOJTYLA von der Wahrheit spricht, dann denkt er an die Wahrheit des Menschen, an seinen letzten Lebenssinn, und darin und darum an Jesus Christus – an „die Wahrheit, die Christus ist“, wie es einmal in einer kühnen Formel heisst (Nr. 92).

## VI.

So beginnen wir zu verstehen, dass die Enzyklika ein Wort zur Jahrtausendwende sein kann. Sie hält nicht nur Rückblick auf zweitausend Jahre Geschichte der Erhellung und der Verdunkelung der christlichen Wahrheit. Sie leidet mit an der „Wahrheitsvergessenheit“ unserer Gegenwart, die auch (und vielleicht vor allem) einen Verlust an Lebenssinn bedeutet. Die philosophische Frage, so die Enzyklika, ist in erster Linie eine Frage nach dem Lebenssinn: „Die Wahrheit stellt sich dem Menschen anfangs in Frageform: *Hat das Leben einen Sinn? Wohin führt es?*“ Mit diesem fast wörtlichen BLONDEL-Zitat setzt im dritten Kapitel der eigentlich philosophische, systematische Teil der Enzyklika ein (Nr. 26). Und umgekehrt sind die besorgten Worte des Papstes über die gegenwärtige Situation der Philosophie nicht als Anklage (wie manche Kommentatoren meinten), sondern als Klage über den Verlust von Wahrheit und Sinn zu lesen. In einer Epoche, die sich selbst als „Post-Moderne“

(Nr. 91) bezeichnet und die vom „Ende der Metaphysik“ (Nr. 55) spricht, will der Papst – aus der Kraft seines Glaubens – den Philosophen wieder Mut machen, den christlichen, wie den nichtchristlichen. „Der *parrhesia* (Freimütigkeit) des Glaubens muss die Kühnheit der Vernunft entsprechen“, schliesst der Papst das vierte Kapitel (Nr. 48), und etwas später fügt er hinzu: „Es ist der Glaube, der die Vernunft dazu herausfordert, aus jedweder Isolation herauszutreten und für alles, was schön, gut und wahr ist, etwas zu riskieren [der *kalòs kindynos* Platons!]. So wird der Glaube zum überzeugten und überzeugenden Anwalt der Vernunft“ (Nr. 56).

„Der Glaube als Anwalt der Vernunft“ – das sind neue Töne. Die Ordnung des Ersten Vatikanums ist umgestellt. Dort wurde der „duplex cognitionis ordo“ (die zwei verschiedenen Arten von Erkenntnis) ange-mahnt, um neben der alles überwuchernden Philosophie einen Raum für den Glauben freizuhalten. Hier wird umgekehrt vom Glauben aus ge-mahnt, die Vernunft müsse ihren eigenen und angestammten Raum ein-nehmen und ihre unersetzliche, autonome Rolle erfüllen. Die ganze Enzyklika ist auf Ermutigung hin angelegt. Sie beginnt damit, dass sie zuerst aus den Quellen der Offenbarung und dann (im dritten Kapitel) auch mit philosophischen Überlegungen<sup>8</sup> darlegt, dass die menschliche Vernunft befähigt ist, die Wahrheit zu finden. Nach dem historischen Exkurs des vierten Kapitels, den ich hier nachgezeichnet habe, weist sie in drei weite-ren Kapiteln nachdrücklich und ausführlich darauf hin, wie notwendig die Philosophie für den christlichen Glauben und für die Theologie (und damit auch für die Priesterausbildung) ist. Diese notwendige Philosophie muss eine Seinsphilosophie, eine Metaphysik sein (Nr. 83 und Nr. 95), die auch die Sinnfrage stellen und mit der nötigen Weitsicht beantworten kann. Bei dieser Forderung hebt der Papst auch das Positive an den heute vorherrschenden philosophischen Strömungen hervor und weist auf die Bereicherung hin, welche die Philosophie von den Weisheitslehren aus-sereuropäischer Kulturen gewinnen kann (Nr. 1. 69. 72).

Damit hat sich in unserem letzten Akt, mit der Enzyklika selbst, nicht nur die Szenerie gewandelt, sondern die ganze Anlage des Dramas. In den ersten vier Akten war jeweils die Vernunft die Protagonistin, und der Glaube hat mehr oder weniger glücklich darauf reagiert. Jetzt ist es

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu meinen Kommentar, in: L'Osservatore Romano, 11. November 1998, S. 6, jetzt auch in: Per una lettura (oben Anm. 4) 75–83.

der Glaube, jetzt ist es die Kirche, die als erste die Vernunft aufruft, ihre Verantwortung wahrzunehmen und ihre eigenen Kräfte auszuschöpfen. Das Werk der Vernunft kann nur autonom sein (die Enzyklika wird nicht müde, dies zu unterstreichen, z. B. in Nr. 45. 48. 75. 77), und darum kann der Papst, kann das Lehramt, ja kann der Glaube das Werk nicht selbst unternehmen und es schon gar nicht ersetzen. Die Kirche kann nur dazu aufrufen und ermuntern, dass die Philosophen ihr ureigenstes Werk und das ihnen Mögliche tun. So wird, wie wir gehört haben, der Glaube zum Anwalt der Vernunft (Nr. 56).

Raum für die Vernunft, Vertrauen in die Kräfte der menschlichen Vernunft, Unersetzlichkeit des autonomen, vernünftigen Denkens zur Lösung der anstehenden Menschheitsprobleme: das ist das Programmwort der Enzyklika für das neue Jahrtausend. Ein Plädoyer dafür, dass der Mensch mit seiner Vernunft Verantwortung wahrnehmen kann und muss. Und dass er als Mensch, dass jeder Mensch mit seiner Vernunft, auch ohne Christus zu kennen, einsehen kann, was für einen Sinn sein Leben hat und was das Gute ist. „Christus hat sich in seiner Menschwerdung mit dem Menschen vereinigt, mit jedem einzelnen Menschen vereinigt“, ist ein anderes Lieblingszitat des Papstes aus *Gaudium et spes*. Darum sind seine unermüdlichen Aufrufe christozentrisch und anthropozentrisch zugleich. „Aprite, spalancate le porte a Cristo“, war sein erstes Wort als Papst. Jetzt heisst es, etwas weniger rhetorisch, aber nicht weniger programmatisch: „Eine Philosophie, in der etwas von der Wahrheit Christi, der einzigen endgültigen Antwort auf die Probleme des Menschen, zum Leuchten kommt, wird eine wirksame Stütze für jene wahre und zugleich weltweite Ethik sein, die die Menschheit heute braucht“ (Nr. 104).

Noch ein letzter Aspekt ist hier wenigstens zu erwähnen. Der Dialog zwischen Glaube und Vernunft bezog sich meistens, unausgesprochen, auf eine dritte Person des Dramas: die Religion (vgl. Nr. 30). Auf dem Areopag und in der Väterzeit war es die antike Religion, im Mittelalter waren es der Islam und das Judentum, in der Neuzeit die neuen Formen des Religionsersatzes, Pantheismus und Atheismus. Im neuen Jahrtausend aber wird eine vermehrte Auseinandersetzung mit allen Religionen der Menschheit gefordert sein. Damit dieser interreligiöse Dialog gelingen kann, muss er auf dem gemeinsamen Boden der Vernunftseinsicht geführt werden und im Blick auf die in jeder Religion implizierte philosophische Weltsicht. Nicht zuletzt deswegen ist die Ermahnung des Papstes zum Vertrauen in die Vernunft und zur vermehrten Pflege der



Eine Enzyklika zum Ende des zweiten Jahrtausends

Philosophie – wobei er die Philosophien Asiens und die afrikanische Weisheit ausdrücklich erwähnt (Nr. 1. 69. 72) – wegweisend für das dritte Jahrtausend.



# **Orientierung im Spannungsfeld der Gegenwart**

von Eugen BISER

## **1. Einleitung**

Im Matthäusevangelium beantwortet Jesus die Aufforderung, ein Wunderzeichen am Himmel zu wirken, mit dem Vorwurf:

„Am Abend sagt ihr: das Wetter wird schön; denn wir haben Abendrot. Und am Morgen: heute gibt es Regenwetter; denn der Himmel ist grau und trüb. Das Aussehen des Himmels könnt ihr also richtig deuten. Warum nicht auch die Zeichen der Zeit?“ (Mt 16,2f)

Was die Gegner hätten begreifen müssen, war das mit ihm selbst gegebene Zeichen der Zeit und das Feuer, das er mit seiner Botschaft vom Gottesreich auf die Erde warf (Lk 12,49). Mit ihr hatte er ein Samenkorn in den Acker der Geschichte gesät, das sich zu einem riesigen Baum entwickeln (Lk 13,18f), und eine Handvoll Sauerteig in das Mehl des Daseins gemischt, das den ganzen Teig durchsäuern sollte (Lk 13,20f). Freilich wusste er auch:

„Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich allein, wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh 12,24).

Dem Gottesreich gehört somit die Zukunft, aber nur um den Preis seines scheinbaren Sterbens, mit Paulus gesprochen, um den Preis der kämpferischen Unterwerfung der gegnerischen Ideologien (2 Kor 10,4f) und Gewalten (1 Kor 15,28).

## 2. Die Modelle

Der Gedanke Jesu fiel, um im Bild zu bleiben, auf fruchtbaren Boden; als er aber nach einem Jahrtausend aufging, zeigte sich das von Jesus vorausgesehene Sterben darin, dass er sich zu unterschiedlichen und sich zusehends widersprechenden Modellen entwickelte. Gemeinsam blieb ihnen die Idee vom ideellen, kulturellen und politischen Fortschritt im Geschichtsgang der Menschheit, durch den sie sich nachdrücklich von dem zyklischen Geschichtsbild der Antike und zumal von NIETZSCHES Verkündigung der ewigen Wiederkehr des Gleichen unterschieden<sup>1</sup>.

Den faszinierenden Auftakt nach tausendjähriger Inkubationszeit bildet der kalabrische Abt JOACHIM VON FIORE mit seiner trinitarischen Geschichtsschau, in der er drei Zeitalter unterschied: das Reich des Vaters als die Zeit der Knechtschaft, des Gesetzes und der Furcht, das Reich des Sohnes als die Zeit der Gnade, der Pietät und des Glaubens, und das mit FRANZ VON ASSISI angebrochene Reich des Geistes als die Zeit der Erfüllung, der Freiheit und der Liebe. Während das erste Zeitalter – das Reich des Kindes – im Sternenlicht steht, leuchtet im zweiten – dem Reich der Jünglinge – die Morgenröte, während im dritten – dem Reich der Greise – die volle Tageshelle erstrahlt. Dort, in der Frühzeit des Vaters, entstehen Nesseln, darauf, im Reich des Sohnes, blühen Rosen und wachsen die Ähren, während die Endzeit des Geistes im Zeichen der Lilien, des Weizens und des Öles steht<sup>2</sup>.

Unter dem Eindruck der von ihm als prägendes Zeitzeichen begriffenen Französischen Revolution setzte HEGEL dem ein betont säkularistisches Modell entgegen, das in der Weltgeschichte das sich fortwährend ereignende Weltgericht erblickte, den Gang der Zeiten jedoch, auch wenn der die Menschheit immer wieder auf die „Schlachtbank“ führte, als unaufhaltsamen Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit deutete. Daran gemessen war – und darin wird die Anknüpfung an das joachitische Modell ersichtlich – die Zeit der Orientalen das Kin-

---

<sup>1</sup> Zum Folgenden siehe Karl LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (Stuttgart 1953).

<sup>2</sup> Dazu Eugen BISER, Einweisung ins Christentum (Düsseldorf 1997) 298f.

desalter der Menschheit, Griechenland und Rom ihr Jünglings- und Mannesalter, während die Welt mit dem Christentum in ihr Greisenalter eintrat<sup>3</sup>.

Auch das atheistische Modell, das MARX dem hegelschen Modell entgegensetzte, ist noch immer dem Ansatz Joachims verhaftet, den er in sein extremes Gegenteil pervertiert. An die Stelle der Erwartung, dass aus der neuen, dem Reich Gottes angenäherten Welt ein neuer Mensch hervorgehen werde, tritt das Ziel, durch die Umschaffung des durch die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sich selbst entfremdeten Menschen eine neue Welt zu schaffen. An die Stelle des dritten Reiches des Geistes tritt die durch die Diktatur des Proletariats entstehende klassenlose Gesellschaft. Und an die Stelle des noch Hegel beseelenden Vertrauens auf die Wirkkraft des von der göttlichen Vorsehung gelenkten Geistes eine radikale und zugleich revolutionäre Religionskritik. Denn Religion ist die „illusionäre Sonne“, die sich solange um den dadurch getäuschten Menschen dreht, „solange er sich nicht um sich selber bewegt“. Damit plädiert Marx erneut für eine „kopernikanische Wende“, vergleichbar der, zu welcher KANT aufgerufen hatte, als er unter Hinweis auf die revolutionäre Tat des Kopernikus vorschlug, die Erkenntnis nicht mehr wie bisher nach den Gegenständen, sondern diese nach der Erkenntnis auszurichten<sup>4</sup>. Dieses Ziel war für Marx mit Feuerbachs Zurückführung der Theologie auf Anthropologie nur zur kleineren Hälfte erreicht; denn es kommt für ihn, wie er in seiner Schlussthese über Feuerbach formuliert, vor allem darauf an, die bisher nur unterschiedlich interpretierte Welt zu verändern und sie aus einer von der Religion beherrschten Welt in eine allein auf sich selbst begründete zu verwandeln.

---

<sup>3</sup> In einem abschätzigen, durch Ermüdung und Verhärtung gekennzeichneten Sinn hatte auch AUGUSTINUS von einem *senectus mundi* gesprochen; dazu Peter BROWN, Der heilige Augustinus. Lehrer der Kirche und Erneuerer der Geistesgeschichte [englischer Originaltitel: Augustine of Hippo. A Biography (London 1967)] (= Heyne Biographien 18) (München 1975) 251–260.

<sup>4</sup> LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (oben Anm. 1) 52; Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, Vorwort zur 2. Auflage von 1787, in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung: Werke 3 (Berlin 1904) 7–26.

### 3. Der Antrieb

Trotz dieser gravierenden Unterschiede sind die Schöpfer dieser Modelle in der Frage des Antriebs einig, auch wenn bei Marx – wie bei dem „Faust“ der Übersetzungsszene – an die Stelle der Vorsehung die revolutionäre „Tat“ des zur Weltveränderung entschlossenen Menschen tritt<sup>5</sup>. Was den Gang der Dinge vorantreibt, ist ihrer einhelligen Überzeugung zufolge der Fortschrittsgedanke, der jedoch nach Ansicht seines Theoretikers LÖWITH insofern zweideutig ist, als er seinem Ursprung nach christlich, seiner Tendenz nach aber antichristlich ist<sup>6</sup>. Christlich, sofern er der „grossen Revolte“ des Christentums gegen das Heidentum entsprang, das an die Stelle des blind waltenden Fatums die Vorsehung setzte. Antichristlich, sofern die Aufklärung eine „défatalisation der Vorsehung“ (PROUDHON) betrieb, durch die die „universale“, in der Geschichte wirkende Vernunft an die Stelle der Vorsehung trat. Der Analyse LÖWITHS zufolge ist der Fortschritt somit eine von ihrem endzeitlichen Erfüllungsziel (Röm 8,18–25) abgekoppelte und auf innerweltlich Machbares zurückgenommene Hoffnung. Denn im selben Mass, wie diese ihre ursprüngliche Identität verlor und als „Fortschritt“ zu einer säkularen Triebkraft wurde, hoffte man nicht mehr auf eine jenseitige Seligkeit, sondern auf die irdische Wohlfahrt möglichst vieler, wie es der von Max WEBER proklamierten „Entzauberung der Welt“ entsprach<sup>7</sup>. Indessen brachte es die Eigengesetzlichkeit der in Gang gesetzten Energien mit sich, dass sich Mittel und Zweck verkehrten und der als Mittel zur Steigerung der Produktion und Verbesserung der sozialen Verhältnisse erstrebte Fortschritt zum Selbstzweck entartete, so dass an die Stelle der „Defatalisierung der Vorsehung“ eine „Refatalisierung des Fortschritts“ trat, und dies mit der Folge, dass die anfängliche Euphorie in ihr Gegenteil umschlug und der Fortschritt, wie LÖWITH als einer der ersten sah und sagte, als „Verhängnis“ empfunden wurde. Was das politisch bedeutete, wurde der Welt auf entsetzliche Weise vor

---

<sup>5</sup> Dazu Eugen BISER, Der visionäre Durchblick, in: Klaus HURTZ (Hrsg.), „Faust“ in der Seele. Zeitgenossen meditieren Goethe (Regensburg 1995) 19–24.

<sup>6</sup> LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (oben Anm. 1) 63f.

<sup>7</sup> Dazu Eugen BISER, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit (Graz 1991) 51–57.

Augen geführt, als der Kommunismus in unverkennbarer Anspielung auf das biblische Modell vom „Sowjetparadies“ und als der Nationalsozialismus in frivoler Anspielung auf JOACHIM VON FIORE von einem „Dritten Reich“ sprachen.

#### 4. Der Umbruch

Indessen blieb die Entwicklung nicht stehen; vielmehr trieb sie in negativer wie in positiver Hinsicht in ihre Selbstaufhebung hinein. Faust behielt insofern Recht, als das von ihm verachtete „Wort“ tatsächlich zur „Tat“ des von GOETHE prognostizierten „Maschinenwesens“ wurde und der Geist auf bestürzende Weise in die Technik abwanderte. Seine Krise zeigte sich – unübersehbar – im Niedergang der Künste nach dem Zweiten Weltkrieg und in der bestürzenden Tatsache, dass Philosophie und Theologie ihren Kontakt mit dem Zeitgeschehen verloren, während sich gleichzeitig die Technik verzweigte und in Gestalt der emporschiessenden Hochtechnik das Grundproblem der Metaphysik, die Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit, mit denkbar weitreichenden Folgen an sich riss. Auf eine nur von wenigen geahnte Weise begann der zur Technik gewordene Geist, mit dem dafür signifikanten Psalmwort (Ps 104,30) gesprochen, das Antlitz der Erde zu verwandeln und die Signatur der Zeit zu bestimmen. Die Erde gewann ein zunehmend anthropomorphes Gesicht, so dass der Mensch, wie HEISENBERG formulierte, zum ersten Mal im Lauf der Geschichte nicht mehr der Natur, sondern „nur noch sich selbst gegenübersteht“<sup>8</sup>.

Unter den wenigen nimmt FREUD insofern eine Vorzugsstellung ein, als er schon in seinem Essay über das „Unbehagen in der Kultur“ (1930), und dies auf denkbar schmaler empirischer Basis, die einsetzende Entwicklung erkannte und bis in ihre quasitheologischen Konse-

---

<sup>8</sup> Werner HEISENBERG, Das Naturbild der heutigen Physik, in: Die Künste im technischen Zeitalter, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste (Darmstadt 1956) 31–47.

quenzen verfolgte<sup>9</sup>. In ihrer fortentwickelten Hochform, so seine Analyse, verschreibt sich die Technik nicht mehr dem traditionellen Ziel der Daseinserleichterung, vielmehr geht sie darauf aus, uralte Menschheitsträume zu verwirklichen und deren Wunschziele in die Verfügungsmacht des Menschen zu bringen. Im Blick auf den heutigen Entwicklungsstand gesprochen, erscheint in dieser Sicht die Atomkraft als der geglückte Raub des im Prometheus-Mythos angezielten „himmlischen Feuers“, die Mondlandung (1969) als die gelungene Sternenreise, die Entwicklung des Kunstherzens als die Realisierung des Märchentraums vom „kalten Herzen“ (HAUFF), und die bereits absehbar gewordene Klonierung des Menschen als die Verwirklichung des „homunculus“ (GOETHE).

Freud erkannte gleichfalls, dass damit eine Verwandlung der *conditio humana* einherging. Denn in diesen Durchbrüchen greife der Mensch nach den – durch den von NIETZSCHE proklamierten „Tod Gottes“ freigesetzten – göttlichen Attributen. Wiederum im Blick auf den gegenwärtigen Entwicklungsstand gesprochen: in der Raumfahrt nach einem Anteil an göttlicher Allgegenwart, in der Nachrichtentechnik nach einem Anteil an göttlicher Allwissenheit, in der Evolutionstechnik nach einem Anteil an göttlichem Schöpfertum, und in der Nukleartechnik nach gottähnlicher Schicksalsmacht. So lerne der von Robert MUSIL in seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ als Möglichkeitswesen beschriebene Mensch, seine noch ungehobenen Möglichkeiten ans Licht zu bringen. Mit Hilfe der usurpierten Attribute wachse er über sich hinaus, auch wenn er es dabei bisher nur zur skurrilen Figur eines „Prothesengottes“ gebracht habe.

Mit dem Menschen wandeln sich aber auch Welt und Zeit. Mit der *conditio humana* ändert sich die *conditio mundana* und in beiden die Zeit, die als die Zeit der sich Zug um Zug realisierenden Utopien bestimmt werden muss. Zur Vollständigkeit dieser Bestimmung gehört aber auch die Berücksichtigung der eklatanten Rückschlägigkeit, die mit der beschriebenen Entwicklung einhergeht. Wie ein drohendes Menekel zeigt sie sich bereits beim ersten Einsatz der Atomenergie in

---

<sup>9</sup> Sigmund FREUD, Das Unbehagen in der Kultur, in: DERS., Kulturtheoretische Schriften (Frankfurt a. M. 1974) 221f.



Gestalt der beiden Atombombenabwürfe auf japanische Städte (1945) mit ihren verheerenden Folgen. Indessen schlug aber auch der terroristische Angriff auf Manhattan (11. September 2001) in dieselbe Kerbe. In beiden Fällen zeigte die utopische Zeit ihr verhängnisvolles Gesicht, so dass sie – doppelsinnig – als die utopisch-rückschlägige Epoche der Menschheitsgeschichte bestimmt werden muss.

## 5. Der Augenblick

„O Gott! – Welch ein Augenblick!“ ruft Leonore, als sie in BEETHOVENS „Fidelio“ dem geretteten Florestan die Fesseln abnimmt. Unwillkürlich parodiert sie damit den „Augenblick“, in dem der Tyrann das Vorgefühl der geplanten „Rache“ auskostet. Gerettet aber wurden die Wiedervereinten durch die in Form des Trompetensignals „in die Gräber“ dringende Stimme (Joh 5,28), die den schon dem Tod Verfallenen das Leben verheisst<sup>10</sup>. Für die Weltgeschichte ereignete sich dieser Augenblick einer realisierten Utopie im Herbst 1989, als mit dem Fall des Eisernen Vorhangs für Millionen die Stunde der Freiheit schlug und den Deutschen in der Folge das Himmels Geschenk der Wiedervereinigung in den Schoss fiel. Von einer realisierten Utopie muss aus zwei Gründen gesprochen werden. Einmal, weil die daraufhin wirkenden Faktoren in keinem Verhältnis zu der in ihren Spätfolgen noch immer nicht abzusehenden Wirkung stehen und weil sich dieser welthistorische Umbruch unblutig vollzog und daher als „sanfte Revolution“ in die Geschichte der Menschheit einging. Sodann, weil sich daraus die Hoffnung auf die Realisierung der grössten aller Menschheitsutopien entwickelte, des Traums vom ewigen Frieden.

Denn die Logik des Geschehens veranlasste die jahrhundertlang in blutige Raub- und Zerstörungskriege verstrickten Völker des Kontinents zu dem Entschluss, gegen den Sog ihrer Vergangenheit das gemeinsame Haus Europa zu errichten und damit über den Gräbern von

---

<sup>10</sup> Anspielung auf die Fidelio-Aufführung unter Udo ZIMMERMANN in der Berliner Oper am Tag der Sitzung der Klasse VII der Europäischen Akademie für Wissenschaft und Kunst (28. Februar 2002) mit Helmut KOHL zur „geistig-religiösen Bedeutung der Wende von 1989 und der Wiedervereinigung Deutschlands“.

Millionen von Erschossenen, Zerrissenen, Erstickten und Verhungerten eine Zitadelle des Friedens entstehen zu lassen, die sich mit der Hoffnung verband, dass ihr Beispiel Schule machen und auf die friedliche Beilegung der Konflikte in aller Welt hinwirken werde. Die Woge dieses Hoffens brach sich dann aber an der Rückschlägigkeit der Epoche, als der terroristische Anschlag vom 11. September 2001 mit der Gewalt einer negativen Utopie die Welt mit einem ungeahnten Gefahrenpotential konfrontierte. Die amerikanischen Fehlreaktionen in Gestalt des Afghanistan- und Irakkriegs brachten zwar die Beseitigung der dortigen Gewaltregime; doch erlitt die Hoffnung auf ein friedliches drittes Jahrtausend und damit die Sache des Friedens einen Rückschlag von noch unabsehbaren Folgen. So wäre aller Grund für eine pessimistische, zumindest aber resignative Zeitdiagnose gegeben, wenn nicht die Stimme der Religion ein gewichtiges Wort mitzusprechen hätte.

## 6. Das Gegenmodell

Um dieses hörbar zu machen, muss dem „systematischen“ Modell Joachims ein „biographisches“ gegenübergestellt werden. Es hat seine Wurzeln in der stadienhaften Entfaltung des paulinischen Einwohnungsgedankens in der griechischen und lateinischen Patristik, die zu zwei konkurrierenden Vorstellungen führten<sup>11</sup>: zum Gedanken der mystischen Wiederholung der Jesusvita im Herzen des Glaubenden und, in geschichtstheologischer Extrapolation, zu der des lebensgeschichtlichen Fortlebens Christi im Gang der Zeiten. Schon die Paulusschule weiss darum, dass sich die Passion Christi in der Geschichte fortsetzt (Kol 1,24). Für PASCAL durchzieht das Leiden Jesu die Weltgeschichte von ihrem Anfang bis zum Ende:

„Bis ans Ende der Welt dauert die Agonie Jesu; so lange darf man nicht schlafen“,

---

<sup>11</sup> Hugo RAHNER, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: ZKTh 59 (1935) 333–418; Henri DE LUBAC, Glauben aus der Liebe (Einsiedeln 1970) 180–183.

heisst es in seiner Meditation über das „Mysterium Jesu“<sup>12</sup>. Von derselben Vorstellung ergriffen, verfolgt BOSSUET den Gedanken bis in die Nacht von Golgota hinein, in der

„Jesus Christus stirbt, ohne Dankbarkeit bei denen zu finden, die er zu Dank verpflichtet hatte, ohne Treue bei seinen Freunden, ohne Gerechtigkeit bei seinen Richtern“<sup>13</sup>.

Und er stirbt, „verlassen von Gott und den Menschen“. Deshalb ist das einzige Zeichen der Auserwählung, das den Nachfolgern Christi gegeben ist, das Kreuz, so dass der Versuch, einen Sinn in der politischen Weltgeschichte ausfindig zu machen, wie ein Sturz in den Abgrund der Sinnlosigkeit wirkt<sup>14</sup>. Auch für John Henry NEWMAN liegt die Sache Christi „wie im Todeskampf“, obwohl für ihn das Kommen Christi nie deutlicher und seine Nähe nie spürbarer waren „als jetzt“<sup>15</sup>. Es war Gertrud VON LE FORT vorbehalten, diesen Ansatz zu seiner Vollgestalt zu entfalten und ihn bis zu seinem Aufgang in der Menschwerdung, seiner Peripetie in der Auferstehung und seinem Erfüllungsziel in der Wiederkunft zu verfolgen. Ihrem mystischen Geschichtsverständnis zufolge gibt es Epochen, die im Frühlicht der Menschwerdung, im Dunkel von Getsemani und in der Nacht von Golgota stehen, während sich in anderen der Morgen der Auferstehung und der Feuerhimmel des Endgerichts ankündigen<sup>16</sup>. Aber führt der Versuch, diese dichterisch-visionäre Sicht denkerisch nachzuvollziehen, nicht neuerdings in das Dunkel der Sinnlosigkeit?

Gegen diese naheliegende Vermutung spricht die Tatsache, dass zwei Werke der Dichterin, darunter die von Francis POULENC zu einer

---

<sup>12</sup> Ewald WASMUTH, *Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre* (Regensburg 1962) 300.

<sup>13</sup> LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (oben Anm. 1) 134.

<sup>14</sup> Ebd. 135.

<sup>15</sup> Gottlieb SÖHNGEN, *Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denker-gestalt* (Bonn 1946) 71.

<sup>16</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln 1963) 123; ferner Eugen BISER, *Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts* (Regensburg 1980) 147–159 und die Ausführungen in DERS., *Einweisung ins Christentum* (oben Anm. 2) 297–303.

Oper umgestaltete Novelle „Die Letzte am Schafott“ und die Erzählung „Die Abberufung der Jungfrau von Barby“, in existentieller Betroffenheit durch das Zeitgeschehen entstanden. Die Revolutionsnovelle im Vorgefühl der „Todesangst einer ganzen zu Ende gehenden Epoche“, die sich unter der nationalsozialistischen und sowjetischen Gewaltherrschaft als das „Zeitalter der Angst“ (AUDEN) erweisen sollte und für die Dichterin auf eine spirituelle Deutung drängte<sup>17</sup>. Die Schilderung der vom reformatorischen Bildersturm in tödliche Mitleidenschaft gezogenen Mystikerin von Barby erfolgte unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Invektiven gegen die systemfremde Literatur und Kunst<sup>18</sup>. Auf dieser Erzählung liegt insofern ein besonderer Akzent, als sie sich von ihrem Ansatz her mit dem Verlust der Attribute berührt, den das traditionelle Gottesbild, wie Hans JONAS mit eindringlicher Stimme betonte, durch das Schweigen Gottes zu Auschwitz erfuhr, vor allem aber dadurch, dass sie mit ihrer Zentralaussage bereits die christliche Antwort darauf vorwegnimmt<sup>19</sup>. Sie ergibt sich daraus, dass Jesus in seiner scheinbar unerhört gebliebenen Kreuzesnot denselben Verlust des durch Allmacht und Barmherzigkeit bestimmten Gottesbildes erlitt und dadurch die Leidensgemeinschaft mit allen gewaltsam zum Schweigen Gebrachten (HORKHEIMER) einging<sup>20</sup>. In der Le Fortschen Erzählung geht die ihres Gottesbildes beraubte Mystikerin denselben Weg in den Abgrund der Gottverlassenheit, doch so, dass sie sterbend selbst zu deren leibhafter Verkörperung wird. Nur tangential berührt sie damit den Kern der christlichen Antwort: die Auferstehung. Um so mehr berührt sie damit die Krise, die der Auferstehungsglaube im Schwerefeld der Aufklärung erlitt. Zwar lebt er formal noch fort; doch fehlt ihm die

---

<sup>17</sup> Gertrud VON LE FORT, *Aufzeichnungen und Erinnerungen* (Einsiedeln / Zürich / Köln 1951) 83.

<sup>18</sup> Dazu der an ihre Schweizer Freunde gerichtete Vortrag der Dichterin: Gertrud VON LE FORT, *Unser Weg durch die Nacht. Worte an meine Schweizer Freunde* (Wiesbaden 1950).

<sup>19</sup> Hans JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (= Suhrkamp-Taschenbuch 1516) (Frankfurt 1984); dazu Eugen BISER, *Die Antwort Jesu auf die Gottesfrage nach Auschwitz*, in: Manfred GÖRG / Michael LANGER (Hrsg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz* (Regensburg 1977) 115–124.

<sup>20</sup> Max HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende* (Frankfurt a. M. 1967) 152.

von der Aufklärung in Abrede gestellte Denkbarkeit. Denn seine Voraussetzung, ein göttlicher Eingriff ins Weltgeschehen, ist nach David Friedrich STRAUSS durch das nur mit der Interaktion endlicher Faktoren rechnende Geschichtsbild der Neuzeit ausgeschlossen<sup>21</sup>.

## 7. Der Lichtblick

Einem alten Grundsatz – *ab esse ad posse valet illatio* – zufolge wird aber der Horizont des Möglichen durch zunächst unmöglich erscheinende Faktoren aufgesprengt. Demzufolge wäre das Strausssche Verdikt widerlegt, wenn sich ein göttlicher Eingriff in die Geschichte nachweisen liesse. Nach jüdischem Glauben ereignete sich dies beim Auszug aus Ägypten. Nach christlichem Verständnis gilt dasselbe von der Auferstehung Jesu. Wie aber verhält sich dies mit der Neuzeit, in der es, so LESSING, „keine Wunder mehr gibt“<sup>22</sup>. Gegen die zu erwartende Fehlanzeige erhob die Geschichte mit der ihr eigenen unwiderleglichen Beweiskraft Einspruch, als sich im freiheitlichen Aufbruch von 1989 und der deutschen Wiedervereinigung das ereignete, was angesichts der bestehenden Kräfteverhältnisse, der politischen Tendenzen und der allgemeinen Einschätzung als unmöglich erschien: der Fall des Eisernen Vorhangs, die Selbstauflösung des Warschauer Paktes und die Wiedervereinigung des durch seine Hauptschuld an Krieg und Völkermord belasteten Deutschlands, und als diese, in ihren Folgen noch immer nicht abzuschätzende Zäsur in der europäischen Geschichte, ohne Blutvergiessen und damit als „sanfte Revolution“ zustandekam<sup>23</sup>.

Da die darauf hinwirkenden Faktoren, angefangen von den Friedensgebeten und Freiheitsdemonstrationen bis hin zu dem eminenten Beitrag, den KOHL, GORBATSCHOW und BUSH zum Zustandekommen der Wende leisteten, nicht von ferne hinreichen, die Tiefen- und Fernwirkung des Umbruchs zu erklären, bleibt nur ein Erklärungsverzicht

---

<sup>21</sup> Dazu die Ausführungen meiner Programmschrift: Eugen BISER, Glaubenserweckung. Das Christentum an der Jahrtausendwende (Düsseldorf 2000) 41. 78–82.

<sup>22</sup> Gotthold Ephraim LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777).

<sup>23</sup> Dazu der Abschnitt „Fehlten Tote?“, in: Eugen BISER, Hat der Glaube eine Zukunft? (Düsseldorf 1994) 85–96.

oder die Annahme der Einwirkung einer transzendenten Geschichtsmacht, also eines „göttlichen Eingriffs“. Doch zeigt der Rückblick auf das Ereignis der Auferstehung, dass dieser gerade nicht faktizistisch gedacht werden darf, da er dann den innerweltlichen Faktoren gleichgestellt und damit widersinnig aufgefasst würde. Vielmehr zeigt das Paradigma der Auferstehung, dass der Gekreuzigte dadurch dem Tod entrissen wurde, dass ihn – der scheinbar schweigende – Gott in ein genealogisches Verhältnis zu sich aufnahm, so dass Paulus die Auferstehung Jesu mit seiner Einsetzung in die Gottessohnschaft gleichsetzen konnte (Röm 1,4). Denn Gott verhält sich zur Geschichte, anders als zur Welt, nicht schöpferisch, sondern väterlich-zeugend; er ist, mit Martin DEUTINGER gesprochen, nicht ihr *Creator*, sondern ihr *Genitor*<sup>24</sup>. Das ist, theologisch gesehen, in der Redewendung von der „sanften Revolution“ schon immer mitgesagt.

## 8. Das Verstummen

Mitgesagt, aber von denen nicht zur Sprache gebracht, die zur Beachtung der „Zeichen der Zeit“ aufgerufen und zu deren Deutung berufen sind. Denn die damit angesprochenen Philosophen, die durch den freiheitlichen Aufbruch zu einer Neubesinnung auf das „Wesen der Freiheit“ (SCHELLING) aufgefordert waren, verfielen ebenso wie die Theologen in ein betretenes Schweigen. Doch in deren Fall war die Sprachlosigkeit noch ungleich gravierender, da das Zeitgeschehen die Denkbare der Auferstehung Jesu gegen das Verdikt der Aufklärung erwiesen und damit die Grundlage für die Erneuerung des an den Rand des Glaubensbewusstseins gedrängten Osterglaubens geschaffen hatte<sup>25</sup>. Daher hätte die Theologie auf den Aufbruch nicht sinnvoller als mit dem konzentrierten Versuch antworten können, die Auferstehung Jesu

---

<sup>24</sup> Dazu die Ausführungen in: Eugen BISER, Einweisung ins Christentum (oben Anm. 2) 49–59; Knut WALF (Hrsg.), Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins (Luzern 2000) 72.

<sup>25</sup> Dazu Eugen BISER, Zukunft – Wird das Christentum noch Prägekraft entfalten?, in: Udo HAHN (Hrsg.): Herausforderung für Religion und Gesellschaft (= Gütersloher Taschenbuch 1140) (Gütersloh 1999) 110–126.

wieder als die leuchtende Mitte des Christenglaubens herauszustellen und von ihr her die gesamte Glaubenswelt neu zu erschliessen. Statt dessen verfiel sie einer Krise, die sich, ebenso drastisch wie signifikant, in der Tatsache äussert, dass sie sich der „Dunkelseite“ Gottes zuwendet und auf seinen „Zorn“ als das angeblich zeitgemässe Attribut abhebt<sup>26</sup>. Ebenso scheint das grosse Zeitzeichen der Kunst die Sprache verschlagen zu haben. Symptomatisch ist dafür die Tatsache, dass der Fall der Berliner Mauer mit BEETHOVENS Neunter Symphonie gefeiert wurde, deren Schlusschor von Leonhard BERNSTEIN instinktsicher in „Freiheit, schöner Götterfunken“ und damit in die von SCHILLER vorgesehene Urfassung zurückübersetzt wurde. So verständlich das als Reaktion des Augenblicks auch immer war, so unbegreiflich ist es, dass es dabei, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bis zur Stunde blieb.

Wenn es aber nach HORKHEIMER die vorzüglichste Aufgabe der Philosophie ist, den durch die terroristische Gewalt zum Schweigen gebrachten Opfern eine Stimme zu verleihen, dann ist es zweifellos auch die vordringlichste Aufgabe der Theologie, ihren Anachronismus zu überwinden und sich, wie es ihr durch das eingangs intonierte Herrenwort (Mt 16,2f) aufgegeben ist, in ein synchrones Verhältnis mit dem Zeitgeschehen zu versetzen und das, was ihr mit der wieder denkbar gewordenen Auferstehung Jesu nahe gelegt wurde, mit allen Mitteln der Interpretation und Artikulation zur Sprache zu bringen. Da aber die theologische Reflexion nichts ans Licht zu heben vermag, was nicht von der ganzen Glaubensgemeinschaft getragen wird, ist damit eine Interaktion angesagt, bei der die Glaubenden das ihnen von der Theologie Zugesprochene aufgreifen müssten, um es, bestätigt und befeuert durch ihre Rezeption, als Impuls an die Theologie zurückzugeben. Damit käme jenes Hineinwachsen in das Vollalter Christi in Gang, das der Epheserbrief als letztes Ziel aller christlicher und kirchlicher Kooperation begreift (Eph 4,13). Dem Gedanken des Hineinwachsens kann ein Hinweis auf die dreifache Glaubenswende entnommen werden, die das religiöse Leben der Gegenwart unterschwellig bewegt: die Wende vom Gehorsams- zum Verstehensglauben, die Wende vom Bekenntnis- zum Erfahrungsglauben und die Wende vom Leistungs- zum Vertrauensglau-

---

<sup>26</sup> Dazu das Kapitel „Licht oder Finsternis?“, in: Eugen BISER, Gott im Horizont des Menschen (Limburg 2001) 25–79.

ben<sup>27</sup>. Inzwischen wird diese dreifache Wende von einer vierten übergriffen. Sie steht im Zeichen jener umfassenden Inversion, durch die sich der Geglaupte in das Glaubensgeschehen einmischt und im selben Mass, wie die Glaubenden in ihm zu sich selbst finden, in ihnen zu sich selbst erwacht. So entsteht dann aber das neue, von der Interaktion von Haupt und Gliedern getragene Glaubensbewusstsein, dem die Zukunft des Christentums gehört, weil es allen Orientierung bietet, gerade auch unter den Bedingungen dieser utopisch-dekadenten Zeit.

## 9. Der Sinn der Stunde

Im Rückblick auf den durchschnittlichen Denkweg stellt sich nun aber nochmals – und jetzt unabweislich – die Frage nach der zu treffenden Zeitdeutung und dem Sinn der gegenwärtigen Stunde. Da die mystische Deutung eher die Glaubens- als die Zeitgeschichte betrifft und die marxistische durch den freiheitlichen Aufbruch widerlegt wurde, muss die Antwort im kritischen Rückbezug auf HEGEL gesucht werden. Während er seine Zeitdeutung unter dem Eindruck der Französischen Revolution (1789) entwickelte und die Zeitgeschichte als das sich innerweltlich ereignende Weltgericht begriff, das der Menschheit zu einem progressiven Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit verhalf, muss sich die gesuchte Deutung auf die grosse Emanzipation in Gestalt des freiheitlichen Aufbruchs von 1989 beziehen. Anstatt mit JOACHIM VON FIORE vom einem neuen Zeitalter des Geistes zu reden, oder mit LESSING vom Anbruch der Stunde des „ewigen Evangeliums“ zu träumen, wird man mit dem christlichen Evangelium von einer progressiven Annäherung an das von Jesus verkündete Gottesreich und, im Blick auf das in diesem waltenden Prinzip Liebe, den Sinn der geschichtlichen Stunde in einem Fortschritt im Bewusstsein der Solidarität und Toleranz erblicken dürfen. Denn es ist an der Zeit, dass sich die grosse Wende wiederholt, mit der die Geschichte des Christentums ihren Anfang nahm und die darin bestand, dass es den die Antike durchwaltenden Hass

---

<sup>27</sup> Hans JONAS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (= Bibliothek Suhrkamp 1005) (Frankfurt a. M. 1989, mehrere Nachdrucke).



durch den Geist der Barmherzigkeit überwand und dem in ihr herrschenden Fatalismus die Kraft der Hoffnung entgegensetzte. Denn so viel an einer Neuentdeckung der Freiheit gelegen ist; wichtiger noch ist die Bewahrung der Gegenwart vor dem Absturz in Gewalt und Hass durch Initiativen zu einer Kultur der Solidarität und Liebe.



# Der Begriff des Christentums

von Eugen BISER<sup>1</sup>

Wenn „denken“, wie Martin HEIDEGGER meinte, von „danken“ kommt, kann ein schuldiger Dank kaum besser als durch eine denkerische Gegengabe abgestattet werden – in meinem Fall durch den Versuch, meine Gratulanten in den Begriff des Christentums hineinzunehmen, wie er sich mir in langen Jahren des Suchens und Forschens auskristallisiert hat. Das aber ist gleichbedeutend mit dem Versuch, den theologischen Denkweg nachzuzeichnen, der zu meinem Begriff des Christentums führte.

Dabei kam mir zunächst der von mir 1974–1986 wahrgenommene Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie zustatten, den ich von Anfang an als vorgeschobenen Beobachtungsposten im theologische Vorfeld aufgefasst habe. Ihm verdanke ich die Einsicht in den überraschenden System- und Paradigmenwechsel, der in der zeitgenössischen Philosophie auf den Existentialismus und die philosophische Hermeneutik die kritische Theorie und die analytische Sprachphilosophie und auf diese die philosophische Postmoderne folgen liess, bis sie schliesslich im schwachen Denken Gianni VATTIMOS einen bis dahin nicht erlebten Schwächeanfall erlitt.

Vor allem aber gewann ich dort Einblick in die für meine Glaubenstheorie formbestimmend gewordene glaubensgeschichtliche Wende, die sich in der Folge als die theologische Spitze eines umfassenden Umbruchs, ja einer förmlichen Zeitenwende herausstellte. Stimulierend kam der Aufruhr der damaligen Studentenrevolte hinzu, der aller Welt die sich in sämtlichen Bereichen – angefangen von familiären und schulischen bis hin zu staatlichen und kirchlichen – durchsetzende Autoritätskrise vor Augen führte. Dass davon sogar der göttliche Bereich in Mitleidenschaft gezogen war, hatte der kirchenfromme Philosoph Peter WUST vorgefühlt und in geradezu anklägerischen Worten zum Ausdruck

---

<sup>1</sup> Bisher unveröffentlichte Dankesrede des Autors anlässlich seines 85. Geburtstages vor der Katholischen Akademie von Bayern in München am 10. Januar 2003.

gebracht. Das aber entzog dem auf das Autoritätsmotiv aufbauenden Glaubensbegriff der imperialistischen Vorzeit den Boden, demzufolge der Glaube in einem Akt gehorsamer Unterwerfung unter die autoritative Selbstmitteilung Gottes bestand.

Die rettende Lösung brachte die philosophische Hermeneutik Hans-Georg GADAMERS, die zwei gleich wichtige, aber grundverschiedene Formen von Autorität unterschied: die auf ihrem Besitzstand bestehende machtpolitische und die sich aufopfernde doktrinale, die sich als die Autorität des Lehrers im Akt der Unterweisung aufgibt und dafür mit dem „Wunder des Verstehens“ belohnt wird. Das hiess für die glaubensgeschichtliche Wende, dass sie in erster Linie in einer Wende vom Autoritäts- und Glaubensgehorsam zum Verstehensglauben besteht.

Aufgrund von Denkanstössen Martin BUBERS und Karl RAHNERS wurde mir ausserdem klar, dass sich gleichzeitig eine Wende vom Satz- und Bekenntnisglauben zum Erfahrungsglauben vollzieht. Denn dem Mystiker, dem nach RAHNER die Zukunft des Christentums gehört, geht es um die erlebnishafte Erfahrung dessen, was die Glaubenssätze und Dogmen nach Art von Gefässen umschliessen. Eine Beobachtung Romano GUARDINIS führte überdies zu der Erkenntnis, dass die glaubensgeschichtliche Situation nicht weniger durch eine Wende vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben gekennzeichnet ist. Als übergeordneter Vorgang zeichnete sich schliesslich eine Wende vom Gegenstands- zum Innerlichkeits- und Identitätsglauben ab. Erstmals kommt damit das Motiv der Mitte zum Vorschein, der meine forschende Befragung des Christentums galt und gilt. Denn noch immer steht die Christenheit wie Franz KAFKAS unglücklicher „Mann vom Lande“, der nicht in das geheimnisvoll aufleuchtende Innere des „Gesetzes“ einzutreten wagt, vor der sie ebenso faszinierenden wie zurückschreckenden Fassade des mächtigen Dombaus ihres Glaubens. Sie muss endlich dazu bewogen werden, den Eintritt in das mit seiner Lichter- und Bilderfülle auf sie wartende Innere zu wagen. Denn erst dort, in der Mitte ihres Glaubens, wird sie zum Vollbewusstsein ihrer selbst und ihrer Sendung in dieser Welt der Gewalt und Ängste erwachen.

Zunehmend erkannte ich aber auch, dass mit dieser Glaubenswende ein Umbruch im moralischen Bewusstsein einherging und dass beide Umschwünge in einem signifikanten Wandel der *conditio humana* eingebunden sind. Während sich nach Eric Robertson DODDS in nachhomerischer Zeit der bis in die Gegenwart nachwirkende Umschwung von

der Scham- zur Schuldkultur vollzog, steht das heutige sittliche Bewusstsein im Begriff, vom Sündenbewusstsein in die archaische Schamkultur zurückzufallen<sup>2</sup>. Wie die Nachricht von der angeblichen Geburt des ersten klonierten Menschenkinds der aufgeschreckten Menschheit vor Augen führt, steht der Mensch dieses dramatischsten Augenblicks seiner bisherigen Geschichte aber auch schon im Begriff, Einfluss auf seine eigene Evolution zu nehmen und zum Schöpfer seiner selbst zu werden. Die Wirklichkeit hat Sigmund FREUDs Zielbild von einem mit göttlichen Attributen ausgestatteten „Prothesengott“ eingeholt. Hat die christliche Anthropologie darauf eine Antwort? Oder muss sie erst noch daran erinnert werden, dass ihr Spitzenbegriff in der Erhebung des Menschen zur Gotteskindschaft besteht, die FREUDs Chimäre ins Christliche überhöht?

Der zweite und ebenso wichtige Anstoss auf mein Denken ging von Søren KIERKEGAARD aus, auf den mich der Nietzscheforscher Gerd-Günther GRAU hingewiesen hatte. KIERKEGAARD verdanke ich die Überwindung des Dilemmas, in das die in eine traditionale Christologie von oben und eine progressive Christologie von unten entzweite Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verfallen war. Wie war das Gefälle zwischen dem christologischen Dogma und dem „Freund der Zöllner und Sünder“ zu überbrücken, auf das sich die zweite Variante bezog? Nach KIERKEGAARD konnte die Lösung nur in einer „Christologie von innen“ bestehen, die von der dienenden Selbstübereignung Jesu (Mk 10,45), dessen kommunikativer Selbstfindung (Joh 17,23) und – wesentlicher noch – von seinem genealogischen Gottesverhältnis (Röm 1,4) ausgeht.

Da er sich nach dem Schlüsselsatz KIERKEGAARDS „Der Helfer ist die Hilfe“ in seiner Hilfe selber anbietet und gibt, ist er auch die leibhaftige Verkörperung seiner Botschaft und der personale Inbegriff des von ihm verkündeten Gottesreiches (ORIGENES). Und da er in den Seinen zu sich selbst kommt, wohnt er ihnen als der sie inspirierende Glaube (IGNATIUS VON ANTIOCHIEN), als die sie beseelende Hoffnung (Kol 1,27) und als die sich in ihnen liebende Liebe (AUGUSTINUS) ein.

---

<sup>2</sup> Von dessen biblischem Ursprung in dem Bericht vom Sündenfall aber erklärt BUBER: Sie schämten sich „nicht bloss voreinander, sondern auch miteinander vor Gott“; Martin BUBER, Bilder von Gut und Böse (Köln / Olten 1953) 26.

Deshalb muss im Grund der sein Geheimnis umkreisenden und auslegenden christlichen Wahrheit jene Wahrheit gesucht und ausfindig gemacht werden, die er (nach Joh 14,6) selber ist und die – antlitzhaft verfasst – aus seinem Antlitz hervorleuchtet und ebenso aus seinem Mund und seinen Äusserungen wie aus seiner ganzen Erscheinung spricht.

Das sind die Hinweise darauf, dass Jesus nicht nur als eine Gestalt der Glaubensgeschichte, sondern auch als ein Leitstern der Sozial- und Sprachgeschichte gesehen und gewürdigt werden muss. Denn erst ihm war es gegeben, den ambivalenten, zwischen Faszination und Schrecken oszillierenden Gott der gesamten Religionsgeschichte, angefangen von den religiösen Spuren in den jungsteinzeitlichen Höhlen von Altamira und Lascaux und dem Olymp der ägyptischen, mesopotamischen und hellenistischen Gottheiten bis hin zu dem „grausamen und gütigen“ Gott (BUBER) des Judentums und des Islam, als eine menschliche Selbstprojektion (FEUERBACH) zu entlarven und in die ebenso befreiende wie rettende Eindeutigkeit zu führen.

Søren KIERKEGAARD entnahm das der grossen Einladung an die Bedrückten und Beladenen (Mt 11,28), die mit goldenen Lettern in den Sockel der Christusstatue der Frauenkirche von Kopenhagen eingraviert war. Für das Evangelium ereignete sich diese „Entzauberung“ (WEBER) in der ehrfürchtig-zärtlichen Anrufung „Abba – Vater“, mit der Jesus die Mauer der Unnahbarkeit Gottes durchbrach, mit der er den Abgrund der Gottesferne überbrückte und – paulinisch ausgedrückt – das Herz Gottes erschloss. Damit beseitigte er den aus Angst und Hoffnung gewobenen Schleier, der das traditionelle Gottesbild verhüllte und für allzu viele bis heute verhüllt, und brachte das vor ihm allenfalls geahnte Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein. Damit hob er die verborgenen „Tiefen der Gottheit“ (1 Kor 2,10) ans Licht. Damit beschenkte er die Welt mit seiner bis in deren Abgründe dringenden Wahrheit, während er sich selbst als das grösste Gottesgeschenk erwies (Röm 8,13). Und damit umschrieb er das Zentrum des von ihm erweckten, bezeugten und verkündeten Glaubens.

Wenn irgendwo, liegt hier die von der Christologie von innen gesuchte Mitte des Christentums und die Achse, um die sich die glaubensgeschichtliche Wende und – vermutlich sogar die gegenwärtige Denk- und Zeitenwende – bewegt. Sofern die Glaubenswende auf einen Wandel vom Gegenstands- zum Identitätsglauben hinauslief, zielte aber auch sie auf eine Mitte, auf die sich der Gebetswunsch des Epheserbriefs

„Christus möge in euren Herzen wohnen“ (Eph 3,17) bezieht. Dabei handelt es sich um die mit dem Gedanken von der Einwohnung Christi in den Seinen umschriebene Mitte. Doch was hat diese mit der von Jesus erschlossenen zu tun, und wie lassen sich diese beiden Konzepte miteinander vereinbaren?

Den grossen Vermittler in dieser Frage entdeckte ich in Paulus, der mir bereits als der „antwortende Osterzeuge“ deutlich geworden war. Denn er gibt – in der Sicht der glaubensgeschichtlichen Wende höchst zeitgemäss – Antwort auf die drängende Frage, was sich hinter dem Protokollsatz „Ich habe den Herrn gesehen“, auf den sich die – surrealistisch wirkenden – Ostergeschichten zurückführen lassen, an Erlebniswerten verbirgt. Und er antwortet darauf sogar dreifach: grundsätzlich mit seinem akustischen (Gal 1,15f), visionär mit seinem optischen (2 Kor 4,6) und existentiell mit seinem haptischen Osterzeugnis (Phil 3,12).

Gleichzeitig weiss Paulus, übereinstimmend mit Jesus (Lk 4,19), dass „die Zeit der Gnade und der Tag des Heils“ angebrochen ist (2 Kor 6,2), durchhellt und umfassen vom „Vater der Erbarmungen und Gott allen Trostes“ (2 Kor 1,3). Damit ging die Zeit der Furcht und Heteronomie zu Ende (Röm 8,15), während sich ein neues Gottesverhältnis im Zeichen der Mystik anbahnt, die für Paulus auf zwei Säulen steht: auf der von ihm vielfach gebrauchten Wendung „in Christus“, die nach Alfred WIKENHAUSER die Vorstellung von einer alles umgreifenden Sphäre imaginiert und sich zu der des Haupt und Glieder umfassenden mystischen Leibes verdichtet (1 Kor 12,12; Röm 12,4), und dem trotz seltenerer Bezeugung ebenbürtigen Motiv „Christus in uns“ und damit dem (nach Gal 2,20) identitätsstiftenden Gedanken der Einwohnung Christi im Herzen der Seinen, das sich dieser dadurch aneignet, dass er in diesen „Wirbel“ (Martin BUBER) von Animositäten, Unzucht, Habsucht, Bosheit und Arglist (Mk 7,21–23) seine Liebe ausgiesst (Röm 5,5), so wie er nach dem Kolosserbrief zur Hoffnung (Kol 1,27) und nach IGNATIUS VON ANTIOCHIEN zum Glauben verhilft.

Dieser Synergismus zielt in zwei Richtungen: nach innen, sofern er die Inversion des Prozesses herbeiführt, dem das Christentum seine bisherige Gestalt verdankt. Denn durch die Auferstehung war der Glaubensbote, wie Anton VÖGTLE zeigte, zum Geglauten, der Botschafter zur Botschaft und der Lehrer zur Lehre geworden. Jetzt aber bricht die Stunde an, in der sich der Schrein der vielfältigen Vergegenständli-

chung öffnet, in welcher der Geglaubte wieder zum Glauben verhilft und der zur Botschaft und Lehre Verfestigte wieder zu reden und zu lehren beginnt, wenn sicher auch nicht in der obskuren Form von Neuoffenbarungen, wohl aber in der des „inwendigen Lehrers“, der an das von Jesus Gesagte erinnert und zu seiner Aneignung verhilft (Joh 14,26; 16,13f).

Wenn das in vorkonziliarer Zeit, wie Gottlieb SÖHNGEN beklagte, zu einem „vergessenen Gegenstand“ geworden war, spricht heute alles dafür, dass es der Vergessenheit entrissen und ins Zentrum des Glaubensbewusstseins gerückt wird. Wenn dies geschieht, wird sich zeigen, dass die von manchen vermutete Gottesnacht einem neuen Sonnenaufgang entgegengeht, dass das Zeitalter der Angst demjenigen der Hoffnung weicht und dass der Tag einer neuen Glaubenserweckung anbricht. Im Aufblick zur Sonne des bedingungslos liebenden Gottes wird dann der staunenden Christenheit deutlich werden, dass ihr allzu oft zu einer Kriegserklärung umgefälschter Glaube in Wirklichkeit die grosse Liebeserklärung Gottes an diese zu ihrem Unglück gottvergessene Welt ist und als solche zur Geltung gebracht werden muss.

Damit ist aber auch schon die Gegenrichtung angesprochen, in die der aus seiner Mitte begriffene Glaube tendiert. Dabei stösst er freilich – mit Paulus zu reden – ebenso auf Bollwerke wie auf Sinn- und Hirngespinnste (2 Kor 10,4): auf die Bollwerke einer gegenständlich verfestigten Religiosität und auf die verhängnisvolle Tendenz von Theologen, die freilich nicht ahnen, dass sie damit in die offene Falle NIETZSCHES laufen, wenn sie den im Gefolge des Zweiten Vaticanums wiederentdeckten Gott der Liebe als den einer alles tolerierenden Beliebtheit ausgeben. Das volle Gegenteil trifft zu. Der Gott, der uns, wie Paulus versichert, in seinem Sohn „alles“ schenkte (Röm 8,32), verlangt auch alles: Liebe aus ganzem Herzen, aus ganzer Geistes- und Lebenskraft (Mk 12,29f). Und er verlangt, aktueller noch, dass wir – wie es Max WEBER den von seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ erschütterten Hörern einschärfte – „der Forderung des Tages“ gerecht werden. Worin besteht sie?

In einer von ständig wiederholten Kriegsdrohungen terrorisierten Stunde in erster Linie im Einsatz für den nach der sanften Revolution von 1989 fast schon in Reichweite gekommenen, nun aber aufs neue in Frage gestellten Weltfrieden, konkreter gesagt, im Einsatz für ein neues Friedensbewusstsein, das mit dem gedankenlosen, den Frieden tenden-



ziell an den nächsten Krieg verratenden Begriffspaar „Krieg und Frieden“ bricht und den Frieden als die unabdingbare Forderung der Stunde begreift. Denn der Friedensgedanke steht als höchste aller Menschheitsutopien dem Gottesbegriff so nahe, dass er alternativelos wie dieser gedacht und angestrebt werden muss. Dazu verhilft der Aufruf der Bergpredigt: „Selig die Friedensstifter; sie werden Kinder Gottes heißen“ (Mt 5,9). Wer sich zur Würde und zum Stand der Gotteskindschaft erhoben weiss, ist dadurch beauftragt, sich ganz für die Sache des Friedens zu verwenden. Denn der Friede kommt nach der Ansage der Engel zwar von oben; beginnen aber muss er „auf Erden“, also im Nahverhältnis der so oft durch Feindbilder, Aggressionen und Animositäten entzweiten Menschen. Hier, in den Niederungen des so oft von Zwietracht vergifteten Alltags, muss er beginnen, wenn er als Anruf nach oben dringen und von dort mit seiner Gewährung beantwortet werden soll.

Das ist der Begriff des Christentums, den ich Ihnen als Dank für allen Zuspruch und alle Zuwendung nahebringen wollte. Doch das ist, wie meine Ausführungen verdeutlichen sollten, kein Begriff, der argumentativ umschrieben und definiert werden kann, sondern eine Wirklichkeit, von der man sich (nach Lk 17,20) ergreifen lassen muss.



# **Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend**

## **Wegweisungen in die Zukunft**

von Bischof Kurt KOCH

Wir stehen unmittelbar vor einem Wechsel nicht nur eines Jahres und nicht nur eines Jahrhunderts, sondern eines ganzen Jahrtausends. Wie zumeist beim Wechsel von bisher Vertrautem zu unbekannt Neuem stellen sich Schwellenängste ein. Und in der Nähe von Schwellenereignissen kommt Ungewissheit auf. Dies gilt auch für die Kirche, die an der Schwelle ins unbekannt dritte Jahrtausend zuerst und vor allem nach ihrer eigenen Zukunft fragt. Und wenn sie es nicht von sich aus tut, wird sie gefragt werden – zuweilen nicht ohne zynische Bosheit, zuweilen mit einer gehörigen Portion Mitleid und zuweilen sogar mit grosser Besorgnis. Auf jeden Fall stellt sich die Frage: „Kirche, wohin gehst du?“<sup>1</sup> Eine Antwort auf diese elementare Frage lässt sich kaum finden, ohne zunächst nach den tieferen Wurzeln der kritischen Situation in der gegenwärtigen Kirche zu fragen.

### **1. Kirchenkrise oder Glaubenskrise?**

In der gegenwärtigen Situation der Kirche ist zumeist die Rede von einer tiefgreifenden Kirchenkrise, die sich seit den sechziger Jahren im Slogan „Jesus ja – Kirche nein“ artikuliert. Die Gründe für diese weitverbreitete Kirchenmüdigkeit sind gewiss sehr vielfältig. Zumeist werden sie bei jenen innerkirchlichen Problemen ausfindig zu machen versucht, die so oft die Tagesordnung des kirchlichen Lebens beschäftigen und die auch in der öffentlichen Diskussion verhandelt werden.

---

<sup>1</sup> Kurt KOCH, Kirche: Wohin gehst du? Ein hoffnungsvoller Zwischenruf (Freiburg i. Ü. 1995).

Selbstverständlich können und sollen diese innerkirchlichen Probleme weder verschwiegen noch tabuisiert werden. Aber man würde zu kurz greifen, wollte man die eigentlichen Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, in diesen innerkirchlich-hausgemachten Schwierigkeiten lokalisieren oder gar absorbieren<sup>2</sup>.

Dies lässt sich bereits daran ablesen, dass die evangelisch-reformierten Kirchen, die nicht zusätzlich mit solchen internen Problemen belastet sind wie die römisch-katholische Kirche, gleichermassen, wenn nicht sogar noch stärker von einer elementaren Krise betroffen sind. In diesem Sinn hat der katholische Theologe Johann Baptist METZ in einer Stellungnahme zu den verschiedenen Kirchenvolksbegehren sensibel beobachtet, dass beinahe alle Probleme, die in den Kirchenvolksbegehren angemahnt werden – wie die Fragen des Priesterzölibates und der Frauenordination – in den evangelisch-reformierten Kirchen sich entweder nicht stellen oder – freilich in eigener Weise – „gelöst“ sind, dass sich allein deshalb aber in diesen Kirchen das grundlegendere Problem des Christseins und des Kirchelebens nicht weniger dramatisch stellt<sup>3</sup>. Dieses fundamentale und alle christlichen Konfessionen gleichermassen berührende Problem hat er mit dem Stichwort der „Gotteskrise“ namhaft gemacht. Denn die eigentliche Krise, vor der wir stehen, ist „keineswegs nur am Zustand der Kirchen festzumachen, die Krise ist zur Gotteskrise geworden“<sup>4</sup>. Darin erblickt METZ die „ökumenische Situation“ schlechthin in der heutigen Zeit.

Angesichts dieser Gotteskrise erweist sich die heute viel beredete Kirchenkrise letztlich als ein Oberflächenphänomen, dem man auf den Grund gehen muss. Von daher legt sich der Schluss nahe, dass die wahren Wurzeln der gegenwärtigen Überlebenskrise des christlichen Glaubens und der Kirche viel tiefer liegen, dass mit den Postulaten der Kirchenvolksbegehren allein „die Kirche nicht zu erneuern und zu ver-

---

<sup>2</sup> Vgl. Ludwig MÖDL, Erlösung und Seelsorge. Pastoraltheologische Überlegungen, in: Eduard CHRISTEN / Walter KIRCHSCHLÄGER (Hrsg.), Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext (= Theologische Berichte 23) (Freiburg i. Ü. 2000) 121–145.

<sup>3</sup> Johann Baptist METZ, Der unpassende Gott, in: „Wir sind Kirche“. Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion (Freiburg / Basel / Wien 1995) 200–203.

<sup>4</sup> Johann Baptist METZ, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Diagnosen zur Zeit (Düsseldorf 1994) 76–92, hier 77.

lebendigen ist“ und dass die Erneuerung der Kirche „ohne eine Erneuerung des Glaubens“ nicht zu haben ist<sup>5</sup>. Die eigentliche Glaubenskrise liegt heute im weitgehenden Verblassen des biblisch-christlichen Bildes Gottes als eines in der Geschichte gegenwärtigen und handelnden Gottes. Dieses fundamentale Problem lässt sich in der Kurzformel festmachen: „Religion ja – ein persönlicher Gott nein“. Diese Gotteskrise ist dabei nicht leicht zu diagnostizieren, zumal sie in einer äusserst religionsfreundlichen Atmosphäre stattfindet. Aber sie bringt auf jeden Fall zum Ausdruck, dass man sich einen Gott weithin nicht mehr vorstellen kann, der sich um den einzelnen Menschen kümmert und der überhaupt in der Welt handelt. Dies bedeutet freilich gerade nicht, dass die Menschen heute nicht mehr an Gott glauben würden; aber es scheint sich weithin um einen Gott zu handeln, der in der Geschichte der Menschen nicht als gegenwärtig wahrgenommen wird.

Von daher muss man der Diagnose von Kardinal Joseph RATZINGER zustimmen, dass sich der seit der europäischen Aufklärung aufgekommene Deismus „praktisch im allgemeinen Bewusstsein durchgesetzt“ hat: „Gott mag den Urknall angestossen haben, wenn es ihn schon geben sollte, aber mehr bleibt ihm in der aufgeklärten Welt nicht. Es scheint fast lächerlich sich vorzustellen, dass ihn unsere Taten und Untaten interessieren, so klein sind wir angesichts der Grösse des Universums. Es erscheint mythologisch, ihm Aktionen in der Welt zuzuschreiben“<sup>6</sup>. Ein solch deistisch verstandener Gott aber ist weder zum Fürchten noch zum Lieben. Es fehlt die elementare Leidenschaft an Gott; und darin liegt die tiefste Glaubensnot in der heutigen Zeit.

Diese Diagnose muss freilich noch vertieft werden. Denn die sich hinter der heute offenkundig gewordenen Kirchenkrise verbergende Gotteskrise findet ihre radikalste Zuspitzung in einer Krise des Christusglaubens. Zumal in der heutigen Gesellschaft, die sich durchge-

---

<sup>5</sup> Walter KASPER, Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution, in: Peter REIFENBERG u. a. (Hrsg.), Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend (Würzburg 1998) 273–292, hier 273f.

<sup>6</sup> Joseph Kardinal RATZINGER, Christus und Kirche. Aktuelle Probleme der Theologie – Konsequenzen für die Katechese, in: DERS., Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart (Freiburg / Basel / Wien 1995) 47–55, hier 50.

hend durch Multikulturalität und damit auch Multireligiosität auszeichnet, stellt sich mit besonderem Ernst die Frage, wie der Christusglaube der Kirche angesichts des vielfältigen Religionsangebotes von heute redlich verantwortet werden kann, ohne den Christusglauben zu einer bloss humanistischen Jesulogie herunterzustufen. Kardinal Joseph RATZINGER hat deshalb mit Recht betont, dass der eigentliche Gegensatz, dem wir uns stellen müssen, noch nicht durch die Formel „Jesus ja – Kirche nein“ ausgedrückt wird, sondern eher mit dem Wort umschrieben werden müsste: „Jesus ja – Christus nein“ oder „Jesus ja – Sohn Gottes nein“<sup>7</sup>.

In dieser Formel verschafft sich die durchschnittliche Einstellung des heutigen Menschen Ausdruck, der sich vor allem berühren lässt von allen menschlichen Dimensionen an Jesus von Nazareth, dem aber das Bekenntnis, dieser Jesus sei der eingeborene Sohn Gottes, der als der Auferweckte in der Gestalt und Person des Heiligen Geistes unter uns gegenwärtig ist, und insofern der kirchliche Christusglaube weithin Mühe bereitet. Dieser Glaube steht nämlich quer zur weit verbreiteten Tendenz in der heutigen Welt und teilweise auch in der Kirche, die sich schwer damit tut, in Jesus Christus *die* Offenbarung Gottes schlechthin zu sehen. Man erblickt in Jesus vielmehr nur *eine* Offenbarungsgestalt unter vielen anderen, und zwar in der Annahme, dass das Geheimnis Gottes sich in keiner Offenbarungsgestalt ganz zeigen könne. Die religionspluralistische These, dass sich Gott in der historischen Gestalt Jesu von Nazaret gar nicht habe endgültig, sondern nur für einen bestimmten Kulturkreis, offenbaren können, lässt das Christentum nur noch als „die Europa zugewandte Seite des Antlitzes Gottes“ erscheinen<sup>8</sup>. Deshalb möchte man heute den Christusglauben möglichst klein schreiben, zumal in der Begegnung mit anderen Religionen. Mit dieser religionspluralistischen Bestreitung, dass Jesus Christus der eine und einzige und damit zugleich universale Mittler des Heils für alle Menschen ist, ist freilich der wohl zentralste und fundamentalste Punkt des christlichen

---

<sup>7</sup> Ebd. 47.

<sup>8</sup> Joseph Cardinal RATZINGER, Wahrheit des Christentums?, in: Albert RAFFELT (Hrsg.), Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann (Freiburg / Basel / Wien 2001) 631–642, hier 632.

Glaubens berührt. Denn dabei steht die Identität des Christentums und der christlichen Kirche auf dem Spiel<sup>9</sup>.

In dieser Krise des Christusglaubens dürfte denn auch der massive Rückgang der Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche, vor allem an der Eucharistie, seinen tiefsten Grund haben, da die Feier der Eucharistie mit dem Glauben an den auferweckten und in seinem Geist gegenwärtigen Christus steht oder fällt. Denn ohne diesen Glauben wäre die Eucharistie nichts anderes als „Totenkult“ und ein weiterer Ausdruck „unserer Trauer über die Allmacht des Todes“ in der heutigen Welt<sup>10</sup>.

## 2. Ortsbestimmung der Kirche zwischen Karfreitag und Ostern

„Jesus ja – Kirche nein“, „Religion ja – ein persönlicher Gott nein“, „Jesus ja – Christus nein“: Wenn diese Diagnose einer dreifachen Krise in der heutigen Kirche stimmt, ist auch ein Weg der Therapie gewiesen, der bereits vom Zweiten Vatikanischen Konzil grundgelegt worden ist. Die konziliare Kirchenkonstitution beginnt nicht zufälligerweise mit einem Bekenntnis zu Christus. Denn „Lumen Gentium“ – „Licht der Völker“ – ist gerade nicht die Kirche, sondern Christus. Die Kirche aber muss transparent sein auf Christus hin, damit er in allem den Primat hat oder zurückerhält. Diesen Primat haben bereits die frühchristlichen Theologen mit dem schönen Bild von Sonne und Mond zur Geltung gebracht: Wie der Mond sein ganzes Licht von der Sonne empfängt, um dieses in die Nacht hineinstrahlen zu lassen, so liegt die Grundsendung der Kirche darin, das Licht der Christussonne in die Weltnacht der Menschen hineinstrahlen zu lassen und erleuchtende Hoffnung zu ermöglichen.

Eine derart lunar verstandene Kirche, die sich damit zufrieden gibt, Mond zu sein, und sich selbst nicht stets sonnen will, dürfte die beste Glaubensgegenwehr gegen das heutige Kreisen der Kirche um sich

---

<sup>9</sup> Vgl. Walter KASPER, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi, in: Klaus KRÄMER / Ansgar PAUS (Hrsg.), Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle (Freiburg / Basel / Wien 2000) 146–157.

<sup>10</sup> Joseph Kardinal RATZINGER, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen (Freiburg / Basel / Wien 1991) 70.

selbst und ihre kirchenstrukturell bedingten Schwierigkeiten sein. Denn eine Kirche, die weitgehend mit sich selbst beschäftigt ist, muss ihre Ausstrahlungskraft in der heutigen Welt einbüßen. Dieses konziliare Kirchenbild lässt sich aber kaum wirksam verlebendigen, ohne es zunächst mit den gängigen Einstellungen heutiger Katholiken und Katholikinnen zur gegenwärtigen Situation der Kirche zu konfrontieren. Dabei scheinen heute zwei einander entgegengesetzte Wahrnehmungen der gegenwärtigen kirchlichen Situation zu dominieren:

Die erste Einstellung liegt in einer grossen Sehnsucht nach einer perfekten und deshalb gleichsam österlichen Kirche, in der alles rund läuft, in der es keine Auseinandersetzungen gibt und in der Konflikte ausbleiben. Die emphatischen Vertreter eines solchen *österlich-triumphalistischen* Kirchenverständnisses pflegen sich freilich selten Rechenschaft darüber zu geben, dass eine perfekte Kirche auch eine grausam intolerante und unmenschliche Kirche wäre. Denn in keiner Kirche müsste es derart viele Exkommunikationen und Selbstexkommunikationen geben wie in einer perfekten Kirche. Wer von uns fände mit seinen eigenen Schwächen und Menschlichkeiten in einer perfekten Kirche schon Platz und vor allem Lebensraum zum Atmen? Und wer von uns leistet nicht auch seinen Beitrag dazu, dass unsere Kirche als allzu menschliche in Erscheinung tritt? Verdrängt wird bei dieser Einstellung zur Kirche die von den Kirchenvätern in äusserst realistischer Weise festgestellte Dirnengestalt der Kirche, dergemäss die Kirche nicht nur die Gemeinschaft der Heiligen ist, sondern sich auch als „casta meretrix“, als „keusche Hure“ präsentiert<sup>11</sup>. Und ebenso droht aus dem gläubigen Bewusstsein verdrängt zu werden, dass die Kirche aus der Seitenwunde Christi am Kreuz entsprungen ist und deshalb nicht nur von seiner Auferstehungsgestalt, sondern auch von seiner Todesgestalt bleibend stigmatisiert ist.

Die grosse Gefahr dieses österlich-triumphalistischen Kirchenverständnisses besteht darin, dass von der faktischen Kirche erwartet wird, was eigentlich nur Gott selbst erfüllen kann. Je grösser und illusionärer aber die Erwartungen sind, die die Menschen an die real existierende Kirche heften, desto schmerzlicher werden auch die Frustrationen und

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu Hans Urs von BALTHASAR, *Casta Meretrix*, in: DERS., *Sponsa Verbi* (= Skizzen zur Theologie 2) (Einsiedeln 1961) 203–305.



Enttäuschungen ausfallen und sich im buchstäblichen Sinne als Ende von Täuschungen herausstellen. Diesbezüglich hat die katholische Theologin Eva-Maria FABER sensibel festgestellt, dass die Kritik an der Kirche heute manchmal deshalb so heftig ausfällt, „weil die Erwartungen an das, was Kirche darstellen sollte, übersteigert und kaum an der spezifischen Gestalt der christlichen Heilsordnung orientiert ist“. Denn die Kirche ist und bleibt „die unvollkommene und unansehnliche Kirche der Sünder“<sup>12</sup>. Ein solches Selbstbekenntnis wird zwar heute vielfach von der Kirche und vor allem von ihrer Leitung gefordert. Wo es dann freilich ernst wird damit, will man die Realität der sündigen Kirche so oft nicht mehr gerne wahrhaben. Im Grunde des Herzens möchten eben doch so viele Menschen eine österliche und deshalb perfekte Kirche.

Insofern ist es gerade dieses österlich-triumphalistische Kirchenbild, das auf der anderen Seite ein äusserst *karfreitiglich-depressives* Kirchenverständnis provoziert; und dieses macht die zweite dominierende Einstellung zur heutigen Kirche aus. In der Tat ist in der heutigen Kirche eine schmerzliche Kirchenverdrossenheit oder gar Kirchentrauer weit verbreitet. Diese äussert sich heute allerdings nicht mehr in der aggressiv-kämpferischen Parole der sechziger Jahre, die damals hiess: „Jesus ja – Kirche nein“; sie artikuliert sich vielmehr in der eher resigniert-enttäuschten Parole „Jesus ja – Kirche na ja“. Viele Menschen und selbst Katholiken bekunden in der Tat Mühe mit der Kirche und stehen in Gefahr zu resignieren.

Wie unterschiedlich diese skizzierten Einstellungen zur heutigen Kirche auch sein mögen, so haben doch beide – die österliche wie die karfreitägliche Einstellung – eines gemeinsam: Sie leiden daran, dass die Kirche eine menschliche und deshalb oft genug auch allzu menschliche Kirche ist, die aus Menschen besteht, die von Menschen geleitet wird und in der es deshalb Menschliches und oft genug auch allzu Menschliches gibt. Sie vermögen deshalb die fundamentale Spannung zwischen Grösse und Grenze der Kirche nicht mehr auszuhalten: Während die erste Einstellung der Gefahr erliegt, nur noch die einmalige Grösse der Kirche zu sehen und sie beinahe vergöttlichend zu überhö-

---

<sup>12</sup> Eva-Maria FABER, Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen (Würzburg 1994) 13.

hen, ist die zweite Einstellung der Versuchung ausgesetzt, aufgrund von Enttäuschungen nur noch die Grenze der Kirche wahrzunehmen und sie zu einer Gemeinschaft nach Analogie anderer weltlicher Gemeinschaften zu erniedrigen.

Sollen demgegenüber sowohl die Grösse als auch die Grenze der Kirche wahrgenommen werden, bleibt nur der – gewiss schmale, aber verheissungsvolle – Weg zwischen österlicher Kirchenglorie und karfreitäglicher Kirchendepression. In dieser gläubigen Gratwanderung erschliesst sich aber eine präzise Ortsbestimmung der gegenwärtigen Kirche zwischen Karfreitag und Ostern, und dies heisst: am Karsamstag. In der Tat erleben wir gegenwärtig in unserer Kirche eine elementare Karsamstagsstunde. Deren spezifisches Gesicht liegt dabei darin, dass man die Karfreitagserfahrungen nicht schönfärberisch wegschminken, aber auch den Blick auf österliche Neuaufbrüche in der heutigen Kirche nicht verlieren darf. Sie verhilft vielmehr dazu, im Durchschreiten von Karfreitagserfahrungen und in der österlichen Hoffnung auf neues Leben in der gegenwärtigen Kirche den „Karsamstag als die vielleicht bezeichnendste Kirchenstunde hierzulande wahrzunehmen“<sup>13</sup>.

### 3. Gesamtkulturell bedingte Kirchenkrise

Dieser Karsamstagsstunde in der gegenwärtigen Kirche können wir nur gerecht werden, wenn wir den Mut aufbringen, uns jenen Herausforderungen zu stellen, die der deutsche Katholik Alfred DELP bereits im Jahre 1941 als bohrende Fragen formuliert hat: „Kirche wird immer sein. Aber wird Kirche immer bei uns sein? Wenn wir fragen: Lebt oder stirbt die Kirche?, dann meint das unsere Kirchenstunde. Da helfen uns keine Erwägungen. Da hilft nur die ehrliche Bestandsaufnahme dessen, was ist, und der innere Versuch, damit fertigzuwerden“<sup>14</sup>. In diesen von gläubiger Offenheit zeugenden Worten ist treffend ausgedrückt, vor welchen Herausforderungen wir heute stehen. Selbstver-

---

<sup>13</sup> Gotthard FUCHS, Neue Gnosis – alte Kirche. Eiserne Ration für den geistlichen Aufbruch, in: Albert BIESINGER / Peter BRAUN (Hrsg.), Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation (München 1989) 45–79, hier 67.

<sup>14</sup> Alfred DELP, Gesammelte Schriften 3 (Frankfurt a. M. 1983) 234f.

ständig hat Alfred DELP als gläubiger Christ nie daran gezweifelt, dass die Kirche als ganze nicht scheitern und in der Welt nicht verlorengehen kann. Er war aber zugleich davon überzeugt, dass die Kirche in ihrer jeweiligen Gestalt eine elementar geschichtliche Wirklichkeit ist und deshalb nicht nur Phasen schöner Vitalität und kranker Lebensschwäche durchmacht, sondern dass auch realistisch davon auszugehen ist, dass in der konkreten Kirche immer wieder vieles sterben muss, um neuen Lebensgestalten Platz zu machen.

Auch wenn dieser Sterbeprozess schmerzlich empfunden wird, gilt es doch, sich ihm zu stellen, zumal wir diesen Prozess hierzulande gegenwärtig in einer besonders intensiven Weise erleben müssen, wie beispielsweise die hohe Zahl von Kirchenausritten zeigt, die einem Votum gegen die Kirche mit den Füßen gleichkommt. Dabei handelt es sich freilich um eine Erscheinung, die für die gegenwärtige kirchliche Situation überhaupt charakteristisch ist und die dazu veranlasst, nach den tieferen Ursachen zu fragen. Mit dem Frankfurter Jesuiten-Theologen Medard KEHL ist davon auszugehen, dass die augenblickliche Lebens- und Überlebensfrage der Kirche „im engsten Zusammenhang mit unserer gesamten ‚modernen‘ bzw. ‚postmodernen‘ Kultur und *ihrer* Lebens- und Überlebensfrage“ steht: „Die grossen Kirchen sind massiv in die gegenwärtigen Krisenphänomene unserer neuzeitlichen Kultur hineinverstrickt und teilen darum auf ihre Weise die Problematik dieser Kultur“<sup>15</sup>. In dieser schwierigen Situation müssen wir die Erfahrung Israels und der Alten Kirche machen und neu buchstabieren lernen, dass wir als Volk Gottes in der Welt „Fremdlinge“ sind. Diese Erfahrung, die uns heute kulturell zugemutet wird, gilt es in erster Linie zu bewältigen. Dies setzt die Wiederverlebendigung jener gläubigen Wüstenspiritualität voraus, die für die biblische Botschaft grundlegend ist und die auch in der heutigen Situation der Kirche nichts an Aktualität eingebüsst hat.

Diese Wegweisung legt sich jedenfalls dann nahe, wenn man die Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft

---

<sup>15</sup> Medard KEHL, Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche, in: Günter KOCH / Josef PRETSCHER (Hrsg.), Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen (= Würzburger Domschulreihe) (Würzburg 1994) 40–62, hier 41f. Vgl. auch DERS., Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose (Freiburg / Basel / Wien 1996).

genauer betrachtet. Im allgemeinen Bewusstsein pflegt man diese Situation mit dem Stichwort der „Säkularisierung“ zu bezeichnen. Geht man dieser Diagnose aber auf den Grund, ist die heutige Situation vielmehr als Säkularisierung einer viel früheren Säkularisierung zu verstehen. Denn der Ursprung der heutigen Säkularisierung muss in jener vorherigen Säkularisierung des Reiches Gottes zu einer gesellschaftlichen Wirklichkeit gesehen werden, die im Konstantinischen Zeitalter angesetzt und zur Vergesellschaftung des Christentums, insbesondere des Glaubensbekenntnisses und der Taufe, in dem Sinne geführt hat, dass die Christianisierung des römischen Imperiums unweigerlich auch eine Imperialisierung des Christentums nach sich gezogen hat<sup>16</sup>.

Dieses konstantinische Bündnis zwischen dem christlichen Glauben und der weltlichen Gesellschaft hat zwar Nachwirkungen bis heute. Aber auch den historischen Kirchen steht immer deutlicher jener Prozess bevor, den nach dem Urteil von Kardinal Walter KASPER die Freikirchen vorweggenommen haben, nämlich „die Unabhängigkeit und Freiheit vom Staat und den Abschied von der konstantinischen Epoche der Kirche“<sup>17</sup>. Die Zeichen der Zeit in der heutigen Gesellschaft weisen jedenfalls in die Richtung, dass das konstantinische Bündnis zwischen Kirche und Staat immer mehr aufgelöst wird, so dass der heutige Säkularisierungsschub als Säkularisierung der ersten Säkularisierung und folglich als Endphase des Prozesses der Entimperialisierung des Christentums und der Kirche eingeschätzt werden muss. Damit wird stets offensichtlicher, dass die mit dem konstantinischen Bündnis gegebene Selbstverständlichkeit des Hineinwachsens der Menschen in die Kirche aufgrund ebenso selbstverständlicher Sozialisationsprozesse des Glaubens immer unwirksamer wird. Denn das Strukturganze, das der (nach-) konstantinischen Sozialisationspraxis zugrundeliegt, bricht immer mehr auseinander, und zwar irreversibel; und die gesellschaftlichen Stützen der Volkskirche, die bisher das Christwerden und Kirchesein getragen haben, verschwinden unaufhaltsam. Darin liegt der äusserst labil und

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu die eingehenden Analysen bei Heribert MÜHLEN, *Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft* (Paderborn 1996), bes. 39–160: Kritische soziologisch-theologische Grundlegung.

<sup>17</sup> Walter KASPER, *Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1999*, in: *Catholica* 54 (2000) 81–97, hier 93.

fragil gewordene Status der volkskirchlichen Situation der Kirche in unseren Breitengraden begründet.

#### **4. Glaubensgeschichtliches Vakuum und Facetten einer epochal neuen Kirchengestalt**

Auf der anderen Seite ist aber noch nicht wirklich deutlich geworden, was in der Zukunft an ihre Stelle treten wird und kann. Es scheint vielmehr, dass wir irgendwie an einem toten Punkt angelangt sind und nicht genau wissen, wie es weitergehen kann. Es ist zwar unübersehbar geworden, dass wir an der Schwelle einer epochal neuen Kirchengestalt stehen. Mehr als Umrisse freilich sind noch nicht sichtbar, was aber für die gegenwärtige Phase notwendiger Trauerarbeit im Blick auf vergehende Formen des kirchlichen Lebens nicht erstaunen kann. Hier dürfte es denn auch begründet liegen, dass sich die gegenwärtige Kirche weithin in einem glaubensgeschichtlichen Vakuum bewegt; und hier dürfte auch der tiefste Grund jener pastoralen Ratlosigkeit liegen, die heute weit verbreitet ist und nicht selten dazu neigt, nach Sündenböcken zu suchen, als welche sich Bischöfe offensichtlich besonders gut eignen. Dennoch sind bereits einzelne Facetten einer epochal neuen Kirchengestalt am Horizont sichtbar, die wahrzunehmen wir herausgefordert sind.

##### **a. Tradierungskrise und neue Hinführungswege zum Glauben**

Wir finden uns erstens kirchlich erneut in einer Diaspora-Situation vor, die unfehlbar daran zu erkennen ist, dass der christliche Glaube heute nicht mehr einfach traditionell oder gar automatisch übernommen wird. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass die geschichtlich gewachsenen Vermittlungswege des Glaubens zunehmend schwächer werden oder ganz ausfallen. Dementsprechend stehen die herkömmlicherweise vorzüglichen Lernorte des Glaubens – Familie, Schule und selbst die Katechese und der Religionsunterricht – im Blick auf die Weitergabe des Glaubens weithin im Zeichen einer unübersehbaren Erfolgslosigkeit. Wenn aber die traditionellen Wege der Glaubensvermittlung immer prekärer werden, droht auch der christliche Glaube in der heutigen Gesellschaft in zunehmendem Masse zu verdunsten und, um das

treffende Bild von Kardinal Walter KASPER aufzugreifen, „wegzuschmelzen wie der letzte Schnee vor der erstarkenden Frühjahrs-sonne“<sup>18</sup>.

Wie der Glaube an die kommende Generation weitergegeben werden kann, ist jedenfalls zur Schicksalsfrage für die heutige Kirche geworden<sup>19</sup>. Dabei versteht es sich von selbst, dass die Weitergabe des Glaubens im Sinne einer Neuevangelisierung heute anders erfolgen muss als die erste Evangelisierung. Denn eine zwangsweise oder sonstige politisch verordnete Bekehrung, bei der die Taufe eines Stammesfürsten die Taufe seines ganzen Volkes nach sich gezogen hat, wie sie am Anfang der Christianisierung Europas üblich gewesen ist, ist heute aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen. Unter den pluralistischen Bedingungen der Gegenwart kann das Christentum nicht mehr davon ausgehen, je wieder einmal Volksreligion in dem Sinne zu werden, dass mehr oder weniger alle Glieder der europäischen Gesellschaften flächendeckend praktizierende Christen und Christinnen sein werden. Das Christentum wird in Europa vielmehr immer spürbarer Diasporakirche werden und sein.

In dieser Gestalt aber liegt die Chance begründet, dass die Christen und Christinnen selbst entschiedener beginnen, das Evangelium zu verkünden und zu anderen Menschen von Gott zu reden, und zwar mit einem mutigen und demütigen Selbstbewusstsein. Christliche Mission vollzieht sich heute vor allem auf dem Weg der „Mund-zu-Mund-Propaganda“, und zwar im Sinne jenes verheissungsvollen „Proposer la foi“, das die katholischen Bischöfe in Frankreich angeregt haben, oder im Sinn der sensiblen Wahrnehmung der „Zeit zur Aussaat“, zu der die deutschen Bischöfe ermutigt haben. In dieser Sinnrichtung betont vor allem der Prager Kardinal Miloslav VLK mit Recht, dass die Kirche dem heutigen säkularisierten Menschen, der auf Erfahrbarkeit, auf Sichtbarkeit und Sinnhaftigkeit aus ist, auch eine säkularisierte Antwort geben muss und dass diese säkularisierte Antwort schlicht im Zeugnis

---

<sup>18</sup> Walter KASPER, Die Weitergabe des Glaubens. Schwierigkeit und Notwendigkeit einer zeitgemäßen Glaubensvermittlung, in: DERS., Theologie und Kirche (Mainz 1987) 117–134, hier 117.

<sup>19</sup> Vgl. Kurt KOCH, Das ABC des Glaubens angesichts des heutigen Glaubens-Analphabetismus, in: Joachim MÜLLER (Hrsg.), Das ABC des Glaubens. Den Glauben neu buchstabieren (Freiburg i. Ü. 1999) 104–140.

besteht: „Der moderne säkularisierte Mensch möchte Veranschaulichung, Zeugnis, und für uns ist das eine Aufforderung, dass wir weniger predigen und mehr davon zeugen. Das ist der Weg für die Neuevangelisierung“<sup>20</sup>.

Diese Herausforderung mit den Augen des Glaubens anzunehmen und ihr jene Priorität zu geben, die sie verdient, darin muss man den Anruf des Heiligen Geistes in der gegenwärtig keineswegs leichten Situation der Kirche erblicken. Dieser Herausforderung wird man nur mit der Erkundung von neuen katechumenalen Hinführungswegen zum Christwerden und zum Leben mit den Sakramenten gerecht werden können. Denn auch das Christwerden und Kirchesein muss neu gelernt werden, zumal in einer Gesellschaft wie der heutigen, in der auch die erwachsenen Menschen alles – angefangen vom Autofahren bis zum Altwerden – lernen müssen. In dieser Situation kann man nicht mehr von der stillschweigenden Voraussetzung ausgehen, dass die Menschen heute das Christsein und Kirchesein selbstverständlich können. Es ist vielmehr notwendig, es neu zu lernen. Dazu braucht es viel pastorale Phantasie.

#### **b. Pastoraler Primat der Gottesfrage**

Wenn die gesellschaftlichen Stützen des Christwerdens und Kircheseins immer schwächer werden, wird das Christsein der Zukunft zweitens noch vermehrt mit einer persönlichen Gottesbeziehung der einzelnen Christen und Christinnen stehen oder fallen. Dementsprechend wird das entscheidende Kriterium aller Pastoral darin bestehen, ob sie hilft, eine solche persönliche Gottesbeziehung zu ermöglichen und zu vertiefen. Hier liegt auch der eigentliche Hebel zur Erneuerung der Kirche. Eine wahre Kirchenreform kann es jedenfalls ohne tiefe Einwurzelung aller Glieder der Kirche im Gottesgeheimnis und ohne eine dementsprechende Spiritualität, die die Kirche mystischer werden lässt, nicht geben. Deshalb wird im Mittelpunkt aller Reformbemühungen zuerst und zuletzt weder eine „Kirche von oben“ noch eine „Kirche von

---

<sup>20</sup> Wird Europa heidnisch? Miloslav Kardinal VLK im Gespräch mit Rudolf KUCERA (Augsburg 2000) 186.

unten“ stehen, sondern eine „Kirche von innen“, und zwar oben wie unten. Denn wirklich erneuert wird die Kirche weder von oben noch von unten, sondern allein von innen, und zwar oben wie unten!

Die heutige pastorale Situation zwingt uns insofern, die elementarste Lektion unseres Glaubens neu zu buchstabieren, dass das Christentum in seinem Kern Glaube an Gott und das Leben einer persönlichen Gottesbeziehung ist und dass alles andere daraus folgt. Dass die Kirche folglich keine wichtigere Aufgabe hat, als Gott zu verkünden, dies gilt zumal in der heutigen Gesellschaft, in der die Gottesfrage ganz energisch an unsere Kirchentüre klopft<sup>21</sup>, und zwar mit einem unmissverständlichen Ernst, insofern jener radikalen Gotteskrise, von der unsere Gesellschaft befallen ist, mit einer inhärenten Logik eine ebenso gefährliche Menschenkrise auf dem Fuss folgt. Wenn nämlich gemäss der Überzeugung des christlichen Glaubens der Mensch das Ebenbild Gottes ist, das Gott hütet wie seinen eigenen Augapfel, dann nagt das Verdunsten des Gottesbewusstseins in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit in einer gefährlichen Weise auch an der Würde des menschlichen Lebens. Die Symptome dieser Gefahr sind mit Händen zu greifen. Nimmt man beispielsweise die anthropologische Revolution wahr, die in den rasanten Entwicklungen der Lebenswissenschaften an den Tag tritt, kommt man schnell zur Überzeugung, dass diese Herausforderungen nicht mehr allein ethisch, sondern nur strikt theologisch und damit vom Gottesgeheimnis her zu bewältigen versucht werden können. Bedenkt man ferner, dass die Menschenrechte historisch wirksam geworden sind auf dem Boden der christlichen Glaubensüberzeugung vom Menschen als dem unantastbaren Ebenbild Gottes, stellt sich die besorgte Frage, ob und wie sie weiterhin wirksam bleiben können, wenn sie von diesem christlichen Boden losgelöst werden<sup>22</sup>. Die in

---

<sup>21</sup> Vgl. Kardinal Franz KÖNIG, Die Gottesfrage klopft wieder an unsere Tür. Vorwort zu Carlo M. MARTINI / Umberto ECO, Woran glaubt, wer nicht glaubt? (Wien 1998) 11. Ferner Kurt KOCH, Die Gottesfrage klopft an die ökumenische Türe, in: *Catholica* 54 (2000) 1–13.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Hannes STEIN, Moses und die Offenbarung der Demokratie (Berlin 1998). Ferner Wolfhart PANNENBERG, Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde, in: DERS., Beiträge zur systematischen Theologie 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Göttingen 2000) 191–201.



Amerika heute wieder neu diskutierte Frage, ob die Menschenrechte wirklich universal sind und allen Menschen zukommen, und die in den europäischen Gesellschaften entfachte Euthanasiedebatte belegen den tödlichen Ernst dieser Frage. Wenn wir dieser Herausforderung gerecht werden wollen, dann muss sich das kirchliche Leben und pastorale Handeln heute mit einer neuen Leidenschaft der Gottesfrage stellen und ihr die erste Priorität in den alltäglichen Traktanden einräumen.

Statt diesen Appell ernsthaft aufzunehmen, wird er freilich in der katholischen Kirche heute sehr oft und vorschnell als Ablenkmanöver von notwendigen Kirchenstrukturfragen beargwöhnt und diskriminiert. Von daher ist es ratsam, auf die Stimme eines evangelischen Mitchristen, des Bischofs von Berlin-Brandenburg, Wolfgang HUBER, zu hören, der die entscheidende Herausforderung an die Kirchen in der heutigen säkularisierten Gesellschaft an der gleichen Stelle ortet. In seiner sensiblen Situationsvergewisserung über die evangelische Kirche in der heutigen Zeit – „Kirche in der Zeitenwende“ – erblickt er das elementare Problem darin, dass die Kirchen in Westeuropa mit ihrer starken Konzentration auf Ethik und Diakonie in der Versuchung stehen, auf die gesellschaftliche Säkularisierung mit einem Prozess der Selbstsäkularisierung zu antworten, genauerhin mit einer durchgehenden „Ethisierung der Religion“: „Sie haben den Säkularisierungsprozess in einem Prozess der Selbstsäkularisierung aufgenommen. Die moralischen Forderungen der Religion wurden zum dominierenden Thema; die trans-moralischen Gehalte der Religion, die Begegnung mit dem Heiligen, die Erfahrung der Transzendenz traten in den Hintergrund“<sup>23</sup>. Demgegenüber erblickt Bischof HUBER die wichtigste Herausforderung der heutigen Zeit an die Kirche darin, „den alle Moral überschreitenden Gehalt des christlichen Glaubens in seiner Bedeutung für die Orientierungsprobleme der Gegenwart zu verdeutlichen“<sup>24</sup>. Von daher fordert er die Kirche auf, ihre spezifische religiöse Kompetenz entschieden zur Geltung zu bringen, weil es für die Kirche „vorrangig ist, ihre eigene Botschaft ernst zu nehmen“: „Strukturelle Reformen müssen sich nämlich aus

---

<sup>23</sup> Wolfgang HUBER, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche (Gütersloh 1998) 31.

<sup>24</sup> Ebd. 9f.

einer erneuerten Auftragsgewissheit ergeben; verselbständigte Strukturdebatten dagegen laufen ins Leere“<sup>25</sup>.

Die spezifisch religiöse Kompetenz der Kirchen, die sie heute zur Geltung zu bringen haben, liegt genauerhin in der Gotteserkenntnis, im Engagement für Gerechtigkeit und in der Praxis der Barmherzigkeit<sup>26</sup>. Dies sind die drei entscheidenden Themen, mit denen die Kirche auf die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft antworten muss. Denn in diesen drei Themen liegen die elementaren Lebenskräfte und Lebensäfte einer zukunftsfähigen Gesellschaft verborgen. Für den christlichen Glauben muss es sich dabei aber wiederum von selbst verstehen, dass bei dieser Trias der Gotteserkenntnis der eindeutige Primat zukommt. Denn nur wenn die Kirche die Kostbarkeit jener Wahrheit im Blick hat, die ihr anvertraut ist, kann sie sich gelassen und entschieden zugleich den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute stellen.

### **c. Orientierung an der Wahrheit des Evangeliums**

Diese unmissverständliche Orientierung an der Wahrheit des Glaubens steht freilich in der heutigen kirchlichen Landschaft etwas quer. Denn die alarmierenden Krisenerscheinungen wie die abnehmende Zahl von Gottesdienstbesuchern und die zunehmende Zahl von Kirchenaustritten veranlassen viele in der Pastoral Engagierte, nach ihren Ursachen zu suchen. Dabei wird heute immer stärker die Feststellung getroffen, die Kirche lebe an den Menschen vorbei. Und als Therapie wird vorgeschlagen, die Kirche müsse sich mehr an den Bedürfnissen der Menschen ausrichten, sie müsse sich marktgerechter verhalten und sie müsse ihre Angebote kundenfreundlicher gestalten. Dazu pflegt man gerne Anleihen bei weltlichen Betrieben zu machen, um von der hier entwickelten Betriebsorganisation und dem dabei im Vordergrund ste-

---

<sup>25</sup> Ebd. 39.

<sup>26</sup> Vgl. Paul M. ZULEHNER, Ein Obdach der Seele. Geistliche Übungen – nicht nur für fromme Zeitgenossen (Düsseldorf 1994); DERS., KirchenEnttäuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel (Wien 1997); DERS., Für KirchenliebhaberInnen. Und solche, die es werden wollen (Ostfildern bei Stuttgart 1999).

henden Management zu profitieren und Konsequenzen für die Kirche zu ziehen.

Zweifellos stehen hinter diesen pastoralen Bestrebungen berechnete Anliegen. Sie müssen aber mit der letztlich alles entscheidenden Frage konfrontiert werden, warum denn das Leben Jesu unvermeidlich auf seinen Kreuzestod hingeführt hat. Hätte Jesus allein kundenfreundlich gedacht und bedürfnisorientiert gewirkt, dann hätte am Ende seines Lebens möglicherweise ein theologisches Ehrendoktorat gestanden, sicher aber nicht der gewaltsame Verbrechertod am Kreuz. Wenn Jesus nur nach den Bedürfnissen und Erwartungen der ihm begegnenden Menschen gehandelt hätte, warum nur hat man einen solchen Menschen ans Kreuz geschlagen?

Mit Recht hat Leonardo BOFF einmal im Blick auf das Kreuz Jesu die lapidare Feststellung getroffen: „Kein Prophet von gestern und heute starb eines natürlichen Todes“<sup>27</sup>. Es ist das Kreuz, das auch unsere heute beliebten Vorstellungen von einem „Jesus Christ light“ immer wieder durchkreuzt. Denn Jesus ist ans Kreuz gekommen, weil er sich nicht einfach nach den Bedürfnissen und Plausibilitäten der ihm begegnenden Menschen gerichtet hat, sondern weil er im Dienst einer Botschaft gestanden ist, die er gelegen oder ungelegen und keineswegs bloss gelegentlich ausgerichtet hat. Sein Leben war in erster Linie Botschaftsorientiert. Kundenfreundlich war durchaus die Art und Weise, in der Jesus seine Botschaft an den Mann und an die Frau zu bringen versuchte, vor allem in der Sprache seiner anschaulichen Gleichnisse.

In der Nachfolge Jesu muss auch für die Kirche heute das erste Kriterium ihres Handelns in der Orientierung an der Wahrheit des Evangeliums liegen. Wenn diese feststeht, sind kundenfreundliche Überlegungen, Planungen und Entscheidungen nicht nur angebracht, sondern auch geboten. Denn das Evangelium geht alle Menschen an und ist öffentlich. Deshalb muss es auch auf dem heutigen Marktplatz verkündet werden, wie schon Paulus es getan hat. Auf dem heutigen Markt kann es aber nur fruchtbar werden, wenn es gerade nicht den harten Gesetzen des Marktes unterworfen wird, sondern wenn es diese auch in Frage stellt. Denn das Christentum ist sehr viel mehr als eine Bedürf-

---

<sup>27</sup> Leonardo BOFF, Die befreiende Botschaft. Das Evangelium von Ostern (Freiburg / Basel / Wien 1987) 44.

nisbefriedigungsreligion; und die Kirche ist sehr viel mehr als eine religiöse Bedürfnisbefriedigungsanstalt. Die Kirche befriedigt deshalb, wie Kardinal Carlo M. MARTINI mit Recht einschärft, nicht einfach Bedürfnisse und Erwartungen, sondern „sie feiert Geheimnisse“, und zwar vor allem das öffentliche Geheimnis der Wahrheit des Evangeliums<sup>28</sup>. Was wir folglich heute und für die Zukunft in der Kirche nötig haben, ist eine Neu-Orientierung an der Wahrheit des Evangeliums, und zwar in der Überzeugung, dass die wirkliche Kundenfreundlichkeit in der Orientierung an der unbestechlichen und oft genug unbequemen Wahrheit des Evangeliums liegt.

### **5. Ekklesiologische Strukturprobleme der katholischen Kirche in der Schweiz**

Diese Konzentration auf die Wahrheit des Evangeliums von einem menschenfreundlichen Gott und die sich daraus ergebende Entfaltung einer persönlichen Gottesbeziehung sind begründet in der Taufe auf Tod und Auferstehung Jesu Christi und in ihrer Ratifizierung in der Firmung. Beide Sakramente sind öffentliche Zeichen dafür, dass Menschen ganz Christus zugehörig sind und ihr Leben im Vertrauen auf Christus gestalten. Die grundlegende Aufgabe der kirchlichen Pastoral muss deshalb in der Hilfe an die Menschen bestehen, jenen Bund, den Gott ihnen in der Taufe angeboten und mit ihnen geschlossen hat, anzunehmen und aus ihm ihr Leben zu formen. In diesem Sinne ist das Sakrament der Firmung als Wurzelsakrament der kirchlichen Sendung zu verstehen und zu vertiefen als „Weihe zum allgemeinen Priestertum aller Getauften“<sup>29</sup>.

Die pastoral unerlässliche Vertiefung des Tauf- und Firmbewusstseins meint deshalb nicht einen rein heilsindividualistischen Vorgang. Erlösung in Christus ist vielmehr auch Eingliederung in seinen „Leib“. Von daher gehören die Annahme des Glaubens und die Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche unlösbar zusammen, die berufen ist, den Plan

---

<sup>28</sup> MARTINI / ECO, Woran glaubt, wer nicht glaubt? (oben Anm. 21) 64.

<sup>29</sup> Peter HENRICI, Die Firmung – das Sakrament des Heiligen Geistes, in: IKaZ 27 (1998) 123–130, hier 130.

Gottes mit seiner Welt sichtbar zu machen und als Ort der Versöhnung in der Welt zu leben. Diese Wirklichkeit der Kirche als „Leib Christi“ gilt es neu zu entdecken und zu leben. Deshalb ist es auch an der Zeit, die alte Weisheit des Kirchenschriftstellers TERTULLIAN neu zu buchstabieren: „*Ein* Christ ist kein Christ.“ Im Lichte dieser Weisheit sollen in einem weiteren Gedankengang die bisherigen Perspektiven für eine epochal neue Kirchengestalt auf die spezifische Situation der katholischen Kirche in der Schweiz konkret zugespitzt und dabei jene Herausforderungen namhaft gemacht werden, die sich aufgrund der speziellen ekklesiologischen Strukturprobleme in dieser Kirche stellen.

#### **a. Neubesinnung auf die Gemeinde**

An erster Stelle ergibt sich die dringende Aufgabe einer Neubesinnung auf die christliche Gemeinde. Die heutige Übergangssituation legt es nahe, in frischer Weise danach zu fragen, was denn eigentlich eine Gemeinde zur Gemeinde macht. Hier müssen wir neu ansetzen, zumal wir in unserer pastoralen Situation nicht nur einen beklagenswerten Priestermangel haben, sondern auch einen ebenso grossen Gemeindemangel und einen ihm zugrundeliegenden Gläubigenmangel. Denn angesichts des massiven Rückgangs des Kirchenbesuchs erweist sich auch der Priestermangel als relativ. Alle drei Mangelerscheinungen gilt es in die pastoralen Überlegungen einzubeziehen, wenn wir nicht in einer gefährlichen Weise hinter das Zweite Vatikanische Konzil zurückfallen wollen. Wenn nämlich das Konzil das kirchliche Amt als Dienst an der Gemeinde versteht, dann erweist sich eine Amtsdiskussion ohne Gemeindediskussion sehr bald als vorkonziliär.

In dieser prekären Situation stehen wir aber weithin in der deutschsprachigen Situation der katholischen Kirche in der Schweiz überhaupt: Wir haben eine Dauerdiskussion über das Amt, aber kaum in genügendem Masse eine wirkliche Besinnung auf die Gemeinde. Es wird sogar das Postulat eines völlig neuen Amtsverständnisses lautstark vertreten, ohne nach einem neuen Gemeindeverständnis zu fragen. Ein solches Überspringen des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses von Amt und Gemeinde muss aber schon aus soziologischen Gründen fehlschlagen. Denn die geforderte Amtsflexibilisierung wird, wenn überhaupt, mit einem unbefragten Gemeindebegriff nicht möglich sein. Es macht beispielsweise keinen Sinn, ein vom Neuen Testament her profi-

liertes Amtsverständnis einer staatskirchenrechtlich abgestützten (post-) konstantinischen Kirchgemeindegewalt überstülpen zu wollen. Man muss vielmehr, wenn man beispielsweise die vom Priestermangel bewirkten pastoralen Probleme wirksam angehen will, auch den bei uns herrschenden „Gemeindemangel“ als Problem diagnostizieren und in neuer Weise danach fragen, was eine christliche Gemeinde ist, um von daher nach weiterführenden Auswegen zu suchen.

### **b. Überwindung des vorherrschenden Kongregationalismus**

Als weitere Herausforderung kommt hinzu, dass wir noch vermehrt lernen müssen, über die konkrete Ortsgemeinde hinauszublicken. An dieser Stelle wird der Blick frei auf ein Wurzelproblem, vor dem wir in unserer pastoralen Situation stehen und dem wir uns stellen müssen: Unsere Pastoral ist weitgehend auf Pfarrei und Kirchgemeinde konzentriert. Dies wird durch das bei uns staatskirchenrechtlich abgestützte Prinzip der Gemeindeautonomie auch im kirchlichen Bereich verstärkt. Dieses Prinzip fördert nicht ein ortskirchliches, sondern ein kongregationalistisches Kirchenverständnis, das dazu tendiert, die Kirche vor allem auf der lokalen Ebene anzusiedeln. Demgemäss baut sich die Kirche föderalistisch aus Einzelgemeinden auf, und es wird von den übergeordneten kirchlichen Instanzen nur noch erwartet, dass sie subsidiär leisten, was die Kirchgemeinden selbst nicht leisten können.

Von daher erklärt sich auch die strukturell bedingte Schieflage, die zwischen den Kirchgemeinden und sogenannten Kantonalkirchen einerseits und den übergeordneten kirchlichen Instanzen andererseits besteht. Diese führt zu der eigentümlichen Erscheinung, dass je höher die kirchliche Verantwortungsebene liegt, desto bescheidener sich die zur Verfügung stehenden Möglichkeiten und Kräfte ausnehmen. Im allgemeinen kann als Faustregel gelten: 100 zu 10 zu 1. Dies heisst konkret, dass ein Zehntel des Steueraufkommens auf die kantonale Ebene und ein Prozent auf die gesamtschweizerische Ebene steigt<sup>30</sup>. Hier ist es begründet, dass die katholische Kirche in der Schweiz auf der Ebene der Kirchgemeinden zumeist reich ist, auf der Ebene der Bistümer und noch

---

<sup>30</sup> Alois ODERMATT, Kirchensteuern in der Schweiz. Öffentlich-rechtliche Körperschaften mit pastoraler Bedeutung, in: *Una Sancta* 53 (1998) 257–264, hier 259.

mehr auf der Ebene der Bischofskonferenz hingegen ausgesprochen arm.

An dieser Stelle liegt seit Jahrzehnten ein strukturell bedingter Problemstau in der katholischen Kirche in der Schweiz vor, der nicht länger tabuisiert werden darf. Die Zeit ist vielmehr überreif geworden, diese strukturellen Probleme der katholischen Kirche in der Schweiz entschieden anzugehen. Vor allem müssen wir den inhärenten Kongregationalismus überwinden oder zumindest relativieren, wenn die katholische Kirche in den Bistümern und auf der gesamtschweizerischen Ebene präsenter sein will. Angesichts der kritischen Situation unserer Kirche und angesichts der sich in Gegenwart und Zukunft stellenden Herausforderungen drängt sich mir diese Vision geradezu auf.

### **c. Verlebendigung des konziliaren Kirchenverständnisses**

Bei diesen kritischen Feststellungen geht es mir freilich in erster Linie nicht um die Geldfrage. Diese ist ohnehin nur das deutlichste Symptom eines tieferliegenden pastoral-strukturellen Problems. Denn die strukturelle Einseitigkeit, dass es eigentlich nur eine Kirchgemeindesteuer gibt und dass die übergeordneten kirchlichen Instanzen auf die Finanzierung von unten und auf Fastenopfer- und Kirchenopfergelder angewiesen sind, legt die elementarste Tücke unserer staatskirchenrechtlichen Systeme an den Tag. Diese liegt darin, dass sich die staatskirchenrechtlichen Systeme strukturell nicht an der katholischen Ekklesiologie orientieren, sondern ganz den staatlichen Strukturen in der Schweiz nachgebildet sind. Die staatskirchenrechtlichen Körperschaften sind hinsichtlich Rechtsordnung, Instanzenweg und Behördenorganisation präzise Abbilder der staatlichen Einwohnergemeinden und in diesem Sinn öffentlich-rechtliche Spezialgemeinden.

Dabei fällt freilich sofort ein bemerkenswerter Unterschied zwischen staatlichen und staatskirchenrechtlichen Strukturen auf. Während das politische System der Schweiz auf drei Ebenen abstellt, um überhaupt funktionieren zu können – auf die Ebene der Gemeinden, auf die Ebene der Kantone und auf die Ebene des Bundes –, sind die staatskirchenrechtlichen Systeme auf den Ebenen der Gemeinden und Kantone sehr stark ausgebildet, auf der Ebene der Bistümer freilich nur in einer rudimentären Weise. Um es überspitzt zu formulieren: Das Bistum ist in den staatskirchenrechtlichen Systemen zunächst gleichsam nicht vor-

gesehen, sondern kommt erst sekundär hinzu und steht deshalb zumeist auf relativ schwachen Beinen.

Das strukturelle Hauptproblem der katholischen Kirche in der Deutschschweiz besteht somit in der Existenz von zwei verschiedenen Systemen, die miteinander nicht zur Deckung zu bringen sind. Deshalb reiben sich die staatskirchenrechtlichen Systeme mit dem katholischen Kirchenverständnis und vor allem mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>31</sup>. Dieses versteht unter „Ortskirche“ weder die einzelne Gemeinde noch einen regionalen Verband, sondern das Bistum: Die Kirche verwirklicht sich gemäss katholischer Ekklesiologie in erster Linie im Bistum, verstanden als die um den Bischof versammelte und mit ihm Eucharistie feiernde Ortskirche. Das Konzil geht in der Strukturierung des kirchlichen Lebens zunächst vom Bistum und vom Bischof aus. Demgegenüber gehen die staatskirchenrechtlichen Systeme ganz von der Gemeinde aus und haben dazu geführt, dass die Pastoral weitestgehend auf Pfarrei und Kirchgemeinde konzentriert ist.

Nicht zufälligerweise pflegt sich dieses strukturelle Problem ganz konkret zuzuspitzen beim dornenvollen Problem des Kirchenaustritts. Denn auf der einen Seite kann es gemäss katholischer Glaubensüberzeugung einen Kirchenaustritt gar nicht geben (es sei denn aufgrund von Glaubensabfall oder Häresie); auf der anderen Seite wird aber in der staatskirchenrechtlichen Sicht die Kirchenmitgliedschaft manchmal in einer unbekümmerten Weise mit der Mitgliedschaft in einer Kirchgemeinde geradezu identifiziert. Dieses Problem zeigt, dass die unterschiedlichen Systeme nur funktionieren können, wenn beide Seiten demselben Ziel dienen und zu Kompromissen bereit sind. Deshalb sind wir gemeinsam verpflichtet, Vorsorge dafür zu treffen, dass die kanonischen und staatskirchenrechtlichen Grössen zum Wohl der einen Kirche glaubwürdig zusammenwirken.

#### **d. Kritisch-loyale Partnerschaft von Kirche und Staat**

Trotz dieser gravierenden Probleme dürfen die staatskirchenrechtlichen Systeme auch heute noch als brauchbar und hilfreich beurteilt

---

<sup>31</sup> Vgl. Kurt KOCH, Staatskirchenrechtliche Systeme und katholische Ekklesiologie, in: SKZ 168 (2000) 541–555.



werden. Ich habe denn auch in meinen früheren Stellungnahmen<sup>32</sup> keinen Zweifel daran gelassen, dass ich in ihnen auch einen Segen wahrnehme und dass ich ihn darin erblicke, dass sie mit den ihnen eigenen Prinzipien der Partizipation und der Transparenz, der Subsidiarität und der Dezentralisierung historisch ein wesentliches Identitätsmerkmal des Schweizerischen Katholizismus geworden sind. Die mit diesen Systemen vorhandene demokratische Mitbestimmung des Volkes Gottes bei kirchlichen Angelegenheiten (angefangen von der Mitsprache bei der Bestellung der SeelsorgerInnen über die Pfarrerwahl durch die Kirchgemeinden bis zur Mitentscheidung bei der Verwendung der finanziellen Mittel) gibt vielen engagierten KatholikInnen die Möglichkeit, ihre Mitsorge für das Leben der Kirche wahrzunehmen. Für diese positiven Errungenschaften der staatskirchenrechtlichen Systeme dürfen die Schweizer KatholikInnen auch heute dankbar sein. Doch bei allem Segen, den die staatskirchenrechtlichen Systeme gebracht haben und bringen, sind wir KatholikInnen auch verpflichtet, sensibel auf der Hut zu sein vor den Tücken, die diese Systeme für die katholische Kirche in der Schweiz auch mit sich bringen, und zwar gerade dann, wenn sie allein helvetisch-pragmatisch gehandhabt und theologisch unbewacht gelassen werden.

Die elementarste Tücke erblicke ich darin, dass unsere staatskirchenrechtlichen Systeme die Kirche zu sehr vom Staat abhängig halten. Diese Abhängigkeit aber hat zur Konsequenz, dass über die zukünftige Gestaltung des kirchlichen Lebens letztlich nicht die Kirche, sondern das bürgerliche Volk entscheiden wird. Über diesen grundlegenden Sachverhalt, dass unsere staatskirchenrechtlichen Systeme nur so lange funktionieren werden, als das Volk diese will oder auch nur konzidiert, dürfen wir uns keiner Illusion hingeben. Dies aber hat zur fatalen Folge,

---

<sup>32</sup> Vgl. Kurt KOCH, Kirche in der Spannung zwischen christlichem Glauben und politischer Verantwortung. Marginalien zu einem institutionalisierten Dauerkonflikt, in: DERS., Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Bausteine christlicher Friedensverantwortung der Schweiz (Luzern / Stuttgart 1991) 159–174; DERS., Kirche in der Schweiz: Ein ekklesiologischer Testfall? Versuch einer vergleichenden Pastorekklesiologie, in: DERS., Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft (Zürich 1992) 183–206.

dass, würden in einzelnen Bistumskantonen zukünftige Volksinitiativen zur Trennung von Kirche und Staat angenommen, wir in der strukturellen Gestaltung des kirchlichen Lebens gleichsam am Nullpunkt stehen würden. Und dass wir uns diesbezüglich etwas in der trägen Hoffnung wiegen, dass es in Zeit und Ewigkeit in diesem Rahmen weitergehen wird, macht mir grosse Sorge. Demgegenüber bin ich überzeugt, dass wir schon heute überlegen müssen, welche Gestalt die Kirche der Zukunft aufweisen wird und soll.

Da es ein staatskirchenrechtliches System wie in der Schweiz in der ganzen Weltkirche ohnehin nicht gibt, kann auch die Zukunft der katholischen Kirche in der Schweiz nicht an diesem System hängen. Dies aber bedeutet, dass die Kirche mit ganz verschiedenen Regelungen des Verhältnisses von Kirche und Staat leben kann und dass es ihr ein grosses Anliegen sein muss, diese Regelung noch entschiedener im Sinne einer konsequenten kritisch-loyalen Partnerschaft von Kirche und Staat zu gestalten, und zwar im Vorzeichen der individuellen und korporativen Religionsfreiheit<sup>33</sup>.

#### **e. Kirche im Verhältnis von Staat *und* Gesellschaft**

Die emotionale Atmosphäre, in der diese offenen Fragen behandelt zu werden pflegen, bringt die besondere Mentalitätsslage des schweizerischen Katholizismus ans Tageslicht: Schweizer Katholiken pflegen sich gern im Brustton der Überzeugung für die fortschrittlichsten Mitglieder der römisch-katholischen Weltkirche zu halten, aber sie leben mentalitätsmässig und beziehen ihre Argumente zu einem grossen Teil aus der Geschichte des 19. Jahrhunderts. Dieses paradoxe Verhalten ist ein untrügliches Anzeichen dafür, dass sich nicht wenige Schweizer Katholiken noch heute „zwischen Staatskirchentum und kirchlicher

---

<sup>33</sup> Vgl. Kurt KOCH, Kirche und Staat in kritisch-loyaler Partnerschaft. Systematisch-theologische Überlegungen zu einem institutionalisierten Dauerkonflikt, in: DERS., Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung (Freiburg / Graz 1996) 148–172; DERS., Das Verhältnis von Staat und Kirche im Entwurf der neuen Bundesverfassung, in: DERS., Zeit-Zeichen. Kleine Beiträge zur heutigen Glaubenssituation (Freiburg i. Ü. 1998) 198–215.

Autonomie“ aufhalten, wie Victor CONZEMIUS anlässlich der Feierlichkeiten „150 Jahre Bistum Basel“ sensibel geurteilt hat<sup>34</sup>.

In diesem eigenartigen Schweben „zwischen Staatskirchentum und kirchlicher Autonomie“ liegt es begründet, dass noch heute die öffentlich-rechtliche Stellung der römisch-katholischen Kirche und ihr eigenes Selbstverständnis weitgehend durch ihr Gegenüber zum Staat und in Analogie zum Staat bestimmt zu werden pflegt, was durch die staatskirchenrechtlichen Systeme zusätzlich verfestigt wird. Damit wird aber eine zureichende und dem neuzeitlichen Grundmodell einer tendenziellen und partiellen Trennung von Kirche und Staat gerecht werdende Ortsbestimmung der Kirche in Gegenwart und Zukunft keineswegs gefördert. Denn für eine solche ist es von ausschlaggebender Bedeutung, „dass sie die Dyade von Staat und Kirche hinter sich lässt und ihren Ort im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft wahrnimmt“<sup>35</sup>. Denn auch und gerade die Beziehung von Kirche und Staat lässt sich inskünftig nur adäquat beschreiben im weiteren Kontext der gesamtgesellschaftlichen Lebenswelt, in der die Kirche zunächst angesiedelt ist.

Der entscheidende Referenzrahmen der Kirche der Zukunft wird deshalb in erster Linie nicht der Staat, sondern die Gesellschaft sein müssen. Dies bedeutet, dass sich die katholische Kirche selbst als Teil der gesellschaftlichen Strukturen und als Element in den vielfältigen kulturellen Verständigungsprozessen der heutigen Gesellschaft verstehen und vollziehen muss. Dazu muss sie sich von einer staatsanalogen zu einer intermediär-gesellschaftlichen Institution wandeln und den grundlegenden Unterschied zwischen Staatlichkeit und Öffentlichkeit von Religion und Kirche von Grund auf neu zu buchstabieren lernen. In diesem Sinne besagt die neuzeitliche Erklärung der Religion zur „Privatsache“ des bürgerlichen Subjekts nur, dass sie „nicht mehr verfügte Staatssache“ ist. Damit „befreit sie den Staat von der Kirche und die Kirche vom Staat“ und bildet die „Voraussetzung für den modernen, vernünftigen, toleranten Verfassungsstaat, der seinen Bürgern und Bür-

---

<sup>34</sup> Victor CONZEMIUS, 150 Jahre Diözese Basel. Weg einer Ortskirche aus dem ‚Getto‘ zur Ökumene (= Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 15) (Basel / Stuttgart 1979).

<sup>35</sup> HUBER, Kirche in der Zeitenwende (oben Anm. 23) 269.

gerinnen keine Religion vorschreibt, sondern ihnen Religionsfreiheit garantiert“.

## 6. Neugeburt der Kirche in der Kraft des Geistes

Wenn die Religion als Privatsache im Unterschied zu einer Staatssache, nicht hingegen im Unterschied zu einer gesellschaftlich-öffentlichen Sache auch von der Kirche anerkannt wird, ist damit keineswegs einer Privatisierung der Kirche das Wort geredet. Denn die notwendige Entstaatlichung der Kirche meint gerade nicht ihre Entgesellschaftlichung. Vielmehr ist die Kirche erst recht berufen und verpflichtet, ihren Ort in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit neu zu suchen und zu finden und ihre öffentliche Sendung neu zu definieren.

Diesbezüglich besteht das grosse Problem des Christseins und der Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend darin, dass der christliche Glaube weithin nicht mehr das Ganze, sondern nur noch einen manchmal äusserst schmalen Teilbereich des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens zu durchdringen vermag. Demgegenüber wird das Christsein im dritten Jahrtausend mit dem glaubwürdigen Versuch einer neuen Synthese von Glauben und Leben stehen oder fallen. Denn der christliche Glaube will sich verleblichen. Deshalb tendiert er dazu, die Glaubenden in einem versöhnten Miteinander zu verbinden und auf diesem Weg die weltlichen Lebensbereiche in die neue Schöpfung Gottes einzubeziehen<sup>36</sup>.

Wenn wir uns in gelassener Leidenschaft und leidenschaftlicher Gelassenheit auf dieses Unternehmen des Glaubens einlassen, eröffnet sich eine gute Zukunft für unsere Kirche, deren Morgenröte schon heute anbrechen kann. Im Glauben an das Wirken des Heiligen Geistes auch heute können wir in der gewiss nicht leichten Situation unserer Kirche – freilich schmerzliche – Geburtswehen für eine neue Gestalt der Kirche erblicken. Dabei legt es sich nahe, an Sara und Abraham zu erinnern und diese Geschichte von der alten und unfruchtbaren Frau, die

---

<sup>36</sup> Vgl. Kurt KOCH, An den Rand gedrängt oder belebendes Salz? Zur Situation der Religion in der heutigen Gesellschaft, in: Matthias KRIEG / Martin ROSE (Hrsg.), *Universitas in theologia – theologia in universitate*. Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag (Zürich 1997) 253–272.

sich trotzdem neues und junges Leben erwünscht und es mit Isaak auch erhält (Gen 18), auch auf die heutige Kirche anzuwenden: In der Kraft des Heiligen Geistes kann aus der alten Sara-Kirche eine neue Isaaks-gestalt hervorgehen und schon heute wirksam werden – vorausgesetzt, dass wir genügend Glauben haben, sie wahrzunehmen.

Bei dieser Neugeburt der Kirche, die freilich glaubensgenetisch vorgegeben ist, liegt es an uns allen, gleichsam kirchliche „Geburtshilfe“ zu leisten. Gewirkt werden kann diese neue Gestalt der Kirche aber letztlich nur in der Lebenskraft des Heiligen Geistes. In der Geschichte der Sammlung des Gottesvolkes war es immer der Geist Gottes, „der in der Kirche neue Aufbrüche gewirkt hat, oft völlig überraschend und gegen alle Erwartungen“: „Die Pläne Gottes decken sich nicht mit unseren Plänen. Dem Plan Gottes folgen heisst, seinen Verheissungen trauen und auf menschlich Unvorhersehbares zugehen – im Wissen und in der Sicherheit, gehalten und geführt zu werden“<sup>37</sup>. Diesem Gottesgeist zu trauen und ihm eine neue Gestalt des Christseins und Kirchelebens zuzutrauen, ist in meinen Augen das entscheidende Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde an der Jahrtausendschwelle. Denn „Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit. Schäme dich also nicht, dich zu unserem Herrn zu bekennen“ (2 Tim 1,7f).

---

<sup>37</sup> Gerhard LOHFINK, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes (Freiburg / Basel / Wien 1998) 9.



**Die Vielfalt der Religionen  
als Herausforderung der Vernunft  
im Licht des  
Zweiten Vatikanischen Konzils**

**Gedanken zur Konzilserklärung  
„Nostra aetate“ (1965)**

von Aladár GAJÁRY

Die Vielfalt der Religionen wurde bis vor kurzem von den meisten Christen entweder kaum richtig wahrgenommen oder aber nach dem Schema „Christentum gleich Wahrheit – nichtchristliche Religionen gleich Heidentum“ betrachtet. Heute wissen die Christen um ihre nichtchristlichen Mitmenschen, und das Verhältnis wird – im ganzen gesehen – immer positiver. Man denke nur an den ersten Papstbesuch in einer Synagoge im Frühjahr 1986, an das „Gipfel“-Gebet für den Frieden in Assisi im Herbst desselben Jahres, zu welchem auch führende Vertreter der nichtchristlichen Religionen eingeladen wurden, und an die grosse christlich-jüdische Konferenz in Jerusalem Anfang 1994.

Gerade diese neue Form der friedlichen Koexistenz, ja Partnerschaft kann aber manchen Christen herausfordern und zur Verunsicherung führen. Haben die verschiedenen Religionen, obwohl sie sich alle für die letztlich wahre Religion halten, im Grunde genommen nicht denselben Gott? Ist es letztlich nicht belanglos, in welcher Religion man sich zu Gott bekennt?

Diese und ähnliche Fragen versucht dieser Beitrag zu beantworten, und zwar anknüpfend an die Erklärung „Nostra aetate“ (NA)<sup>1</sup> des Zweiten Vatikanischen Konzils aus dem Jahre 1965 über das Ver-

---

<sup>1</sup> Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas „Nostra aetate“, in: AAS 58 (1966) 740–744 (lateinischer Text), erneut abgedruckt in: LThK<sup>2</sup> 13 (1967) 488–494; leicht verbesserte und genehmigte Fassung der im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgten deutschen Übersetzung ebd. 489–495; kommentierende Einleitung von Johannes OESTERREICHER ebd. 406–478.

hältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, deren Gedanken auch heute noch hochaktuell sind.

## 1. Präzisierungen

Zunächst seien einige Hinweise zum grundsätzlichen Verhältnis von Vielfalt und menschlicher Vernunft erlaubt.

Vielfalt fordert die menschliche Vernunft keineswegs immer heraus. Gelegentlich bewirkt sie in der Vernunft und im Menschen überhaupt recht wenig, wie etwa die Vielfalt der Blumenpracht bei demjenigen, der auf einer Frühlingswiese wandelt, dabei seiner Umgebung jedoch keine Beachtung schenkt. Häufiger ist der andere Fall, wo die Vielfalt den ganzen Menschen und so auch seine Vernunft zwar nicht herausfordert, wohl aber anregt, wie etwa die Vielfalt der Blumen den Freund der Natur. Oft kommt es sogar vor, dass der Mensch von Vielfalt selbst dann angeregt wird, wenn er sich zwar mit *einer* Form der Wirklichkeit weitgehend identifiziert, ihre anderen Formen jedoch auch gern gelten und gedeihen lässt. Als Beispiel hierfür könnte man die Zugehörigkeit zu *einem* Volk nennen, die dieselbe Zugehörigkeit zwar von Menschen anderer Völker selbstverständlich nicht verlangt, diese Menschen jedoch nicht nur achtet, sondern auch als echte Partner anerkennt.

Warum sollte also ausgerechnet die Vielfalt der Religionen eine Herausforderung der Vernunft sein?

Zunächst sei darauf hingewiesen, dass mit „Religionen“ hier nicht etwa die Konfessionen innerhalb des Christentums, sondern die Vielfalt der Hochreligionen und der sogenannten primitiven Religionen gemeint ist, also z. B. Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus oder die verschiedenen Religionen der eingeborenen Völker Afrikas, Australiens und Amerikas.

Warum bedeutet die Vielfalt der Religionen im soeben präzisierten Sinn eine Herausforderung der Vernunft?

Vor der Beantwortung dieser Frage drängt sich noch eine letzte Präzisierung auf. Wir sprechen nur von unserer Epoche, das heisst etwa von den letzten vier Jahrzehnten, und vertreten nicht einmal die Ansicht, dass das genannte Problem – selbst in dieser verhältnismässig kurzen Zeit – für alle Menschen besteht. Auch bei den Christen, über die wir



selbstverständlich an erster Stelle reden, stossen wir auf ein differenziertes Bild: Die Vielfalt der Religionen bedeutet zwar für viele Christen, vor allem für die Gebildeten unter ihnen in der westlichen Hemisphäre, eine Herausforderung ihrer Vernunft, aber selbst bei der soeben genannten Gruppe keineswegs für alle.

## **2. Warum ist die Vielfalt der Religionen eine Herausforderung der Vernunft?**

Nach mehreren Präzisierungen können wir nun versuchen, die bereits eingangs gestellte Frage zu beantworten. Thesenhaft kann folgendermassen geantwortet werden:

Die Vielfalt der Religionen fordert die menschliche Vernunft heraus,

1. weil der Mensch heute über die eigenen religiösen Grenzen hinauszuschauen beginnt, andere Religionen kennen- und zum Teil sogar schätzenlernt und diese nicht mehr aus der Ferne von vornherein als Heidentum ablehnt;
2. weil dem Menschen von heute für dieses neuartige Kennen- und Schätzenlernen von seiten der christlichen Theologie in der Regel wenig überzeugende Hilfe angeboten wird – vor allem im Zusammenhang mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums;
3. weil das genannte Kennen- und Schätzenlernen ausgerechnet in eine Zeit fällt, in welcher zahlreiche, früher als selbstverständlich angesehene Sicherheiten der eigenen Religion gefährdet erscheinen.

Diese drei Ursachen *zusammen* bewirken die heute vielfach vorhandene Situation: Der Mensch meint, alle Religionen hätten schliesslich denselben Gott; die konkrete Form des Glaubens an Gott in der einen oder anderen Religion sei eine Art religiöse Folklore, wobei man das „Kostüm“ relativ leicht wechseln könne. Die zum Teil bedeutenden Unterschiede der Religionen in Fragen der Lehre und Sitte werden dabei oft übersehen oder vernachlässigt. In besonders gelagerten Fällen

kann eine solche Haltung auch zum Indifferentismus oder aber zur allgemeinen Skepsis führen und dadurch letztlich alle Religionen aushöhlen.

Der Verzicht auf feste Verwurzelung in seiner ursprünglichen Religion kann nämlich den Menschen in eine existentielle Situation versetzen, in welcher zwar noch Religionswissenschaft und „Religionstourismus“, jedoch kein Glaubensleben mehr in einer vertrauten, geistig-geistlich tragenden Religionsgemeinschaft möglich ist. Die herausgeforderte Vernunft meint zwar dabei einen Sieg der Aufklärung und der Toleranz errungen zu haben, in Wirklichkeit zerstört sie jedoch, ohne es freilich in jedem Fall zu beabsichtigen, die Grundlagen für ein Leben, das den Menschen letztlich zum Menschen macht: die durch eine Religionsgemeinschaft getragene (und diese dabei mit-aufbauende!) Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf seinen Urgrund und auf seine Urheimat.

### **3. Wegweisende Hilfe des Vaticanum II**

Wir können dem letzten ökumenischen Konzil dankbar sein, dass es die Bedeutung und die Gefahren der soeben geschilderten Situation klar erkannte und Hilfen anbot, mit welchen der gläubige Christ die komplexe Struktur der Herausforderung der Vernunft durch die Vielfalt der Religionen erkennen, diese Herausforderung bestehen und dabei sogar seinen eigenen Glauben vertiefen kann.

Es handelt sich vor allem um die bereits erwähnte Konzilserklärung „Nostra aetate“, eine „Erlärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“.

Man erhebt heutzutage gegen „Rom“ vielfach den Vorwurf, es enge ein, übe nur Kontrolle, unterdrücke die lokalen Initiativen, anstatt das Volk Gottes prophetisch-wegweisend für die Zeichen der Zeit zu sensibilisieren. Es wäre unbegründet und ungerecht, den Schlüsseldokumenten des letzten „römischen“ Konzils, unter ihnen der Erklärung „Nostra aetate“, solches vorzuwerfen. Es wäre richtiger zu fragen, ob die Gläubigen die prophetischen Wegweisungen des Konzils kennen, und wenn ja, diese auch ernst nehmen.

Schon im programmatischen Titel von „Nostra aetate“ („Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religio-

nen“) kommen Neuartigkeit und mutige Wegweisung deutlich zum Ausdruck. Keines der früheren ökumenischen Konzilien behandelte ja speziell das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen – in seltsamem Widerspruch zu ihren stets betonten ökumenischen, das heisst weltumspannenden, die ganze bewohnte Erde betreffenden Charakter, einem Widerspruch, der als solcher früher freilich kaum wahrgenommen wurde. Das zuversichtliche Bejahung ausdrückende Wort „Verhältnis“ (im lateinischen Originaltext noch stärker: „habitus“) stellt schon im Titel neue Weichen: Der frühere kirchliche und theologische Kolonialismus ist beendet; es besteht nunmehr ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen der Kirche und den nichtchristlichen Religionen. Diejenigen, die in den letztgenannten lediglich „Heidentum“ sahen und dieses pauschal ablehnten, werden folglich allmählich umdenken müssen.

Der Mut des Konzils wird in Anbetracht der „kleinen“ Ökumene, das heisst der innerchristlichen ökumenischen Aufgaben, die zur Zeit des Konzils – im wesentlichen nicht anders als heute – einer Lösung harren, noch deutlicher. Sollte man, so die bange Frage schon damals, nicht zunächst die Wiedervereinigung der getrennten Christen vorantreiben und sich erst danach der „grossen“, das heisst der interreligiösen Ökumene zuwenden? Das Konzil entschied sich aber dafür, die Aufgaben an beiden „Fronten“ gleichzeitig anzupacken – offenbar, weil man der Ansicht war, dass ein Aufschub an einer der beiden „Fronten“ nicht zu verantworten sei, und weil man die Ansicht vertrat, dass die „kleine“ und „grosse“ ökumenische Arbeit sich allen Anzeichen nach gegenseitig befruchten könnten.

In Nr. 1 der Erklärung „Nostra aetate“ wird zunächst deutlich gesagt, warum die „grosse“ Ökumene keinen Aufschub duldet. Der Grund ist schlicht und zunächst nicht theologischer Art: Es handelt sich um die durch die moderne Technik ermöglichte beispiellose Zunahme der Beziehungen unter den verschiedenen Völkern und um das mannigfaltige, früher nie dagewesene Bestreben des Menschengeschlechtes, sich zusammenzuschliessen.

In dieser völlig neuen Situation sucht auch die Kirche des Konzils ein neues, eben positives Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen. Dieses neue Verhältnis entspringt einer Aufgabe, die im Grunde genommen so alt ist wie die Kirche selbst, nämlich der Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit unter den Völkern zu fördern.

Diese Aufgabe kann nur dann erfüllt werden, betont weiter das Konzil, wenn zunächst das ins Auge gefasst wird, was den Menschen gemeinsam ist und was sie zur Gemeinschaft untereinander führt. Über das Trennende soll erst danach geredet werden.

Im folgenden nennt die Konzilserklärung einige konkrete, uns von Gott geoffenbarte Momente der menschlichen Gemeinsamkeit – ohne dabei allerdings eine eigentliche Theologie *entwickeln* zu wollen. Theologie wird vielmehr durch Hinweise auf einige unaufgebbare Wahrheiten *angeregt*. Auch die Frage nach der Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Vernunft wird vom Konzil nicht direkt beantwortet. Einige fundamentale Antwortelemente, die wir anschliessend ein wenig zu entfalten suchen, finden sich jedoch in „Nostra aetate“ ganz unverkennbar.

#### **a. Auslegung der Gesamtwirklichkeit**

Die Konzilserklärung betont zunächst, dass alle Völker eine im wahrsten Sinn des Wortes *einzig* Gemeinschaft bilden, weil sie alle *denselben* Ursprung und *dasselbe* Ziel haben. Dieses gemeinsame letzte Woher und dieses gemeinsame letzte Wohin aller Menschen aller Zeiten kann der auf die Offenbarung hörende Glaube beim Namen nennen: Gott ist unser letzter Ursprung und unser letztes Ziel; er vereint in dem fernen, aber konkreten Anfang und in dem ebenfalls fernen, aber konkreten Ziel die unübersehbare menschliche Vielfalt zur letztlich einen Gemeinschaft.

Gottes zusammenhaltende Kraft beschränkt sich jedoch gemäss dem Konzil nicht auf den Ursprung und das Ziel. Gott lässt keinen Menschen allein auf dem Weg zwischen Ursprung und Ziel. Gottes Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und die Ratschlüsse seines Heiles begleiten *jedes* Menschenleben ohne Ausnahme und sind nicht etwa ein Privileg der Christen. Der Grund hierfür ist in Gottes menscheitsumspannendem Heilswillen zu suchen. Er will nämlich, erinnert uns „Nostra aetate“, in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird, *alle* Menschen versammeln.

Eine fester zusammengefügte Gemeinschaft aller Menschen aller Zeiten kann nicht gedacht werden: Gemeinschaft im göttlichen Ursprung, im Empfang der Geschenke der Vorsehung und schliesslich in der letzten Vollendung schmiedet die auf den ersten Blick auseinan-

derstrebende Menschheit auf eine einmalige, nicht verlierbare Weise zusammen.

Freilich ist all das nur dann voll verständlich, wenn man im Bereich der christlichen Offenbarung steht und sie wirklich ernst nimmt. Die Lehre des Konzils will jedoch auch eine mindestens ansatzweise allen zugängliche Interpretation der ganzen menschlichen Wirklichkeit sein und ist zum Teil tatsächlich auch Nichtchristen plausibel, umso mehr, als ihre Interpretation der menschlichen Wirklichkeit mit der unsrigen etliche Analogien aufweist.

Der Bogen, den die christliche Interpretation der Gesamtwirklichkeit bildet (absoluter Anfang – absolutes Ende – dazwischen das pilgernde Leben) besticht zwar durch seine Klarheit, bedeutet aber auf keinen Fall, dass dadurch eine ganze Reihe konkreter und existentieller Fragen des Menschen plötzlich überzeugend beantwortet werden könnten. Das Konzil hat vielmehr den Mut, auch von *ungelösten Rätseln* des menschlichen Daseins zu reden, die heute wie von jeher die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: „Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was ist die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schliesslich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“<sup>2</sup>

Schon die Bezeichnung dieser Fragen als „ungelöste Rätsel“ des menschlichen Daseins wirkt in einem hochoffiziellen kirchlichen Dokument ungewöhnlich, ja sensationell, wenn auch der Gesamtkontext des Konzils zeigt, dass die Offenbarung bereits vor der letzten Vollen- dung eine partielle Antwort auf diese Rätsel zu geben vermag. Das eigentlich Sensationelle besteht in der Behauptung, dass nicht nur das Christentum, sondern auch die anderen Religionen auf die erwähnten Rätsel eine – freilich nur teilweise – Antwort geben können und sollen. Eine intensivere Form der Partnerschaft, ja der Kollegialität zwischen den Religionen kann kaum gedacht werden. Das heisst freilich noch lange nicht, dass das Christentum mit jeder konkreten Antwort anderer Religionen einverstanden ist; sein allfällig fehlendes Einverständnis bedeutet jedoch nicht, dass die Antworten gebende Instanz als solche

---

<sup>2</sup> Nostra aetate 1.

abgelehnt wird. Im Gegenteil: Sie wird, wenn auch in einem noch zu präzisierenden Sinn, als Organ der göttlichen Vorsehung betrachtet.

Wie die soeben vorgelegten Ausführungen zeigen, gehen diese zum Teil über den unmittelbaren Wortsinn des Konzilstextes hinaus – mit anderen Worten: sie interpretieren ihn auch. Diese Interpretation entspricht aber unseres Erachtens durchaus der inneren gedanklichen Dynamik des Konzilstextes und führt ihn konsequent weiter. Fast vier Jahrzehnte nach der feierlichen Verabschiedung von „Nostra aetate“ ist das nicht nur zulässig, sondern auch unerlässlich.

In Nr. 2 will die Konzilserklärung zunächst aufzeigen, worin die bisher erwähnten vielfältigen Formen der Religion letztlich übereinstimmen. Anders gesagt: „Nostra aetate“ versucht hier in aller Kürze wenn auch nicht eine Definition, so doch eine Beschreibung der *Einheit* in der manchmal verwirrenden und irritierenden *Vielfalt der Religionen*. In ihnen *allen* findet sich, so das Konzil, eine gewisse, das heisst je verschiedene, aber doch echte „Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkennung einer höchsten Gottheit und sogar eines Vaters“<sup>3</sup>. Diese Wahrnehmung und diese Anerkennung durchtränken das Leben der Menschen mit einem tiefen religiösen Sinn. Mit dem Fortschreiten der Kultur der verschiedenen Völker, heisst es weiter in der Beschreibung aller Religionen durch „Nostra aetate“, suchen die Religionen mit genaueren Begriffen, in einer immer mehr durchgebildeten Sprache, und, so wird man hinzufügen dürfen, selbstverständlich auch mit stets neuartigen Schöpfungen der Kunst Antwort auf die grossen brennenden Fragen des menschlichen Daseins.

Nach dieser knappen, aber auch nach zahlreichen Nichtchristen sehr zutreffenden und in der Geschichte der Konzilien erstmaligen – und unpolemischen! – Beschreibung *aller* Religionen versucht die Erklärung, das Gesagte zunächst anhand des Hinduismus und Buddhismus, dann etwas ausführlicher anhand des Islams und des Judentums zu konkretisieren. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diesen Einzeldarstellungen nachzugehen; ihre Lektüre ist jedoch sehr empfehlenswert.

---

<sup>3</sup> Nostra aetate 2.

## b. Zum grundsätzlichen Verhältnis

Umso mehr interessieren uns die beiden letzten Abschnitte der Nr. 2 von „Nostra aetate“. Hier wird nämlich das grundsätzliche Verhältnis von Christentum und nichtchristlichen Religionen beschrieben.

Der erste Schritt mutet auf den ersten Blick negativ an, ist es jedoch nur der Formulierung nach. Wenn es heisst, dass die katholische Kirche nichts von alledem ablehnt, was in diesen Religionen wahr und heilig ist, wird hier das erste Mal von einem ökumenischen Konzil Nichtchristen Besitz von Wahrheit und Heiligkeit – in christlichem Sinn – bescheinigt. Allumfassend sei dieser Besitz zwar nicht, auf jede genaue Angabe wird jedoch verzichtet, durch welche man erfahren könnte, wieviel denn von der Gesamtheit noch fehlt: eine solche „Statistik“ ist nämlich dem Konzil völlig fremd. Sein ausdrückliches Desiderat ist hingegen (und auch das ist bei einem Konzil alles andere als selbstverständlich) der aufrichtige Ernst, den es den nichtchristlichen Handlungs- und Lebensweisen gegenüber auch dann verlangt, wenn diese von den christlichen Handlungs- und Lebensweisen abweichen. Demzufolge hat der Christ seit dem Konzil die Pflicht, nicht nur etwa die asketischen Lebensformen der Hindus, sondern auch ihre ihr ganzes Leben durchdringende Überzeugtheit von der Reinkarnation mit aufrichtigem Ernst zu betrachten . . .

Den Grund für das Vorhandensein von echter, wenn auch nicht umfassender Wahrheit und Heiligkeit finden wir dort, wo „Nostra aetate“ einen zentralen Gedanken der griechischen Kirchenväter aufgreift, die sich ihrerseits nicht nur von der Heiligen Schrift, sondern auch von der stoischen Philosophie beeinflussen liessen. Da Gott nach diesen Vätern alle Menschen ohne Ausnahme erleuchtet, sei es von vornherein undenkbar, dass jemand nicht mindestens *einen echten* Strahl des *Lichtes schlechthin* empfangen hätte. Menschen und Religionen ganz ohne Wahrheit und Heiligkeit – ein für das letzte ökumenische Konzil völlig fremder Gedanke! Daraus ergibt sich auch zwingend, was in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils gelehrt wird: Weil alle Menschen, auch diejenigen ohne Religion und ohne ausdrücklichen Glauben an Gott (soweit sie dabei schuldlos sind), jenen Strahl – in der Kirchenkonstitution „Gnade“ genannt – empfangen, können sie das ewi-

ge Heil erlangen<sup>4</sup>. Konkret besteht jener Strahl in der Ermöglichung der Erkenntnis der „hier und jetzt“ notwendigen guten Werke und in der Ermöglichung dieser guten Werke selbst.

Wiederholt war von einem Strahl die Rede – wo findet sich aber die letzte, absolute Lichtquelle? Die Antwort von „Nostra aetate“ beruft sich auf einen Kernsatz der neutestamentlichen Offenbarung, nach welchem Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben schlechthin ist<sup>5</sup>. Weil sie Christus so erkennt, muss die Kirche ihn auch so verkündigen – nicht trotz, sondern wegen ihrer zuvor geschilderten, für viele erstaunlich offenen Einstellung zu den nichtchristlichen Religionen. Die unendliche Fülle des Gottmenschen als Sinngrund eines jeden echten Lichtstrahls: eine grandiose und für den christlichen Glauben völlig konsequente Deutung der gesamten Wirklichkeit!

Wenn also die Vernunft eine vom echten christlichen Glauben erleuchtete Vernunft ist, das heisst, wenn ein Christ über seinen Glauben reflektiert, wird er die Vielfalt der Religionen nicht als Herausforderung der Vernunft, sondern vielmehr als Ansporn empfinden, sich – trotz aller unleugbaren Irrwege und Depravationen auch und gerade im nichtchristlichen Bereich – über die Vielfalt der Gnade Gottes zu freuen und in der Vielfalt die Einheit zu erblicken. Der Christ behält nicht nur seine Identität bei, wenn er mit Nichtchristen in Beziehung tritt; er vollzieht vielmehr sein eigenes Wesen vollgültiger, wenn er sich der „grossen“ Ökumene zuwendet. Wer sich im konfessionellen – etwa im römisch-katholischen – Ghetto einkapselt, weiss wenig vom Reichtum der Gnade Christi. Mehr ahnt davon, wer sich der „kleinen“, innerchristlichen Ökumene öffnet. Am reichsten werden diejenigen beschenkt, die sich auch in das weite Feld der „grossen“ Ökumene hinauswagen, der einzigen, die diesen Namen vollgültig verdient.

Nach alledem ist die Mahnung verständlich, die „Nostra aetate“ im letzten Abschnitt von Nr. 2 an die Gläubigen richtet. Sie sollten die geistlichen und sittlichen Güter sowie die sozial-kulturellen Werte, die sich bei den Nichtchristen finden, nicht nur anerkennen, sondern auch wahren und fördern. Dies soll durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch das Zeugnis des christ-

---

<sup>4</sup> Lumen gentium 16; vgl. Gaudium et spes 19–21; Ad gentes 7.

<sup>5</sup> Joh 14, 6.



lichen Lebens geschehen. Ein wahrhaft grossartiges Programm wird da vom Konzil entworfen und angeregt!

#### 4. Zusammenfassung und Weiterführung

Nun wollen wir die Aussagen von „Nostra aetate“ im Hinblick auf unsere Fragestellung in kurzer Form zusammenfassen und zum Teil auch weiterführen. Dabei wird notwendigerweise auch manches gesagt, was einen über die Lehre des Konzils hinausgehenden Erklärungsversuch darstellt.

Was die Methode von „Nostra aetate“ anbelangt, soll zunächst folgendes hervorgehoben werden: Das Konzil hütet sich davor, die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Vernunft dadurch zu entschärfen, dass das Je-Eigentliche durch allzu harmonisierende Vergleiche verdeckt würde. Die Vielfalt soll Vielfalt bleiben: Der Christ muss den anderen zunächst den sein lassen, der er ist und sein will; der Christ darf den anderen nicht nach eigenem Gutdünken sehen, wie er ihn sehen möchte<sup>6</sup>.

Trotz der Eindeutigkeit der unfrisierten Vielfalt der Religionen befindet sich die durch die Lehre von „Nostra aetate“ erleuchtete Vernunft in der Lage, diese Vielfalt so zu betrachten, dass sie, die Vernunft, intellektuell redlich bleibt und die Glaubenswahrheiten nicht nur bewahrt, sondern diese sogar in einem grösseren Zusammenhang zu sehen vermag.

Dafür ist es vor allem erforderlich, dass der Gott der Offenbarung wirklich ernst genommen wird, wobei ein Vierfaches bedacht werden muss.

1. Der Gott der Offenbarung ist der *in der Tat souveräne Herr, dessen Ratschlüsse unerforschlich und als solche zu akzeptieren sind*, obwohl z. B. die für die geschöpfliche Vernunft willkürlich anmutende Festlegung seiner Menschwerdung an der tatsächlich bestehenden Vielfalt der Religionen mitbeteiligt zu sein scheint. Denn ein anderer Ort

---

<sup>6</sup> Vgl. Hans WALDENFELS, Christentum und Weltreligionen. Zum Buch von Hans Küng, in: NZM 42 (1986) 70.

und ein anderer Zeitpunkt als die tatsächlich gegebenen hätten die Geschichte der Religionen – so lautet der Einwand der Vernunft – anders, womöglich weniger vielfältig und verwirrend, verlaufen lassen können.

2. Der Gott der Offenbarung ist ferner *der souveräne Gott des Heils*, der in Jesus Christus und auf ihn hin das Heil aller Menschen endgültig und unwiderruflich will.

3. Der Gott der Offenbarung ist auch *der souverän Sendende*. Der Auftrag des Gottmenschen heisst, seine Lehre allen Völkern zu verkünden<sup>7</sup>. Der Missionsauftrag erscheint zwar in dem Sinn einleuchtend, dass die „Völker“ nicht nur die weitgehende Schlüssigkeit einer für sie Entscheidendes beinhaltenden Lehre, sondern auch die überzeugende Kraft und die Schönheit dieser Lehre wahrnehmen können und sollen, wodurch ein – mindestens – vollkommeneres Leben, folglich – mindestens – eine Erleichterung im Erreichen des ewigen Zieles des Menschen möglich werden sollte. Die Vernunft steht trotzdem vor einer schwierigen Aufgabe, wenn sie den radikalen (und doch nie restlos erfüllten bzw. erfüllbaren) Missionsauftrag mit dem ebenso radikalen Heilswillen Gottes vereinbaren soll.

4. Der Gott der Offenbarung ist schliesslich *der souveräne Richter*, der allein das letzte Schicksal aller Mitglieder der vielfältigen Menschheitsfamilie kennt. Die menschliche Vernunft ist vor allem dann erstaunt, wenn ihr etwa in Mt 25,31–46 das souveräne Kriterium Gottes genannt wird, nach welchem alle ohne Ausnahme beurteilt werden: das Kriterium der erbarmenden Nächstenliebe, bei welcher der gottmenschliche Richter sich mit dem notleidenden Nächsten identifiziert: „. . . ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben . . .“. Die im gegenwärtigen Äon vorhandene Vielfalt wird in der Vollendung von Jesus Christus, dem souveränen Richter, in einem doppelten Sinn „aufgehoben“: Beispielsweise wird das Moslem-Sein des Moslems für immer aufgehoben, und zwar *im Sinn des Aufbewahrens*, denn es ist undenkbar, dass die Vollendung die Brücken zum irdischen Pilgerdasein (um im Bild zu

---

<sup>7</sup> Mt 28,19.

bleiben: etwa zur Wallfahrt nach Mekka) völlig vernichtet. Das Moslem-Sein wird aber in seinen zahlreichen Besonderheiten (Partikularitäten) als solchen auch aufgehoben *im Sinn der Abschaffung*, denn das alles entscheidende Kriterium vor dem Richterstuhl Christi ist nicht partikulär, sondern universal.

### Der universale Heilswille Gottes

Diese vier Facetten der Souveränität Gottes können die menschliche Vernunft in der Tat irritieren und herausfordern, es sei denn, man stellt – dies scheint mir das theologisch und intellektuell einzig befriedigende Vorgehen – den souveränen, alle Menschen umfassenden Heilswillen Gottes in den eigentlichen Mittelpunkt der Betrachtung.

So wird dann die Vielfalt der Religionen *nicht zu einer indirekten Anklage gegen Gott*, denn er ist ja Gott aller Menschen im wahrsten Sinn des Wortes, Gott sogar der Menschen in der „Religion“ der Religionslosigkeit: ein Gott, der nicht nur Ursprung und Ziel aller Menschen ist, sondern der das Erreichen dieses Zieles, das er selbst ist, für alle wirklich ermöglicht. Eine weitere theologische Frage ist freilich, wie diese Ermöglichung genauer gedacht werden kann – bei sämtlichen Menschen, die ohne Schuld soziologisch nicht zum Christentum gehören. Wie kann bei diesen Menschen ein mindestens rudimentärer Glaube, der doch heilsnotwendig ist, gedacht werden? Man kann da mit Karl RAHNER zu zeigen versuchen, dass „in jeder positiven sittlichen Entscheidung nach dem Spruch des Gewissens, weil von der Gnade getragen, schon ein Offenbarungsglaube implizit enthalten ist, da diese ‚erhebende‘ Gnade schon einen letzten apriorischen Verstehenshorizont (der unbedingten Hoffnung auf Heil in Gott selbst) mit sich bringt, der als (transzendente) Offenbarung bezeichnet werden kann“<sup>8</sup>. Für denjenigen, dem dies zu spekulativ oder gewagt erscheint, hält das Vaticanum

---

<sup>8</sup> Karl RAHNER / Herbert VORGRIMLER / Kuno FÜSSEL, Art. Anonymes Christentum, in: DIES., Kleines Theologisches Wörterbuch (= Herderbücherei 557) (Freiburg / Basel / Wien 1988) 23f, hier 24; vgl. Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, in: DERS., Sämtliche Werke 26 (Zürich / Düsseldorf / Freiburg i. Br. 1999) 137–171 und 296–305; vgl. auch DERS., Wissenschaft und christlicher Glaube, in: DERS., Schriften zur Theologie 15 (Zürich / Einsiedeln / Köln 1983) 139–151.

II, diesmal das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, eine leichtere und zuverlässigere Erklärung bereit: Es verweist einfach auf „die Wege, die Gott allein kennt“<sup>9</sup>.

Wenn wir den Heilswillen Gottes in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, so wird das – bezogen auf die Vielfalt der Religionen – auch *nicht zur Trägheit* und Gleichgültigkeit der Christen führen. *Eine* Religion, eben die christliche, besitzt nämlich nach unaufgebbarer Überzeugung der Christen einen wahren Absolutheitsanspruch, da ihr Herr, Jesus Christus, derjenige ist, in dem Gott das Endliche unbedingt angenommen hat. Deswegen beansprucht das Christentum, die Erfüllung aller anderen Religionen zu sein, wobei freilich Absolutheit nicht von der historisch bedingten und sündigen Kirche *selbst*, sondern von der Gnade *Gottes* gilt. Deswegen ist es auch keineswegs gleichgültig, ob das Gesagte den „Völkern“ verkündet wird oder nicht: Wichtigeres kann ihnen überhaupt nicht gesagt werden. Es wäre eine Missachtung ihrer Würde, ihnen das Entscheidendste vorzuenthalten.

Daneben darf nicht übersehen werden, dass die nichtchristlichen Religionen ohne Zweifel Irrtümer und Verzerrungen enthielten und enthalten. Man denke beispielsweise an die *Sati*, die treue Ehefrau im hinduistischen Indien, die ihrem verstorbenen Mann durch Selbstverbrennung in den Tod folgte, um so im Jenseits mit ihm vereint zu werden. Ob nun der christliche Missionar einzelne „bekehrt“ oder zu allmählichen Veränderungen in einer nichtchristlichen Religion beiträgt oder aber „nur“ präsent ist: immer bewirkt er, dass die Kirche Jesu Christi – und dadurch selbstverständlich Jesus Christus selbst – sichtbar wird – dabei echte, aber anonyme Formen der Gnadenwirksamkeit überschreitend. Dieses Sichtbarwerden Jesu Christi vermag dann Irrtümer und Verzerrungen mindestens allmählich zu beseitigen und das zu erleichtern, worauf es letztlich ankommt (wovon in Mt 25 die Rede ist). Keineswegs darf aber dabei vergessen werden, dass die christliche missionarische Bemühung auch eine vielfältige Bereicherung des Christentums mit sich bringt: nicht nur auf der Ebene der Kultur, sondern auch auf der Ebene der Spiritualität, ja des Glaubens. Ein eigener Beitrag wäre notwendig, eine Antwort auf die in diesem wichtigen Zusammenhang sich ergebenden Fragen zu suchen.

---

<sup>9</sup> Ad gentes 7.

All das zeigt zur Genüge, dass das Christentum eine *universale Wirklichkeitsdeutung*, eine Rückführung jeglicher Vielfalt auf eine letzte Einheit ist. Nichts liegt ihm ferner als ein zum Programm erhobener Partikularismus. Der Christ widmet sich zwar mit allen seinen Kräften der jeweiligen *pars*, der hier und jetzt aufgegebenen Teil-Aufgabe. Diesen geschöpflichen „Ausschnitt“ (Teil) verbindet er jedoch ständig, mindestens grundsätzlich, mit dem Schöpfer und dadurch selbstverständlich mit der gesamten Schöpfung<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Veröffentlichungen wurden bis zum Jahr 1999 berücksichtigt; die durch die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ ausgelösten Diskussionen und diejenigen um die pluralistische Religionstheologie wurden also nicht mehr einbezogen. Aus der umfangreichen Literatur von 1990 bis 1999 sei beispielhaft angeführt: Paul J. GRIFFITHS (Hrsg.), *Christianity through Non-Christian Eyes* (Maryknoll, NY 1990); Gavin D’COSTA (Hrsg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY 1990); Giuseppe DE ROSA, *Una teologia cristiana delle religioni*, in: *CivCatt* 143 (1992) 364–375; Paul TIHON, *Retour aux missions?*, in: *NRTh* 114 (1992) 69–86; Georg EVERS, *Es führt kein Weg zurück. Zur Situation des interreligiösen Dialogs in Asien*, in: *HerKorr* 47 (1993) 634–639; Michael VON BRÜCK / Jürgen WERBICK (Hrsg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (= QD 143)* (Freiburg / Basel / Wien 1993); Hans WALDENFELS, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen* (Freiburg / Basel / Wien 1994); Heinz Robert SCHLETTE, *Ecclesia semper maior. Theologische Überlegungen zum Heilsuniversalismus bei Simone Weil und Karl Rahner*, in: *Orien.* 58 (1994) 99–104; Ernst FEIL, *Besitz der Wahrheit oder Glaubensgewissheit? Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog*, in: *StZ* 212 (1994) 193–202; o. V., *Il cristianesimo e le altre religioni. Si può parlare di „rivelazione“ nelle altre religioni?* (Editoriale), in: *CivCatt* 146 (1995) 107–119; Hans WALDENFELS, *Pluralität der Religionen. Folgen für Missionen und kirchliche Entwicklungsarbeit*, in: *StZ* 213 (1995) 593–603; o. V., *Il cristianesimo e le altre religioni. Il dibattito sul dialogo interreligioso*, in: *CivCatt* 147 (1996) 107–120; Raymund SCHWAGER (Hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (= QD 160)* (Freiburg / Basel / Wien 1996); Michel FÉDOU, *La théologie des religions. Dix ans après Assise*, in: *Études* 385 (1996) 517–526; Horst BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – Die Frage der Religionen* (Paderborn 1996); Claude GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, in: *RSR* 86 (1998) 53–77; Aladár GAJÁRY, *Der Weg eines Humboldt-Stipendiaten von der kleinen zur großen Ökumene*, in: *Humboldt-Nachrichten. Berichte des Humboldt-Vereins Ungarn* 12 (1998); Jacques DUPUIS, *Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut*, in: *RTL* 29 (1998) 484–505; José María DE VERA, *En busca del rostro asiático de Cristo. El sínodo de Asia (19 abril – 14 mayo)*, in: *RF* 237 (1998) 631–636; Joseph Kardinal RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (Hagen 1998); Pierre-François DE BÉTHUNE, *Le dialogue interreligieux au foyer de la vie spirituelle*, in: *NRTh* 121 (1999) 557–572; o. V., *¿De verdad es posible el diá-*

So ist die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen für die vom Glauben begleitete Vernunft eine Gelegenheit, ja eine Sternstunde, auf einem bis jetzt vielleicht ungeahnten oder mindestens dornenvollen Weg zu Gott zu gelangen, ihn und mit ihm seine ganze Schöpfung tiefer zu verstehen. So gesehen gehört der erste Besuch eines Papstes in einer Synagoge und das gemeinsame Gebet in Assisi, zu dem der Papst nicht nur Christen der „kleinen“ Ökumene, sondern auch Vertreter nichtchristlicher Religionen, also der „grossen“ Ökumene, einlud, zu den mächtigsten und trostreichsten Zeichen unserer vielfach deprimierenden Zeit<sup>11</sup>. Nur die Öffnung auf die letzte Wirklichkeit hin vermag aus dem Unbekannten den Bekannten, aus dem Feind den Freund zu machen. Nur das radikale Ernstnehmen des Gottes, der sich mit seinem universalen Heilswillen identifiziert, kann die Vielfalt der Religionen ertragen

---

logo interreligioso? (Editorial), in: RF 239 (1999) 119–126; Hans KÜNG, Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg (München 1999); José J. ALEMANY, Jesuitas por el diálogo interreligioso, in: RF 240 (1999) 213–220.

<sup>11</sup> Eine vollständige Dokumentation und ein überzeugender Kommentar der Weltfriedensgebete in Assisi scheint schon deswegen notwendig zu sein, weil es, zumal auf christlicher Seite, trotz offensichtlicher Zustimmung vieler auch an negativen Stimmen nicht fehlte. Manche hielten das Weltgebetstreffen in Assisi mit wichtigen Vertretern der elf bedeutendsten Religionsgemeinschaften aus theologischen Gründen für unverantwortbar oder gewagt. Andere waren enttäuscht über die zögernde Haltung des Einladenden zu Fragen der christlichen Ökumene und hielten es deswegen für nicht ganz glaubwürdig. – Eine bald nach dem Treffen erschienene Gebetssammlung (Die Friedensgebete von Assisi. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal KÖNIG und einem Kommentar von Hans WALDENFELS [Freiburg / Basel / Wien 1987]) kann dazu beitragen, den zwischen diese zwei Fronten geratenen Papst und das lebendige Signal, das er der Welt in Assisi setzen wollte, besser zu verstehen. Es wird deutlich, dass die Menschheit nach fester Überzeugung von Johannes Paul II. den Frieden nicht selbst herbeiführen kann. Nur in der betenden Hinwendung *aller* zu dem, „der über uns *allen* ist“, werden – so der Papst – die eigentlichen Ursachen von Hass und somit von Krieg überwunden. – Aus dieser Gebetshaltung kann unser mehrfach tödlich gefährdeter Planet Hoffnung schöpfen: Über alle Unterschiede hinweg leuchtet in den in Assisi Betenden eine tiefe Einheit all jener auf, die geistliche und transzendente Werte als Antwort auf die grossen Fragen des menschlichen Herzens suchen (vgl. *Nostra aetate* 1). Es darf ebenfalls gehofft werden, dass eine solche neue Gebetshaltung auf die Dauer nicht ohne Rückwirkung auf die christliche Ökumene bleiben wird. – Assisi war freilich nur ein Anfang. Die dortigen Friedensgebete können vielen Menschen einen Impuls zum Frieden im täglich gelebten Glauben, zum persönlichen und liturgischen Gebet und zur konkreten Friedensarbeit geben.

und verstehen lassen – bis zu dem Tag, an dem „alle Völker in Gottes Licht wandeln werden“<sup>12</sup>. Bis zu diesem Tag gilt das, was Papst PAUL VI. bereits in seiner Osterbotschaft 1964 betonte: „Jede Religion birgt Lichtstrahlen in sich, die man weder verachten noch auslöschen darf, auch wenn sie nicht ausreichen, um dem Menschen die Klarheit zu geben, die er braucht, und wenn sie nicht dem Wunder des christlichen Lichtes gleichkommen können, das die Wahrheit mit dem Leben eins sein lässt. Dennoch erhebt uns schon die [natürliche] Religion zur übersinnlichen Höhe des Seins, ohne die es keinen Grund für das Dasein, für das Denken, für das verantwortliche Handeln, für die Hoffnung ohne Täuschung gibt. Jede echte religiöse Wahrheit [wörtlich: jede Religion] ist Morgendämmerung des Glaubens, und wir erwarten sie zu einer bessern Morgenröte und zum hellsten Leuchten der christlichen Weisheit“<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Nostra aetate 1; vgl. Apk 21,23f.

<sup>13</sup> Italienischer Originaltext in: AAS 56 (1965) 391–396, hier 394: „Ogni religione ha in sé bagliori di luce, che non bisogna né disprezzare né spegnere, anche se essi non sono sufficienti a dare all’uomo la chiarezza di cui ha bisogno, e non valgono a raggiungere il miracolo della luce cristiana, che fa coincidere la verità con la vita; ma ogni religione ci solleva alla trascendenza dell’Essere, senza di cui non è ragione per l’esistere, per il ragionare, per l’operare responsabile, per lo sperare senza illusione. Ogni religione è alba di fede; e noi l’attendiamo a migliore aurora, all’ottimo splendore della sapienza cristiana“; deutsche Übersetzung in: SKZ 132 (1964) 185–187, hier 186.





## Die Autoren

Prof. Dr. Dr. Dr. h. c. **Eugen BISER**, \* 1918 in Oberbergen im Kaiserstuhl, Studium der Theologie und Philosophie in Freiburg im Breisgau, 1946 Priesterweihe, 1956 theologische Promotion, 1961 philosophische Promotion, 1965 Habilitation, 1965–1969 Professor für Fundamentaltheologie in Passau, 1969–1974 in Würzburg, 1974–1986 als Nachfolger Karl Rahners Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München, seit 1987 Leiter des Seniorenstudiums der Universität München, Dekan der Klasse VII (Weltreligionen) der *Academia Scientiarum et Artium Europaea* in Salzburg, ausgezeichnet mit dem Guardini-Preis (1997), dem Bundesverdienstkreuz, dem Baden-Württembergischen und dem Bayerischen Verdienstorden, Träger des Peter-Wust-Preises. Der Vertiefung und Weiterführung seines philosophischen Denkens dient die vor kurzem ins Leben gerufene „Eugen-Biser-Stiftung für Dialog aus christlichem Ursprung“. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter „Glaubenserweckung. Das Christentum an der Jahrtausendwende“ (2000).

Prof. Dr. **Aladár GAJÁRY**, \* 1929 in Kapuvár (Ungarn), Studium der Theologie und Philosophie in Rom sowie als Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung in Mainz und München, 1953 Priesterweihe, 1958 theologische Promotion, 1958–1964 Repetitor für Theologie am *Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum* in Rom, 1964–1967 Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie am *Studium theologicum* des Priesterseminars St. Luzi in Chur und 1967–2000 an der Theologischen Hochschule Chur, 1973–1978 und 1986–1999 Rektor der Theologischen Hochschule Chur, Mitglied der „World Conference of Religions for Peace“ in New York und der Klasse VII (Weltreligionen) der *Academia Scientiarum et Artium Europaea* in Salzburg. Mehrere Veröffentlichungen, darunter „Zeichen der Zeit, die aufrichten“ in der Festschrift für Erzbischof Alois Šuštar (1995).

Weihbischof Prof. Dr. **Peter HENRICI SJ**, \* 1928 in Zürich, Studium der Philosophie und Theologie in Pullach bei München, Rom, Löwen und Paris, 1952–1955 und 1960–66 Repetitor für Philosophie am

*Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum* in Rom, 1956 philosophische Promotion, 1958 Priesterweihe, 1960–1993 Professor für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, 1972–1978 sowie 1990–1993 Dekan der Philosophischen Fakultät an der Gregoriana, 1979 Gründer und Direktor des dortigen „Centro Interdisciplinare sulla Comunicazione Sociale“, seit 1993 Weihbischof und 1993–2003 Generalvikar des Bistums Chur in Zürich, seit 1995 Präsident der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter „Glauben – Denken – Leben“ (1993).

Bischof Prof. Dr. **Kurt KOCH**, \* 1950 in Emmenbrücke (LU), Studium der Theologie und Philosophie in Luzern und München, 1982 Priesterweihe, 1987 theologische Promotion, 1986–1989 Dozent am Katechetischen Institut in Luzern, 1987–1995 Mitredaktor der „Schweizerischen Kirchenzeitung“, 1989–1995 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern, 1995 Dekan der Theologischen Fakultät Luzern, seit 1995 Bischof von Basel, seit 1998 Vizepräsident der Schweizer Bischofskonferenz. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter „Fenster sein für Gott. Unzeitgemässe Gedanken zum Dienst in der Kirche“ (2002).

## **CHRISTLICHE THEOLOGIE UND WELTRELIGIONEN**

**GRUNDLAGEN, CHANCEN UND SCHWIERIGKEITEN  
DES DIALOGS HEUTE**

herausgegeben von  
Hans J. Münk und  
Michael Durst

**HELMUT HOPING  
FRIEDER LUDWIG  
HANS-PETER MATHYS  
HANS J. MÜNK  
HANS WALDENFELS**

PAULUSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

## **Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute**

Theologische Berichte, Bd. 26

Herausgegeben von Hans J.  
Münk und Michael Durst

240 Seiten,  
Format 14 x 21,5 cm, broschiert  
€ 24.- / Fr. 35.-  
3-7228-0592-9

Die Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Religionen ist zwar für christliche Kirchen und ihre Theologie(n) kein neues Thema, gewinnt jedoch heute an Bedeutung angesichts der Globalisierungsprozesse und neuen Herausforderungen des Zusammenlebens mit nichtchristlichen Bevölkerungsgruppen. Der vorliegende Band reflektiert aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen die anstehenden Probleme und stellt Lösungs-

ansätze vor. Im Anschluss an biblische und historische Perspektiven werden Grundzüge des Gesprächs mit fernöstlichen Weltreligionen entfaltet. Zudem befassen sich zwei Beiträge zum einen mit jenen dogmatischen Zentralfragen, wie sie zuletzt vor allem im Gefolge der römischen Erklärung «Dominus Iesus» diskutiert wurden; zum andern werden Ansätze, Chancen, aber auch Grenzen eines interreligiösen Ethikdialogs thematisiert.



**Paulus  
verlag**



---

Schriftenreihe der  
Theologischen Hochschule Chur  
Band 4



---

Aladár GAJÁRY (Hrsg.)

# Die Zeichen der Zeit erkennen

Academic Press Fribourg

Zu Beginn des dritten Jahrtausends steht der gläubige Mensch vor vielfältigen Herausforderungen. Damit er sich diesen stellen kann, wollte die Theologische Hochschule Chur einen Beitrag leisten: Zur Jahrtausendwende veranstaltete sie eine öffentliche Vortragsreihe, in der es darum ging, die Zeichen der Zeit zu erkennen, um dadurch das rechte Handeln zu ermöglichen. Da die dort gewonnenen Erkenntnisse nichts an Aktualität eingebüsst haben, werden die Vorträge jetzt veröffentlicht. Weihbischof Peter HENRICI behandelt das Verhältnis von Glaube und Vernunft anhand der päpstlichen Enzyklika *Fides et ratio* (1998). Eugen BISER fragt nach einer massgeblichen Orientierung im Spannungsfeld der Gegenwart und entwirft eine Begriffsbestimmung des Christentums. Wegweisungen in die Zukunft für die Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend formuliert der Basler Bischof Kurt KOCH, und Aladár GAJÁRY geht anhand der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils dem Problem der Vielfalt der Religionen nach, die eine Herausforderung an die Vernunft darstellt.

ISBN 3-7278-1480-2



9 783727 814808