

RENOVATIO

CHRISTLICH - KRITISCH - AKTUELL

ZEITSCHRIFT FÜR DAS

INTERDISZIPLINÄRE

GESPRÄCH

- **Endlich endlich?**
Vom Überleben der Kirche im Anerkennen ihrer eigenen Endlichkeit
von Sigrid Rettenbacher
- **Das Eigene am eigenen Tod**
Der Tod als endgültige Freiheitstat und wie Karl Rahner einen Kinderarzt verstehen hilft
von Mathias Wirth
- **End-lich**
Eschatologie als interdisziplinäre Fragestellung
von Daniel Saudek
- **Predigt anlässlich der SHW 2010**
von Erzbischof Alois Kochgasser
- **Gottes „Schweigen“ und menschliches Beten**
Projektions- oder Resonanz„raum“
des Schöpferischen?
von Erwin Möde
- **Reproduktionsmedizin und Pränatale Medizin**
im Spannungsfeld zwischen Größe und Gefährdung
von Roland Moser



KAVD
Katholischer
Akademikerverband
Deutschlands



INHALT

<i>Editorial</i>	03
<i>Zum Thema</i>	
Endlich endlich? Vom Überleben der Kirche im Anerkennen ihrer eigenen Endlichkeit Sigrid Rettenbacher	04
Das Eigene am eigenen Tod Der Tod als endgültige Freiheitstat und wie Karl Rahner einen Kinderarzt verstehen hilft Mathias Wirth	26
End-lich Eschatologie als interdisziplinäre Fragestellung Daniel Saudek	38
Salzburger Hochschulwoche 2010 Predigt bei der Festmesse am 8. August 2010 Erzbischof Alois Kochgasser	49
<i>Theologisches Forum</i>	
Gottes „Schweigen“ und menschliches Beten Projektions- oder Resonanz„raum“ des Schöpferischen? Erwin Möde	52
Reproduktionsmedizin und Pränatale Medizin im Spannungsfeld zwischen Größe und Gefährdung Roland Moser	59
<i>Aus dem KAVD</i>	66

IMPRESSUM

RENOVATIO - Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch

Herausgeber: Katholischer Akademikerverband Deutschlands (KAVD)

Präsidium: Peter Burs (Präsident), Dr. Bernhard M. Hillen und Andreas Hölscher (Vizepräsident), Dr. Stephan Handy (Geistlicher Assistent)

Redaktion: Peter Burs (Essen), Prof. Dr. Albert Franz (Dresden), Dr. Bernhard M. Hillen (Troisdorf), Andreas Hölscher (Teltow), Prof. Dr. Elisabeth Jünemann (Paderborn), Damian Kaiser (Marl), Dr. Ulrich Rehlinghaus (Essen), Prof. Dr. Peter Roggendorf (Aachen), Prof. Dr. Peter Treier (Wuppertal)

Redaktionsanschrift: Katholischer Akademikerverband, Postfach 20 01 31, 45757 Marl, Hülstr. 23, 45772 Marl, Telefon: (0 23 65) 572 90 90, Fax: (0 23 65) 572 90 91, E-Mail: geschaeftsstelle@kavd.de, Internet: www.kavd.de

Bezugsbedingungen: RENOVATIO erscheint in der Regel quartalsweise. Die Redaktion behält sich die Ausgabe von Doppelnummern vor. Eine gemeinsame Ausgabe mit „evangelische aspekten“ ist inhaltsgleich. Der Bezugspreis für Mitglieder des KAVD und Kooperierender Verbände ist im Mitgliedsbeitrag enthalten. Bezugspreis für Nichtmitglieder: Jahresabonnement 25,00 Euro, inkl. Versandkosten. Konto: Pax-Bank Köln (BLZ 370 601 93) 219 580 18.

Bestellungen an: Katholischer Akademikerverband Deutschlands (KAVD), Postfach 20 01 31, 45757 Marl.

Nachdruck und Vervielfältigung mit Genehmigung und Quellenangabe gestattet. ISSN 0340-8280

EDITORIAL

Das Wissen um die Endlichkeit des Lebens kann Angst machen, aber auch befreiend sein. Das Bewusstsein der Grenzen des Lebens, der Begrenztheit von Möglichkeiten und Knappheit von Gütern schafft Impulse zum Handeln und Entscheiden. Nichts ist so gewiss wie die Begrenztheit des Lebens. Wir wissen nicht nur um unseren sicheren Tod, sondern erfahren auch während unseres Lebens Brüche und Krisen. Gerade die Gewissheit der Endlichkeit unserer Existenz macht diese aber so kostbar. Gleichzeitig führt der Blick über die eigene Biografie hinaus: Was ist zu tun, wie geht es weiter – mit uns und unserer Welt, wenn wir nicht am Ende sein wollen?

Die Salzburger Hochschulwoche 2010 stellte sich einem Thema, das im Zuge begrenzter Lebensressourcen eine besondere Intensität verspricht und zu kritischen Positionsbestimmungen herausfordert: „Endlich! Leben und Überleben“. Die befristete Lebenszeit und das Ende des Lebens überhaupt sind Probleme, die Religionen immer wieder bearbeitet haben. Für das Christentum verbindet sich damit, prekär genug, eine Hoffnungsperspektive. Die menschliche Endlichkeit, die sich komplex in unseren Handlungsoptionen durchsetzt, vermittelt sich im Glauben an die unendliche Lebensmacht Gottes. Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu Christi erfasst sie unter einem besonderen Vorzeichen: Nichts ist dringlicher als der Macht des Lebens über den Tod Raum zu geben.

Wir schließen uns mit dem Schwerpunktthema in dieser Ausgabe von *Renovatio* an die Hochschulwoche an und dokumentieren – wie schon in den vergangenen Jahren – alle drei im Rahmen des Publikumspreises der Salzburger Hochschulwoche 2010 gehaltenen Vorträge:

Sigrid Rettenbacher, Salzburg (1. Preisträger); Mathias Wirth, Köln (2. Preisträger) und Daniel Saudek, Salzburg (3. Preisträger).

Der Publikumspreis hat sich dank der intensiven Unterstützung seitens des Katholischen Akademikerverbandes Deutschlands zu einer festen Größe und im wahrsten Sinne des Wortes zu einem „Publikumsrenner“ entwickelt. Besonders gewürdigt wird dieses finanzielle aber auch personelle Engagement jedes Jahr seitens des Direktoriums und des Erzbistums Salzburg.

Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre.

Andreas Hölscher

Endlich endlich?

Vom Überleben der Kirche im Anerkennen ihrer eigenen Endlichkeit

Sigrid Rettenbacher

MMag. Sigrid Rettenbacher studierte Theologie, Anglistik und Philosophie und ist Universitätsassistentin am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg.

Haben Sie sich schon einmal überlegt, wo und vor allem was wir heute ohne die Kirche wären? Vermutlich wären uns einige unliebsame Skandale erspart geblieben, wie wir sie gerade rund um die Missbrauchsaffären in der katholischen Kirche erleben. Vielleicht wäre auch die gesellschaftliche Stellung der Frau schon eine andere, wenn sie die Kirche – überspitzt gesagt – nicht noch immer gerne auf „Kinder, Küche und Kirche“ reduziert sehen würde, solange – wohlgemerkt – dieses letzte K keine kirchlichen Machtpositionen berührt (was aber vom System „Katholische Kirche“ freilich von vornherein ausgeschlossen wird).¹ Auf jeden Fall müsste man sich auch nicht mit der eigenen Schuld- und Gewaltgeschichte gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen auseinandersetzen, die die Geschichte der Kirchen leider auch durchzieht.² Auch – das ist das zentrale Stichwort hier. Denn natürlich gibt es auch das ganz andere Gesicht von Kirche, auf das man verzichten müsste, würde es diese Institution nicht geben. Wer hätte sich verlässlich und unverbrüchlich für die *diakonia* eingesetzt, den Schutz der Armen, Ausgegrenzten und Schutzbedürftigen – vor allem als diese noch nicht durch die Menschenrechte – zumindest idealiter – abgesichert waren?³ Wer würde auch heute noch den Stimmlosen Sprache verleihen – etwa am Anfang und Ende des

menschlichen Lebens? Wer hätte aber vor allem die frohe Botschaft verbreitet, dass der Stein das Grab – ob leer oder nicht – nicht mehr verschlossen hält, dass der Kreuzigte als Auferstandener lebendig gegenwärtig ist? Christen wären wir vermutlich ohne Kirche heute nicht, hätte sich doch die Nachricht von dem Gott, der sich den Armen und Unterdrückten zuwendet, der selbst herabsteigt und zur Erlösung des Menschen Mensch wird, ja selbst die Gottverlassenheit des Kreuzes nicht scheut, ohne schützende Institution irgendwann im Sand der Geschichte verlaufen.⁴

Die Kirche scheint also ein durch und durch ambivalentes Phänomen zu sein. Auf der einen Seite notwendig und unverzichtbar, auf der anderen Seite aber auch menschlich begrenzt, anfällig für Machtmissbrauch, Eitelkeiten und Selbstgefälligkeit. Vielleicht könnte man das Verhältnis vieler Christen zu ihrer Kirche pointiert mit einer Art „Hassliebe“ beschreiben.⁵ Es verhält sich wie mit Familienbanden: Man kann sich seine Familie nicht aussuchen, ist ihr trotzdem in Liebe und Dankbarkeit zugegen, obwohl doch nicht alles ideal läuft und vor allem nicht so, wie man es sich selbst erhoffen würde. Wie in allen menschlichen Beziehungsgefügen läuft auch in der Kirche trotz bestem Wissen und Gewissen nicht immer alles glatt.

Dessen war sich auch die Kirche in

ihrem Selbstverständnis immer bewusst. Schon die Kirchenväter bezeichneten die Kirche als *casta meretrix*,⁶ als keusche Hure, und fingen damit die kirchliche Realität in einem bezeichnenden, weil gerade paradoxen Bild ein. Auch das 2. Vatikanum sah die Kirche im Spannungsfeld von Heiligkeit und Sünde, von göttlichen und menschlichen Aspekten.⁷ In der Praxis freilich wurde dieses Spannungsgefüge⁸ in den verschiedenen Kirchenbildern nicht immer durchgehalten, Einseitigkeiten ließen sich nicht vermeiden.⁹ Oftmals wurde die begrenzte, menschliche Seite zugunsten der göttlichen, unfehlbaren verdrängt.¹⁰ Dies hat sich so tief in das kirchliche Selbstverständnis eingegraben, dass es der Kirche bis heute schwer fällt, ihre eigene Begrenztheit und Relativität anzuerkennen. Begrenztheit kann kirchlich ein Risiko bedeuten, die Gefahr des Relativismus liegt darin verborgen.¹¹ Doch muss das nicht zwangsläufig so sein.¹² Gerade in der heutigen globalisierten und pluralisierten Gesellschaft würde es der Kirche gut anstehen, sich zu ihrer eigenen Begrenztheit zu bekennen. Jenseits der Preisgabe der eigenen Identität würde darin – theologisch gut argumentierbar – ein Potential für mehr Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft stecken. Das sollen die Überlegungen im Folgenden darlegen, indem sie die Identitätspolitik der Kirche angesichts von Infragestellungen, die Kirche von innen und außen erfahren hat, nachzeichnen. Dabei soll der Blick zunächst darauf gelenkt werden, wie die universalen Ansprüche der Kirche offenbarungstheologisch begründet und im Laufe der Geschichte machtpolitisch eingefordert wurden. Danach ist der zweite Spannungspol der Identität der Kirche – ihre Endlichkeit in der Ambivalenz von Risiko und Ressource – näher zu beleuchten. Insbesondere wird zu klären sein, wie ein Bekenntnis zur eigenen Endlichkeit

eine Stärke der Kirche im Überlebenskampf auf dem Markt pluraler Weltanschauungen darstellen kann.

Universalität: unbedingter Anspruch und prekäre Wirklichkeit

Aus theologischer Perspektive ist neben dem Menschen, der als endliches Wesen zugleich das Wesen der Transzendenz ist,¹³ der als Begrenzter stets über sich hinaus ist, die Kirche wohl das Thema, das wie kein anderes geeignet ist, unter dem Thema der Salzburger Hochschulwochen „Endlich! Leben und Überleben“ behandelt zu werden, steht die Kirche doch von Anfang an in den Spannungsfeldern, die dieses Thema aufreißt: Unendlichkeit und Endlichkeit, Universalität und Partikularität, Fülle und Ausstand. Mit ihrem Ursprung im Christusereignis steht die Kirche auch in der Differenz von Leben und Tod und lebt aus der Hoffnungsperspektive, dass es Gott möglich ist, Tod und Endlichkeit zu überwinden. Gerade die Begründung der kirchlichen Identität aus dem Christismysterium, das sie im Laufe der Geschichte bezeugt und wach hält und aus dem sie ihre eigene und unverwechselbare Sendung bezieht, prädestiniert die Kirche, sich selbst als universale Wirklichkeit zu verstehen. Denn wenn Gott sich selbst in der Menschwerdung des Sohnes unüberbietbar mitteilt, dann kann dem keine bloß partikular gültige Vermittlung entsprechen. Die universale Botschaft muss sich auch irdisch in einer universalen Wirklichkeit umsetzen.¹⁴ Dementsprechend ist es nicht verwunderlich, dass sich die Kirche von Anfang missionarisch als diese universale, an alle Menschen gerichtete Wirklichkeit verstanden hat, die die christliche Botschaft synchron und diachron an die Menschen vermittelt.¹⁵ Sollte die Vermittlung des Christismysteriums Bestand haben – das Christentum also überleben, musste es auch

immer und überall Kirche geben.¹⁶ Eine Übersetzung des christlichen Bekenntnisses in alle Kultur- und Zeiträume war von Anfang an eine Notwendigkeit des kirchlichen Selbstverständnisses.¹⁷ Dieser zeitlichen und räumlichen Universalität der Weltkirche entspricht auch eine inhaltliche Qualität.¹⁸ Denn die Botschaft, die an „alle Völker“ (vgl. Mt 28,19) vermittelt werden sollte, war keine beliebige. Es war gerade die Aufgabe der Kirche, die Botschaft des Anfangs ursprünglich, unversehrt und unverfälscht zu erhalten und vor Verzerrungen zu bewahren. Dabei geschah die inhaltliche Bewahrung des christlichen Glaubens nicht nur positiv-einschließend, etwa durch die Fixierung des Kanons oder der Glaubensbekenntnisse als *regula fidei*, sondern auch negativ-abgrenzend, indem falsche oder häretische Positionen ausgeschlossen wurden.¹⁹

Die gesellschaftliche Position der Christen in den ersten drei Jahrhunderten zwang die Kirche jedoch trotz ihrer universalen Ansprüche zu einem bescheidenen und realistischen Blick auf ihre eigene irdische Wirklichkeit. Als gesellschaftliche Minderheit musste die Kirche ihren Anspruch auf Universalität stets eschatologisch relativieren.²⁰ Wie das Reich Gottes mit Jesus Christus auf Erden zwar schon angebrochen, doch noch nicht vollendet ist, so ist auch die irdische Kirche erst pilgernd zu ihrer Vollendung unterwegs. Das Bild von der Kirche als *mysterium lunae* unterstreicht diese Selbstauffassung deutlich: „Wie der Mond erstrahlt die Kirche nicht aus eigenem Licht, sondern im Licht der Sonne, die Christus ist, all ihr Glanz ist nur von ihm. Wie der Mond in der Nacht, so leuchtet die Kirche mit dem von Christus empfangenen Licht in der Finsternis der Zeit, der Unwissenheit, der Schuld, der Verlorenheit. Aber während Christus als die Sonne immer gleich hell leuchtet, ist die Kirche in wech-

selnden Phasen einem stetigen Auf und Ab unterworfen: Ihr Licht kann verdunkelt werden und auch fast völlig erlöschen. Aber gerade dann wird sie in der Kraft Christi wieder neue Kraft schöpfen und fruchtbar werden in allem Guten.“²¹ Damit sind deutlich zwei ekklesiologische Spannungspole zum Ausdruck gebracht: Die besondere Sendung der Kirche bewahrt diese nicht vor zeitweiligem irdischen Versagen, auch wenn die Kirche als ganze nicht untergehen wird. Mit der konstantinischen Wende jedoch „veränderten sich die äußeren Bedingungen und damit die Erscheinungsformen der Kirche grundlegend.“²² Die „geschichtlichen Rahmenbedingungen ... führen dazu, daß nun die weltliche, gesellschaftliche, politische und institutionelle Seite der Kirche in den Mittelpunkt des Interesses rückt ..., in der die Hierarchie im Vordergrund steht.“²³ Aus der Kirche als pneumatisch-theologisch-eschatologische Wirklichkeit wird nun plötzlich eine politisch-theologische Größe, mit der reale Machtansprüche verknüpft sind.²⁴ Damit wandeln sich die hermeneutischen Verstehensvoraussetzungen für das eigene Selbstverständnis in entscheidender Weise. Die Universalitätsansprüche, die sich bisher durch die realen irdischen kirchlichen Gegebenheiten relativieren lassen mussten, gehen nun eine machtpolitische Symbiose ein.²⁵ Als Mehrheitsphänomen muss sich die Kirche nicht mehr von außen in Frage stellen lassen.²⁶ Die Gegner sind klar identifizierbar und umrissen und können auch mit gewaltsamen Mitteln verfolgt werden. Das Blatt hat sich gewendet: Aus der verfolgten wird eine (potentiell und real) verfolgende Kirche.²⁷

Mit der neu erlangten Machtposition der Kirche geht jedoch auch die Gefahr einher, nicht mehr zwischen Christus, von dem die Kirche ihr Licht empfängt, und der Kirche zu unterscheiden. Die Unbedingt-

heitsansprüche, die mit dem Christusergebnis verknüpft sind, werden direkt auf die Kirche selbst übertragen und können nun realpolitisch eingefordert werden. Das Zeichen wird zunehmend mit dem, auf den es hinweist, identifiziert.²⁸ Die Universalitätsansprüche, die der christlichen Botschaft inhärent sind, werden nun konkret mit der Ausweitung des Machtbereichs der Kirche verknüpft. Es ist bezeichnend, dass man selbst im 20. Jh. auf der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) noch davon ausging, dass die Welt im Gesamten innerhalb einer Generation christlich sein würde.²⁹ Deshalb ist es auch kein Zufall, dass die ersten dogmatischen Traktate *De ecclesia* gerade zu einer Zeit entstehen, als die Kirche massiv in Frage gestellt wird: zunächst von den Ansprüchen der weltlichen Macht im Investiturstreit,³⁰ danach von den Brüchen und Umbrüchen der Reformationszeit.³¹ Wenn die eigene Macht in Frage gestellt wird, braucht es eine systematische Anstrengung, um diese wieder reflexiv und diskursiv einzuholen. Die machtpolitischen Ansprüche der Kirche lassen sich – neben konkreten Handlungsweisen und religionspolitischen Machtgebaren – demnach auch auf einer diskursiven Ebene nachzeichnen: Immer wenn die Kirche von außen oder innen relativiert zu werden droht, zieht sie sich diskursiv auf die eigene universale und unangefochtene Autorität zurück. Scheinbar vergessen ist dann jeder eschatologische Vorbehalt und die reale geschichtliche Bedingtheit, die dem Gegner ein Argument in die Hände spielen und die eigene Macht untergraben könnten. Dies soll anhand zweier Beispiele nachgezeichnet werden.

Mit der Reformationszeit und der Kritik der Reformatoren an der mittelalterlichen Papstkirche vollzieht sich eine Pluralisierung im Inneren der Kirche, der die Einheit letztlich nicht mehr standhalten kann und

die erneut zu einem Bruch in der Geschichte der Kirche Christi führt. Interessant ist, wie die neuen konfessionell-gebrochenen, doch sich selbst als universal und unbedingt gültig verstehenden Identitäten ausverhandelt werden.³² Um die Einheit im Inneren zu sichern, werden die Unterschiede zu den Anderen als Identitätsmarker betont. In dieser apologetischen Abgrenzung und der beidseitigen Kontrovershaltung formiert sich nun auch die Ekklesiologie als eigenständiger Themenkreis innerhalb der systematischen Theologie. „Was nur ein polemisches Kapitel über Kontroverspunkte war“, fungierte nun – mit Congar gesprochen – als Traktat *De ecclesia*.³³ „Die Grenze zum Anderen diene dazu, den eigenen Standpunkt zu umreißen, die Differenz zur anderen Konfession wurde zum ‚Wesen des Katholizismus‘, zum ‚Protestantischen Grundentscheid‘ hochstilisiert.“³⁴ Deutlicher könnte nicht werden, wie die Kirche ein Produkt von diskursiven und dialektischen Ausverhandlungsprozessen ist. In einer Zeit, in der die universale Geltung der Kirche gerade durch die konfessionellen Brüche in Frage gestellt wird, formiert sich die katholische Kirche erneut als alleingültige „wahre Kirche Christi“, indem sie gerade auf die umstrittenen und deshalb nicht unbedingt fraglosen Aspekte der eigenen Identität als Wahrheitsgaranten der kirchlichen Autorität rekurriert. Mit der binären Codierung der wahren Kirche Christi, die die anderen Konfessionen natürlich als nicht wahre und damit letztlich als ungültige entlarvt, wird der eigene unbedingte und universal gültige Anspruch gerade entgegen allem Augenschein diskursiv eingeholt.³⁵

Die gleiche kirchliche Identitätspolitik manifestiert sich auch nochmal in einem anderen Kontext. Die Konzeption der Kirche als *societas perfecta*,³⁶ die von Kardinal Bellarmin in der apologetischen Kontro-

vertheologie der Reformation geprägt wird, bleibt bis in die Neuzeit und das 20. Jh. das leitende Bild von Kirche, mit dem man auch gegen Aufklärung und Modernismus zu Feld ziehen kann. Auch in den antimodernistischen Auseinandersetzungen zeigt sich erneut: In einer Zeit, in der die Kirche so massiv wie kaum zuvor in Frage gestellt wird – diesmal von einem Diskurs im gesellschaftlichen Außen – lässt sich die Kirche auf keine Relativierung ihrer eigenen Identität ein. Völlig unbeeindruckt von den Anfragen, die an sie heran getragen werden, zieht sie sich – erneut unter Verwendung von Superlativen – auf die eigene Überlegenheit und Superiorität zurück.³⁷ Diskursiv verwehrt sich die Kirche gegen jeglichen Versuch, ihre Macht oder ihren Geltungsbereich einzuschränken, indem sie Gegendiskurse einfach ausblendet. Augenscheinlich wird dies an einem klassischen Ausschlussdiskurs der damaligen Zeit, dem *Syllabus Errorum* von 1864, in dem allen Gegenpositionen performativ der Geltungsanspruch entzogen wird.

Gegenwärtige Infragestellungen: Endlichkeit als Risiko

In dem bisher Ausgeführten wurde deutlich, dass die Kirche in der Konfrontation mit ihrer eigenen Bedingtheit und Begrenztheit – sei es in den konfessionellen Auseinandersetzungen der Reformationszeit, sei es in der vermeintlichen Unversöhnbarkeit ihrer eigenen Offenbarungswahrheiten mit den Erkenntnissen der Aufklärung und Neuzeit – wiederholt mit einer diskursiven Herausstellung der eigenen Absolutheit reagiert hat. Indem die eigene Bedingtheit verschwiegen wurde, wurden die Herausforderungen, mit denen sich die Kirche konfrontiert sah, gleichsam in einem Überlegenheitsgestus performativ übergangen und negiert. In der Zwischenzeit hat sich freilich einiges im kirchlichen

Selbstverständnis verändert. Gerade das 2. Vatikanum kann hier als Bruchstelle³⁸ genannt werden, das als Konzil der Kirche über die Kirche die kirchliche Identität explizit zum Thema macht und von einigen Einseitigkeiten befreit. Im Gefolge des Konzils ist die ökumenische Bewegung inzwischen so weit fortgeschritten, dass man den Bruch der Reformationszeit in einem neuen Licht sieht und wieder bereit ist voneinander zu lernen und sich gegenseitig bereichern zu lassen.³⁹ Und spätestens mit dem Dokument *Gaudium et spes* des 2. Vatikanums hat sich die Kirche mit der modernen Welt und deren Herausforderungen ausgesöhnt, mit der sie nach GS 92 in einen Dialog treten will zur gegenseitigen Bereicherung und humaneren Gestaltung der gemeinsamen Lebenswelt.⁴⁰ In einem langen geschichtlichen Läuterungsprozess und bedingt durch die gesellschaftlichen Umstände wurde die Kirche genötigt, ihre eigenen Verurteilungen und Ausschließungen zu revidieren, eigene Schwächen in der Art und Weise, wie die Auseinandersetzungen gelaufen sind, anzuerkennen und Stärken bei den Anderen wahrzunehmen. Dabei wurde die eigene Identität jedoch nicht preisgegeben. Vielmehr wurden die Verstehensvoraussetzungen der eigenen universalen Ansprüche noch einmal in den Blick genommen, um sie mit den Erkenntnisfortschritten der heutigen Welt abzugleichen. Mit dem 2. Vatikanum hat sich die katholische Kirche auf ihre eigenen Ursprünge besonnen, was auch die Relativierung der eigenen Identität und ihrer absoluten Ansprüche beinhaltet. Mit LG 8 definiert die Kirche ihre eigene Identität gerade in Form einer Selbstrelativierung,⁴¹ indem sie sich wieder explizit in die eschatologischen Spannungsfelder ihres theologischen Selbstverständnisses stellt, die mit den Gegensatzpaaren göttlich – menschlich, unsichtbar – sichtbar, himmlisch – irdisch,

heilig – sündig umrissen werden. Das erfordert, dass sich die Kirche auch in ihrer geschichtlichen Verfasstheit und Bedingtheit ernst nimmt, was sie notwendigerweise dialogisch auf verschiedene Gesprächspartner – Welt, Konfessionen, Religionen, ja selbst Atheisten⁴² – ausrichtet. Die Kirche ist wieder in ihrer eigenen irdischen Wirklichkeit angekommen, die sie phasenweise einseitig ausgeblendet hatte. Die geschichtlichen Auseinandersetzungen haben sie gezwungen, wieder einen realistischen Blick auf ihre eigene Erscheinungsgestalt zu werfen.⁴³

Obwohl das 2. Vatikanum die Kirche als dynamische Realität ernst nahm, die auf ihrem Pilgerweg auf Erden die ihr von Gott vorgegebene Identität erst immer mehr einholen muss, blieb eine wesentliche Frage – wie schon Theologen der Konzilszeit bedauerten⁴⁴ – im Konzilstext unterbelichtet:⁴⁵ die Frage nach einer Relativierung der Irrtumslosigkeit der Kirche und der Möglichkeit der Traditionskritik. Wenn die Kirche irdisch die Spannung zwischen ihrer Universalität und Partikularität, zwischen ihrer Unendlichkeit und Endlichkeit in ihrem Wesensvollzug nie auflösen kann – mit DV 7 gesprochen Gott auf ihrer irdischen Pilgerschaft nur wie durch einen Spiegel erkennt und ihn erst eschatologisch von Angesicht zu Angesicht schauen wird – dann muss – schon aus offenbarungstheologischen Gründen⁴⁶ – ekklesiologisches Denken immer mit einer Erkenntniskritik von Kirche einhergehen. Wenn Kirche von ihrem Ursprung her eine inkarnatorische Qualität hat und aus göttlichen und menschlichen Elementen besteht, dann darf man ekklesiologisch keiner monophysitischen Versuchung⁴⁷ – wie sie für die Christologie ausgeschlossen wurde – erliegen und das Göttliche mit dem Menschlichen identifizieren oder vermischen, was immer auf Kosten des Menschlichen geht. Man

muss vielmehr anerkennen, „dass der begrenzte Mensch prinzipiell nicht in der Lage ist, eine göttliche und daher in sich absolut wahre Offenbarung in göttlich absoluter Weise zu empfangen“⁴⁸, was jedoch der Gültigkeit oder Relevanz der Offenbarungsbotschaft keinen Abbruch tut. Nach dem bekannten „Axiom ‚Omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis, et non per modum recepti‘ (Thomas von Aquin, Sentenzenkommentar IV,48,1,3,4) muss auch der gläubige Mensch als begrenztes Wesen mit einem endlichen Horizont und einer geschichtlich bedingten Erkenntnis (‚agere sequitur esse‘) mit Irrtümern in Glaubensfragen rechnen, die nicht nur auf der Sünde beruhen und die erst mühsam durch Verbesserungen ausgeschieden werden können. Das gilt auch für das Lehramt.“⁴⁹ Dies einzugehen bedeutet eine Relativierung der kirchlichen Lehre, die jedoch nicht mit Relativismus gleichzusetzen ist. Denn zwischen einer relativistischen Bestreitung jeglicher Wahrheit und der Behauptung der absoluten und universalen Wahrheitserkenntnis der Kirche liegt ein Mittelweg, auf dem man theologisch verantwortet eingestehen kann, dass der Kirche die göttliche Selbstmitteilung in Jesus Christus anvertraut ist, die Kirche auf diese objektive Wahrheit jedoch nur geschichtlich und damit menschlich begrenzt und unvollendet zugreifen kann – und deshalb letztlich nicht darüber verfügen kann.⁵⁰ Diese Konsequenz hat das 2. Vatikanum jedoch nicht explizit gezogen. Zwar finden sich einige Stellen, die in diese Richtung gedeutet werden können, etwa wenn es in GS 91 über die *Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* heißt, dass sie, „obwohl sie eine Lehre vorträgt, die in der Kirche schon anerkannt ist, ... noch zu vervollkommen und zu ergänzen sein [wird], da oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen

Entwicklung unterworfen sind“, oder wenn die Kirche an manchen Stellen eingesteht, dass „sie selbst in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muss“ (GS 43), und eigene Schuld und Verfehlungen bekennt.⁵¹ Doch wird die Irrtumslosigkeit der Kirche nicht in so explizitem Maße revidiert, wie es im Zusammenhang mit der Schrift und der Ablehnung der Verbalinspiration geschehen ist,⁵² dass sich alle TheologInnen, ja das Lehramt selbst, verbindlich darauf beziehen müssten. Es bleibt ein Spielraum der Interpretation, der enger oder weiter gefasst werden kann. In dem nicht expliziten zur Sprache bringen der Möglichkeit von entstellender Tradition und des Wertes der Traditionskritik kann man jedoch einen performativen Selbstwiderspruch der *ecclesia semper reformanda* orten. „Gerade ein Konzil, das sich bewußt als Reformkonzil verstand und damit implizit die Möglichkeit und Wirklichkeit entstellender Tradition einräumte, hätte hier ein wesentliches Stück theologischer Grundlegung seiner selbst und seines eigenen Wollens reflex vollziehen können. Daß das versäumt worden ist, wird man als bedauerliche Lücke bezeichnen können.“⁵³ Paul Weß ortet in dieser Lücke einen gegenwärtigen kirchlichen Problem- und Reformstau, den er mit folgendem Zirkelschluss pointiert auf den Punkt bringt: „Die Kirche hat von Gott die absolute Wahrheit erhalten und spricht mit göttlicher Autorität. – Daher ist alles absolut wahr, was sie (auch über sich) als von Gott geoffenbart lehrt. – Deshalb stimmt auch, dass sie im Namen Gottes unfehlbar sprechen kann, und ist alles so zu glauben, wie sie es sagt.“⁵⁴ Kurz gesagt ist die Endlichkeit ihrer Erkenntnis für die Kirche also nach wie vor ein Problem. Doch gerade das wird ihr nun selbst zum Verhängnis, wie im Folgenden anhand eines konkreten Beispiels

ausgeführt werden soll.

In der gegenwärtigen kirchlichen Landschaft stellt die so genannte Theologie der Religionen, der es um eine theologische Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und anderen religiösen Traditionen zu tun ist, eine Herausforderung dar, die die Kirche in ähnlich prekäre Fragesituationen treibt wie einst die Reformation oder die Moderne. „Insgesamt steht die Kirche angesichts der anderen Religionen in einem verständlichen Dilemma: Zum einen muß sie ihren eigenen Charakter und Anspruch so weit wahren, daß sie nicht in der Gefahr steht, ihre Identität zu verlieren; zum anderen muß sie sich aber auch glaubwürdig um zunehmende wechselseitige Achtung und Anerkennung bemühen. Diese Spannung ist nicht in taktischen Kompromissen auflösbar, sondern stellte einen Grundzug der Kirche in ihrer geschichtlichen Existenz dar.“⁵⁵ Der religiöse Pluralismus nötigt also zu einer ekklesiologischen Reflexion. Die pluralen religiösen Traditionen stellen in ihrem gemeinsamen Horizont der Transzendenz die Geltungsansprüche der Kirche in Frage. Die Kirche muss sich dieser Infragestellung von außen stellen. Dabei wird sie in ihren Antwortversuchen gerade mit ihrer eigenen geschichtlichen Bedingtheit konfrontiert, die selbst noch einmal zur Anfrage an die absolute Erkenntnisfähigkeit von Kirche wird. Ein Vergleich zweier aus unterschiedlichen Epochen stammender konziliarer Einschätzungen Andersgläubiger und ihrer religiöser Traditionen kann das Gemeinte verdeutlichen. Das Konzil von Florenz bringt im so genannten Jakobitendekret von 1442 eine lange theologische – jedoch aus heutiger Sicht problematische – Tradition⁵⁶ auf den Punkt: „Sie [die hochheilige römische Kirche] glaubt fest, bekennt und verkündet, dass ,niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur <keine>

Heiden', sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‘ [Mt 25,41], wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben“ (DH 1351). 500 Jahre später heißt es auf dem 2. Vatikanum in NA 2: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die zwar in vielem von dem abweichen, was sie selber festhält und lehrt, jedoch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet. ... Deshalb fordert sie ihre Kinder auf, mit Klugheit und Liebe, durch Gespräche und Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter sowie jene soziokulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern.“ Unterschiedlicher könnten zwei kirchliche Urteile wohl kaum ausfallen.⁵⁷

Das aber zeigt: Angesichts des religiösen Pluralismus wird die Kirche auf mehrfache Weise mit ihrer eigenen Endlichkeit konfrontiert. Die Anfragen, die sich daraus für die Kirche von außen und von innen ergeben, erweisen sich theologisch letztlich als zwei Seiten ein und derselben Medaille, die die Prägung der kirchlichen Relativität und der bedingten kirchlichen Erkenntnis trägt, zu der sich die Kirche jedoch noch nicht positiv ins Verhältnis setzen kann. Zum einen werfen verschiedene, scheinbar konträre religiöse Interpretationen der letzten Wirklichkeit die Frage nach der Geltung der eigenen unbedingten Ansprüche auf. Wie kann die Kirche in dieser Konkurrenzsituation um die richtige Interpreta-

tion der transzendenten Wirklichkeit und der Heilssituation des Menschen bestehen? Relativiert der religiöse Pluralismus nicht zwangsläufig alle Religionen in ihrem Selbstverständnis? Zum anderen kann die Kirche auch in ihrem eigenen Inneren der Endlichkeit ihrer Erkenntnis nicht mehr ausweichen. Denn wie sonst könnte man diese gegenteiligen Perspektiven auf Andersgläubige und ihre religiöse Traditionen erklären, wenn nicht mit der geschichtlichen Bedingtheit des kirchlichen Urteils, das an bestimmte kontextuelle Verstehensvoraussetzungen gebunden bleibt. Selbst wenn man sich noch so sehr im Besitz der göttlichen Wahrheit wähnt, ist der interpretative und diskursiv auszuhandelnde Bedeutungsüberhang dieser Wahrheit doch nicht zu übersehen.⁵⁸

Wie geht nun die Kirche mit ihrer eigenen Bedingtheit um, die angesichts der religiösen Pluralität offen zu Tage tritt? Hat sie aus ihrer eigenen Geschichte gelernt? Hat sie den Lernprozess, der ihr im Gefolge der konfessionellen Spaltungen und der Herausforderung der Moderne aufgegeben wurde, so weit verinnerlicht, dass er ihr eine Grammatik an die Hand gibt, mit der sie auf heutige, doch ähnlich strukturierte Herausforderungen reagieren könnte, wie sie etwa der Pluralismus der Religionen darstellt? Welche Identitätspolitiken wendet die Kirche heute angesichts solcher Relativierungen an? Der Befund ist nicht eindeutig. Natürlich gibt es eine Vielzahl an – positiven wie weniger positiven – theologischen Einschätzungen des religiösen Pluralismus, auch lehramtliche Dokumente zeigen kein einheitliches Bild. Doch wird man – gerade mit Blick auf die Reflexionsebene, also die Frage nach der Ekklesiologie, der Lehre über die Kirche, im Verhältnis zu anderen religiösen Traditionen – insgesamt wohl festhalten müssen, dass die Ekklesiologie ein stiefmütterliches

Kind in der gegenwärtigen Religionstheologie ist. Es gibt kaum religionstheologische Ansätze, die ekklesiologisch begründet sind. Das ist aus einem zweifachen Grund zu bedauern: Zum einen fehlt so eine erkenntnistheologische Grundlegung der Religionstheologie, zum anderen entgegen aber auch der Ekklesiologie wichtige Lernprozesse, da nicht noch einmal gefragt wird, wie die religionstheologische Debatte auf die Ekklesiologie und das kirchliche Selbstverständnis zurückwirkt. Auf lehramtlicher Ebene wird religionstheologisch eine andere Strategie verfolgt. Die Ekklesiologie wird zwar nicht ausgeblendet, doch werden religionstheologische Fragestellungen nur im Horizont drohender Relativierungen von Ekklesiologie und Kirche verhandelt.⁵⁹ Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Kirche – zumindest lehramtlich gesehen – nur bedingt aus ihrer eigenen Geschichte gelernt hat. Sie erliegt abermals ihren identitätspolitischen Machtansprüchen. Gerade in neuerer Zeit scheint die Kirche wieder in alte Identitätspolitiken zu verfallen und reaktiv-abwehrend auf die gegenwärtige Herausforderung der religiösen Pluralität zu reagieren.⁶⁰ Die eigene Unbedingtheit wird diskursiv herausgestellt, während die eigene Begrenztheit verschwiegen wird. Lehramtlich wird kaum damit gerechnet, dass der religiöse Pluralismus ein Reflex auf die erkenntnistheoretische Problematik der offenbarungstheologischen Grammatik des Offenbar und Verborgenen sein könnte.⁶¹ Auch die geschichtlich bedingte Vermittlungsrolle der Kirche im Offenbarungsprozess, die der Unbedingtheit des Christusereignisses keinen Abbruch tut, wird nicht eigens reflektiert.⁶² Vielmehr wird in einem neuplatonischen Wahrheitsverständnis jegliche religiöse Differenz als Defizit eingeordnet und einmal mehr die absoluten Ansprüche der Kirche herausgestellt. Des-

halb kann der interreligiöse Dialog auch leicht auf einen interkulturellen verkürzt werden. Die Logik dahinter ist klar: Wenn die Theologie der Religionen mit Relativismus gleichgesetzt wird,⁶³ kann jede Anerkennung der epistemologischen Begrenztheit und kulturellen sowie geschichtlichen Bedingtheit der Kirche und ihrer Erkenntnisprozesse nur als illegitime Gefährdung der eigenen Identität aufgefasst werden. Endlichkeit ist in diesem Kirchenbild nur ein Risiko, jedoch keine Ressource zur Stärkung der eigenen Identität und Glaubwürdigkeit.

Zeitgemäße ekklesiologische Antworten: Endlichkeit als Ressource

In Sachen religiöser Pluralismus und Religionstheologie scheint also klar zu sein, wie der kirchliche Kurs der „Arche des Heils“ verläuft:⁶⁴ Einmal mehr macht man die Planken dicht, segelt auf dem eingeschlagenen Kurs dahin, hat schnelle Antworten parat, ohne einen kirchlichen Lernprozess abzuwarten. Ein Blick in die Geschichte lehrt aber auch, was der Ausgang dieses Unternehmens sein wird. Die Kirche wird sich genötigt sehen, zurückzurudern und einen gemäßigeren Kurs einzuschlagen, der einen differenzierteren Blick auf sich selbst im Verhältnis zu den religiös Anderen freigibt.

Wie kann ein solcher Lernprozess aussehen? Möchte man aus der Vergangenheit lernen und nicht in die gleichen, letztlich nicht zielführenden Strategien zurückverfallen, die die Kirche vor dem 2. Vatikanum geprägt haben, ist es notwendig, neu über die Kirche zu reflektieren, neu darüber nachzudenken, welchen Ort sie im Heilsplan Gottes einnimmt, gerade angesichts der religiösen Pluralität. Dabei muss man auch erkenntnistheoretische und erkenntniskritische Aspekte der Kirche einbeziehen und darf auch die Frage nach der

Endlichkeit und Bedingtheit der Kirche nicht ausblenden. Das wird die kirchliche Identität nicht gefährden. Das Gegenteil ist der Fall: Ein Bekenntnis zur eigenen Begrenztheit bringt der Kirche erst jene Glaubwürdigkeit ein, die sie heute so bitter nötig hat. Außerdem kann sie erst so der Botschaft des Evangeliums gerecht werden. Denn wenn sich schon Gott in seiner Selbstmitteilung in die Spannung von offenbar und verborgen, von universal gültig und geschichtlich-partikular vermittelt, von göttlich und menschlich stellt, muss das nicht auch – und noch viel mehr – für die Kirche gelten, die zwar ein auf Christus hingeadornetes, doch nur ein abgeleitetes Mysterium ist, der im komplexen Vermittlungsprozess Gottes an die Menschen immer nur eine sekundäre, nachgeordnete und deshalb dienende Funktion und Vermittlungsaufgabe zukommt?⁶⁵ Das nötigt dazu, einen differenzierten Blick auf die Kirche zu werfen. Sie bewusst in die Differenzen, die ihren Ursprung und ihr Ziel markieren – Jesus Christus und das von ihm verkündete Reich Gottes –, zu stellen. Dabei wird die Kirche zu einer erkenntnis-kritischen Relativierung ihrer selbst gezwungen, was sie jedoch keineswegs einer Beliebigkeit preisgibt. Denn die „Relativität geht nicht – und darf es im Übrigen auch nicht – auf Kosten der Wahrheit der Lehre ...; sie bedeutet nicht die Relativierung der Wahrheit des Glaubens, sondern die Entdeckung ihrer Bedeutung.“⁶⁶ Daher ist einzugestehen, „dass der relative Sinn der geschichtlichen Veränderungen und die bleibende Bedeutung der Lehre sich nicht ausschließen“,⁶⁷ sowie „der Fähigkeit des Glaubens [zu vertrauen], in der Relativität seiner Wahrheiten zur Lage der Menschen eben keinem Relativismus zu verfallen.“⁶⁸

Mit den Anfragen und Differenzen, die von außen an die Kirche herangetragen werden, ist also anders zu verfahren, als es

lange Zeit geschehen ist. Auch wenn Differenzen zu anderen religiösen Traditionen auf bleibende Identitätsfaktoren der Kirche verweisen, ja diese Identität erst mitbegründen, dürfen diese doch nicht einseitig zu einem Überlegenheitsmerkmal hochstilisiert werden, wie es in der Entstehung des Traktates über die Kirche (wenn auch in einem anderen historischen Zusammenhang) faktisch der Fall war. Denn eine Hochstilisierung der Differenzen zu Anderen mit dem Ziel, die Superiorität der eigenen Position herauszustellen, geht immer auf Kosten der Differenzen im eigenen Innenraum. Sie birgt die Gefahr in sich, dass man auch im eigenen Innenraum Einseitigkeiten verfällt und identitätsnotwendige Differenzen ausblendet. Weil Differenzen unverzichtbar in die christlichen Offenbarungswahrheit selbst eingeschrieben sind, müssen diese Differenzen auch ekklesiologisch durchgehalten werden, was zunächst einmal das kirchliche Selbstverständnis im eigenen Innenraum betrifft, dann aber auch ganz konkrete Auswirkungen auf die Beziehungen zum kirchlichen Außen und Andersgläubigen hat. Differenzen im eigenen Innenraum stark zu machen bedeutet auch, Differenzen zu Anderen zu würdigen und diese nicht für eine einseitig polemische Abgrenzung zu missbrauchen. Deshalb muss es ein bleibender Anspruch der Kirche sein, sich selbst als göttliche und menschliche Realität ernst zu nehmen. Die besondere Beziehung zum Christumysterium, die den Ursprung und die bleibende Sendung der Kirche prägt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass trotz der unverbrüchlichen Verbindung zwischen Jesus Christus und seiner Kirche eine bleibende Differenz zwischen beiden bleibt. Die Kirche und Jesus Christus dürfen nicht einfach miteinander identifiziert werden. Das gleiche gilt auch für das Ziel, auf das die Kirche ausgerichtet ist: „Nicht die Kirche,

sondern das Reich Gottes ist das letzte Ziel des göttlichen Heilsplanes und die vollkommene Gestalt des Heils für die ganze Welt.⁶⁹ „In diesem Sinn muss die Abgrenzung gegenüber dem ‚Reich Gottes‘ zum wesentlichen Bestand des kirchlichen Selbstverständnisses gehören.“⁷⁰ Dem Verständnis von Kirche als Zeichen und Sakrament ist also notwendigerweise eine Grammatik der Differenz eingeschrieben. Denn Zeichen und Sakramente konstituieren sich gerade dadurch, dass trotz aller Bezogenheit eine bleibende Differenz zur bezeichneten Wirklichkeit bleibt.

Für eine gegenwärtige Ekklesiologie, die der religiösen Pluralität in ihrem eigenen Selbstverständnis nicht auszuweichen versucht, bedeutet das, dass sie der ungetrennten, doch unvermischten Beziehung zwischen Kirche und Jesus Christus bzw. Reich Gottes stets Rechnung tragen muss. Auch wenn die Existenz der Kirche als Verweis auf Christus und das von ihm verkündete Reich Gottes notwendig und unverzichtbar ist, gehen sie doch nicht ineinander auf. Die Kirche kann diese Glaubensmysterien nicht umfassend begreifen. Deshalb bleibt in einer differenzbewussten Ekklesiologie Raum für das Wirken des Geistes und Logos auch außerhalb der Kirche, selbst in anderen religiösen Traditionen.⁷¹ So kann GS 22 im Blick auf „alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt“, – und eben nicht nur die Christuskirchlichen – festhalten: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“⁷² In anderen kulturellen Kontexten wurde das auch in offiziellen Dokumenten der Kirche bestätigt. So schreibt etwa die *Federation of Asian*

Bishops' Conferences: „Ihre Erfahrungen mit den anderen Religionen hat die Kirche in Asien dazu veranlasst, die Rolle dieser Religionen in der göttlichen Heilsökonomie positiv wertzuschätzen. Diese Wertschätzung beruht auf den Früchten des Geistes, die im Leben der Gläubigen dieser Religionen wahrgenommen werden können ... Die positive Wertschätzung ist außerdem in der Glaubensüberzeugung verwurzelt, dass Gottes Heilsplan für die Menschheit einer ist und sich auf alle Menschen erstreckt: Durch das Reich Gottes sucht er alles mit sich in Jesus Christus zu versöhnen.“⁷³ „Das Reich Gottes ist daher universal gegenwärtig und wirksam. Wo immer Männer und Frauen sich für das transzendente göttliche Mysterium öffnen, das auf sie einwirkt, und aus sich herausgehen in Liebe und im Dienst an ihren Mitmenschen, dort ist das Reich Gottes am Wirken. ... ‚Wo Gott angenommen wird, wo die Werte des Evangeliums gelebt werden, wo der Mensch respektiert wird ... dort ist das Reich Gottes.‘ In all diesen Fällen antworten die Menschen auf Gottes Gnadenangebot durch Christus im Geist und treten in das Reich Gottes durch einen Akt des Glaubens ein. ... Das zeigt, dass das Reich Gottes eine universale Wirklichkeit ist, die sich weit über die Grenzen der Kirche hinaus erstreckt. Es ist die Wirklichkeit des Heils in Jesus Christus, an dem Christen und Andere gemeinsam Anteil haben: Es ist das fundamentale ‚Geheimnis der Einheit‘, das uns viel tiefer miteinander verbindet als religiöse Zugehörigkeiten uns trennen können.“⁷⁴ Auch hier zeigt sich einmal mehr, was ein Blick in die Geschichte der Kirche lehrt: Das Bild, das sich die Kirche von sich und Anderen macht, wird durch die gesellschaftliche (Ohn-)Machtstellung der Kirche geprägt. Denn die Identität der Kirche wird diskursiv ausverhandelt⁷⁵ und in diesen Ausverhand-

lungsprozessen sind Machtpolitiken und Repräsentationsmächte ein nicht zu unterschätzender

(Identitäts-)

Faktor. So nötigt der gesellschaftliche, religiös plurale Kontext Asiens, in dem die Christen nur eine Minderheit darstellen, die Kirche dazu, ein realistisches und differenziertes Bild von sich selbst zu zeichnen.⁷⁶

Ein solches differenziertes Bild von Kirche erfordert, die Kirche als Glaubenssubjekt und Glaubensobjekt stets im Spannungsfeld von geschichtlicher Wirklichkeit und Gegenstand des Glaubens zu sehen, wie es LG 8 vorbildlich ausführt. Als himmlische und irdische Wirklichkeit ist die Kirche „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“ Das ergibt sich aus der inkarnatorischen Qualität von Kirche, die Göttliches und Menschliches ungetrennt und unvermischt in sich vereint. Jegliche Tendenzen, das Göttliche über das Menschliche zu stellen, sind dabei zu vermeiden, weil sie sich der Häresie eines ekklesiologischen Monophysitismus schuldig machen und vor allem die kenotische Dimension von Kirche ausschließen. Die Kenosis mahnt die Kirche zu einer Haltung der Demut,⁷⁷ in der sie sich gerade auf eine Augenhöhe mit anderen religiösen Traditionen begibt, weil sie nur so ihrer Sendung als „allumfassendes Sakrament des Heils“ (LG 48) gerecht werden kann. Wäre Gott nicht wahrhaft Mensch geworden, bliebe der Mensch unerlöst. Vergisst die Kirche das inkarnatorische Ungetrennt und Unvermischt ihrer eigenen Identität, kann sie nicht mehr als Sakrament auf Jesus Christus verweisen, über den es heißt: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein“ (Phil 2,6). Das bedeutet natürlich nicht – gleichsam arianisch – den göttlichen Ursprung der Kirche zu vergessen. Doch kann dieser als Geistwirklichkeit nur aus einer Glaubensper-

spektive wahrgenommen werden. Gerade das erfordert aber im Gespräch mit Andersgläubigen eine Dekonstruktion der eigenen diskursiv konstruierten Identität von Kirche, um erkenntnistheoretisch den unauflösbaren Konnex von Kirche als Glaubenssubjekt und Glaubensobjekt in den Blick zu bekommen. Die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche, die glaubend bekannt werden, ist nämlich nur bedingt empirisch nachweisbar und eignen sich daher nicht als „Totschlagargument“ gegen Außenstehende. Die Kirche wird vielmehr gerade erst im gläubigen Vollzug und Bekenntnis zu dieser einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.⁷⁸ Deshalb ist es interessant, abschließend genealogisch einen erneuten Blick auf die *notae ecclesiae* zu werfen und diese bewusst in den Zusammenhang von unbedingtem Anspruch und bedingter Wirklichkeit von Kirche zu stellen.

Gerade in den *notae ecclesiae* wird ersichtlich, wie sich Menschliches und Göttliches, Bedingtes und Unbedingtes in der Kirche zueinander verhalten. Dabei dürfen sie allerdings nicht unkritisch in den Blick genommen werden, sondern müssen immer im Zueinander der beiden inkarnatorischen Spannungspole von Kirche verortet werden. „Den Erfahrungen von Einheit, Heiligkeit, Universalität und Kontinuität stehen in der Kirche immer auch die anderen der Pluralität und Uneinigkeit, der Schuld und des Versagens, der Begrenztheit und Partikularität, der geschichtlichen Veränderung und Entfernung vom Ursprung gegenüber.“⁷⁹ Wer also Kirche anhand dieser vier Grundeigenschaften „identifizieren will, geht immer schon von bestimmten Glaubensvoraussetzungen aus, die er in seine Beurteilung einträgt. Die gesellschaftliche Realität ist von sich aus vieldeutig und läßt unterschiedliche Bewer-

tungen zu.⁸⁰ Interessant ist, wie sich die Zuschreibung dieser Merkmale geschichtlich durch drohende Relativierungen im Innen und Außen diskursiv geändert haben, was sich einmal mehr in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit zeigen lässt: „Während diese Eigenschaften zuvor jedoch Merkmale waren, die selbst auch erst aus der Sicht des Glaubens ausgesagt werden konnten, nahm man sie bei dieser veränderten Perspektive [der Auseinandersetzungen der Reformationszeit] als äußerlich feststellbare Kriterien.“ Dabei tritt in den Hintergrund, dass sich die *notae ecclesiae* primär über einen liturgischen und paränetischen Kontext im Innenraum der Kirche erschließen und ursprünglich nicht mit einer apologetischen Sinnspitze versehen waren.⁸¹ Dieser Innendiskurs wurde in den geschichtlichen Auseinandersetzungen jedoch apologetisch überformt und binär codiert als Argument gegen Andersdenkende und Andersgläubige verwendet. Eine Realität, die sich erst der eigenen Glaubensperspektive erschließt, wurde normativ auf einen Ausschließungsdiskurs übertragen.

Ein näherer Blick auf die *notae ecclesiae* lässt jedoch ihren ursprünglichen Sinngehalt nochmal hervortreten, der ja – entgegen einem verkürzten Blick auf die vier Grundeigenschaften – in einem paränetischen Kontext immer schon auf die Gebrochenheit der Kirche in ihrer göttlichen Sendung verweist. Denn wenn man sich im orthodoxen und orthopraxen Vollzug diskursiv und performativ der eigenen Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität versichern muss, verweist das gerade darauf, dass diese in der alltäglichen Verwirklichung von Kirche als gefährdet und gebrochen erlebt werden. Die ursprüngliche Aussageabsicht der *notae ecclesiae* ist also gerade – entgegen dem Augenschein – immer schon im ekklesiologischen Span-

nungsfeld von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Universalität und Partikularität zu verorten. An der Eigenschaft der *Einheit* wird das besonders deutlich. Denn die innere Einheit im Glauben der Christen soll zeichenhaft durch die äußere Einheit bezeugt werden.⁸² Konkret erleben wir diese äußere Einheit jedoch als synchron und diachron gebrochen.⁸³ Synchron in den konfessionellen Brüchen und Trennungen, diachron in den vielfältigen Gesichtern von (kath.) Kirche, die es in der Geschichte gegeben hat und die oft erst zu den konfessionellen Brüchen geführt haben. Gerade der Blick in die Geschichte zeigt aber, dass auch die innere Einheit nicht als monolithischer Block vorgestellt werden darf, vielmehr manifestiert sich diese Einheit in pluraler Form, als „Einheit in Vielfalt“. Das wirft auch noch einmal die Frage nach den Traditions- und Kontinuitätsbegriff auf, der die kirchliche Identität mit ihrem Ursprung verbürgen soll und in diachroner Perspektive im Bekenntnis zur *Apostolizität* der Kirche zum Ausdruck kommt. Doch auch dieser Identitätsgarant ist nur in gebrochener Weise zu haben. Gerade durch die Kirchengeschichte „kommt die Differenz von *Anspruch und Wirklichkeit* in den Blick.“⁸⁴ Die Geschichte lehrt also zu „sehen, wie anders es war, als wir uns vorstellen. So stellt sie dem Wunschdenken von Lehramt und Theologie das Realitätsprinzip entgegen; sie zerstört die Illusion, daß es so war, wie es nach deren Kontinuitätsbegriff hätte sein sollen.“ ... Um möglichen Enttäuschungen zu entgehen, verschließen wir gerne den Blick vor den Widersprüchen und Spannungen der Welt. Dieser Tendenz kann Kirchengeschichte aufklärend entgegenwirken.⁸⁵ Wie Identität durch die Geschichte hindurch also nur in einem komplexen Zueinander von Kontinuität und Wandel sichergestellt werden kann, so wird auch *Katholizität* in synchroner Perspektive

immer nur durch Übersetzungen der christlichen Botschaft in plurale kulturelle Kontexte vermittelbar.⁸⁶ Die universale Bedeutung der christlichen Botschaft erweist sich also gerade durch partikuläre Vermittlungsleistungen der Kirche in pluralen Kontexten. Wie ein Blick in die Geschichte zeigt, ist diese Vermittlung jedoch nicht immer unproblematisch verlaufen. Missionsgeschichte etwa ist nicht nur als Erfolgsgeschichte, sondern auch als Schuldgeschichte zu schreiben.⁸⁷ Darin zeigt sich jedoch etwas über die *Heiligkeit* der Kirche, als abschließend zu nennende Grundeigenschaft der Kirche. Diese sagt etwas über den geistgewirkten Ursprung der Kirche und muss geschichtlich durch einen ständigen und prinzipiell unabschließbaren Läuterungs- und Erneuerungsprozess eingeholt werden. Ein differenzierter Blick auf die vier *notae ecclesiae* als Grundeigenschaften der Kirche macht also die These dieses Artikels noch einmal deutlich: Wenn die Kirche ihre eigene Identität bewahren möchte, kann sie das nur, wenn es ihr gelingt, in ihrem Selbstverständnis auch noch einmal die irdische Gebrochenheit ihrer Identität reflexiv und praktisch einzuholen. Das erfordert jedoch, dass das Ungetrennt und Unvermischt der eigenen kirchlichen Bedingtheit und Unbedingtheit nicht einseitig aufgelöst wird. Nur so kann sich der notwendige Zusammenhang zwischen der empirischen Kirche und der Identität der Kirche als Gegenstand des Glaubens erweisen.⁸⁸

Resümee

In diesem Artikel wurde ein Blick darauf geworfen, wie die Kirche in verschiedenen Situationen ihre Identität als göttliche und menschliche Realität diskursiv ausverhandelt. Dabei hat sich gezeigt, dass die Kirche auf Anfechtungen von innen und außen tendenziell mit der Herausstellung ihrer ei-

genen Absolutheit reagiert. Dadurch kann sie scheinbar ihre Machtposition absichern. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass es sich hier um einen Trugschluss handelt. Zum einen nehmen die Menschen heute diese Strategie nicht mehr ungefragt hin, die Glaubwürdigkeit der Kirche steht auf dem Spiel. Zum anderen läuft die Kirche – theologisch gesprochen – Gefahr, der monophysitischen Versuchung zu erliegen, wenn sie ihre eigene Absolutheit auf Kosten ihrer Menschlichkeit und Bedingtheit betont – eine Versuchung, die die Kirche selbst als häretisch ausgeschlossen hat. Es ist also an der Zeit, dass die Kirche wieder ihre eigene Endlichkeit und Bedingtheit bekennt. Doch kann die Rede von der Endlichkeit im Zusammenhang mit Kirche leicht Missverständnisse und kirchliche Abwehrreaktionen hervorrufen. Es ist daher ein genauer Blick darauf zu werfen, was unter Endlichkeit in diesem Zusammenhang gemeint ist. Das markiert das Fragezeichen im Titel dieses Artikels. Es verweist darauf, dass der Begriff „endlich“ vorsichtig zu handhaben ist. Deshalb sind die beiden „endlich“ im Titel im Folgenden noch genauer zu differenzieren.

Das erste „endlich“, das darauf verweist, dass die Kirche zu guter Letzt doch noch zur Anerkennung ihrer eigenen Bedingtheit gefunden hat, ist hinsichtlich der Vergangenheit und Zukunft der Kirche zu relativieren. Wirft man einen Blick auf die Geschichte des Christentums, vor allem seine Anfänge, wird deutlich, dass die Kirche immer schon ihre eigene Bedingtheit mitbedacht hat. Das zeigen etwa die eingangs erwähnten Bilder von der Kirche als *casta meretrix* und des *mysterium lunae*. Wenn man also einfordert, dass die Kirche ihre Endlichkeit eingesteht, kann damit nur gemeint sein, dass sie sich erneut bewusst macht, dass sie die Grammatik des Ungetrennt und Unvermischt ihrer göttlichen

und menschlichen Aspekte nicht einseitig auflösen darf. Doch gibt es hier noch einiges einzulösen. Denn wie die Ausführungen deutlich gemacht haben, ist diese Grammatik noch immer gefährdet, gerade wenn sich die Kirche durch neue Anfragen herausgefordert fühlt, wie es etwa durch den religiösen Pluralismus der Fall ist. Das Bekenntnis zur eigenen Endlichkeit bleibt also – trotz mancher geschichtlicher Lernprozesse – ein Desiderat. Das erste „endlich“ ist demnach auch hinsichtlich der Zukunft, des noch Ausstehenden zu relativieren.

Noch bedeutender ist aber das zweite „endlich“ des Titels, das in prekärer Weise an das kirchliche Selbstverständnis rührt. Es muss sehr differenziert verstanden werden, um keine Einseitigkeiten und Missverständnisse heraufzubeschwören. Zunächst einmal muss von Anfang an klar festgehalten werden: Von der Endlichkeit der Kirche kann nur in der chalcedonensischen Grammatik des Ungetrennt und Unvermischt gesprochen werden. Die Kirche ist immer auch endlich. Diese Endlichkeit zu verschweigen, was identitätspolitisch oft der einfachere Weg ist, hat theologisch gesehen genauso dramatische Folgen, wie sie überzubetonen. Denn der christliche Glaube lebt von seinen Ursprüngen her in solchen chalcedonensischen Differenzen, sie aufzugeben, würde eine Preisgabe der christlichen Identität bedeuten. Des Weiteren ist dieses zweite „endlich“ auch räumlich und zeitlich zu präzisieren, wobei beides einen erkenntniskritischen Impuls in das kirchliche Selbstverständnis einträgt. Die Weltkirche als universale Wirklichkeit besteht immer nur in und aus Ortskirchen (LG 23). Das bedeutet, dass sich die Kirche immer auch als konkrete irdische und damit bedingte Wirklichkeit verstehen muss. Die Kirche gibt es irdisch nur geschichtlich und situativ bedingt. Man kann

nie auf die Universalkirche zugreifen, diese ist immer nur kontextuell vermittelt.⁸⁹ Das heißt, dass sich die Universalität der Kirche jedoch nur durch einen fortwährenden Prozess einer diachronen und synchronen Übersetzung und Vermittlung in geschichtlich bedingter Weise verwirklichen kann. Universalität erweist sich somit immer neu in partikulärer Anschlussfähigkeit. Das ist gerade auch eine Konsequenz des Gedankens, dass die Kirche irdisch nicht untergehen wird – und zugleich auch seine Voraussetzung. Die Kirche ist tatsächlich eine Wirklichkeit, die nach gläubigem Verständnis auf Erden immer Bestand haben wird. Dieser Gedanke zeigt letztlich ein ekklesiologisches Paradoxon auf. In der Geschichte als endlicher Wirklichkeit wird die Kirche für immer, also unendlich Bestand haben. Doch wie verhält es sich mit dem Eschaton? Muss man nicht hier gerade den Gedanken von der Endlichkeit der Kirche konsequent weiterdenken? Denn die Kirche als Heilszeichen Gottes in der Welt steht in ihrer irdischen Pilgerschaft immer in der Spannung von Ausstand und Fülle, von schon und noch nicht. Erst eschatologisch wird sie mit der vollen Verwirklichung des Reiches Gottes ihre Vollendung erreichen. Doch bedeutet diese Vollendung nicht zugleich die Selbstaufhebung der Kirche? Wenn die Sendung der Kirche tatsächlich darin besteht, als Zeichen in der gebrochenen menschlichen Geschichte auf das Reich Gottes zu verweisen, muss sie doch, wenn dieser Dienst erfüllt ist, der von ihr verkündeten Wirklichkeit selbst Platz machen. Im Eschaton erweist sich die Kirche also gerade in ihrer Vollendung als endliche Wirklichkeit.

Damit ist auch noch einmal auf die ke-notische Gestalt von Kirche verwiesen. Wenn sich die Kirche im Dienst des Reiches Gottes versteht, muss sie diesem selbst Platz machen, sobald die Zeit erfüllt

ist, zugleich aber fordert das – im Lichte dieses Bewusstseins – eine demütige Haltung der Kirche, in der sie ihre Absolutheit nicht einseitig herausstellt. Denn Kirche verdankt ihre Existenz immer einem Anderen – Gott, Christus, Geist. Sie ist immer nur Kirche von einem Anderen her und auf einen Anderen hin. Diesen relationalen Gehalt ihres eigenen Selbstverständnisses kann sie in einem demütigen Dialog mit der Welt zum Ausdruck bringen, in dem sie ihrer eigenen Endlichkeit und Bedingtheit eingedenk ist und gerade so universal anschlussfähig bleibt. Damit die Endlichkeit der Kirche jedoch tatsächlich ihr Überleben sichert und nicht ihren Untergang bedeutet, muss abschließend auf das Verständnis von der Kirche als (Heils-)Zeichen reflektiert werden. Denn gerade ein semiotischer Zeichenbegriff hilft theologisch zu klären, inwiefern die Kirche als endliche eine universale Wirklichkeit ist.

Wenn der Zeichenbegriff nicht mehr länger zweistellig, sondern im Anschluss an die Semiotik Charles Sanders Peirces als dreistellige Relation von Bezeichnetem, Zeichen und Interpretant in einem Prozess der unendlichen Semiose begriffen wird,⁹⁰ kann man damit gut die Identität der Kirche im Spannungsfeld von Kontinuität und Wandel, von Unendlichkeit und Endlichkeit beschreiben. Denn jedes vereinfachende Herausstellen der kirchlichen Absolutheit beruht auf einer nur zweistelligen, direkten linearen Relation zwischen der Kirche und der von ihr bezeichneten Wirklichkeit des durch Jesus Christus verkündeten Reiches Gottes, in der Zeichen und Bezeichnetes miteinander identifiziert zu werden drohen. Ein dreistelliger Zeichenbegriff hilft, dieses einseitige Modell erkenntniskritisch aufzubrechen, indem einerseits der universale Anspruch der Kirche gewürdigt werden kann, die göttliche Selbstmitteilung in Jesus Christus zu

präsentieren, indem andererseits aber auch die vielfältige geschichtliche und kontextuelle Bedingtheit von Kirche in den Blick genommen werden kann. Beides muss sich dann nicht mehr länger ausschließen, sondern kann ungetrennt und unvermischt zusammengedacht werden. Die Kirche bringt in ihren vielfältigen Sprachformen (Zeichen) die Wirklichkeit des trinitarischen Gottes (Bezeichnetes) zum Ausdruck, jedoch nicht in abstrakter oder absoluter Weise, sondern immer nur in einem bestimmten kulturell bedingten Interpretationszusammenhang (Interpretant). Die Spezifität und Partikularität des Interpretationskontextes hebt jedoch die universale Bedeutung der zu vermittelnden christlichen Botschaft nicht auf. Denn damit bestimmte Zeichen und Sprachformen verstanden werden, müssen sie zur Erklärung und Erläuterung in einem unendlichen Prozess auf andere Zeichen, die ebenfalls dreistellig zu denken sind, verweisen. Die Universalität der Kirche erweist sich also gerade darin, dass sie dazu fähig ist, ihre Botschaft in dem unendlichen Zusammenspiel von endlichen Sprachformen bzw. Zeichen immer, überall und in Bezug auf alle drängenden Fragen der Zeit zur Sprache zu bringen. Indem ein dreistelliger semiotischer Zeichenbegriff so in der Lage ist, Unbedingtheit und Bedingtheit des Sakraments Kirche zusammenzudenken, kann er gleichzeitig auch die doppelte erkenntnistheoretische Gebrochenheit von Kirche würdigen. Einerseits kann das Zeichen nie umfassend auf die Wirklichkeit des Bezeichneten zugreifen, noch vielmehr wenn es sich dabei um eine transzendente Wirklichkeit handelt. Es bleibt bei allen Verweisungszusammenhängen ein grundsätzlicher erkenntnistheoretischer Bruch zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Zum anderen verweist der Interpretant auf den grundsätzlich kulturell und historisch ge-

brochenen bzw. bedingten Verstehenshorizont, in dem sich die Vermittlung zwischen Bezeichnetem und Zeichen ereignet. Diese Brüche stellen einen authentischen Rückbezug auf das Bezeichnete, ekklesiologisch also den göttlichen Ursprung von Kirche, nicht in Frage, sie leuchten ihn nur unter erkenntniskritischer Perspektive aus. So können auch Wandel und selbst zeitweilige geschichtliche Verfehlungen in das Selbstverständnis der Kirche integriert werden. Sie können im Eingestehen dieser Versäumnisse und Schuld in neuen Zeichenzusammenhängen korrigiert werden. Dies alles schmälert die zuverlässige und unverbrüchliche Vermittlungsleistung der Kirche nicht. Sie bleibt – wenn auch in einem komplexen Vermittlungsprozess – an ihren göttlichen Ursprung rückgebunden. Erst ein solches komplexes Verständnis von Kirche als „Vermittlung der Vermittlung“ ermöglicht eine angemessene Verhältnisbestimmung zwischen den göttlichen und menschlichen Aspekten der Kirche, die dem offenbarungstheologisch grundgelegten Ungetrennt und Unvermischt ihres Selbstverständnisses Rechnung trägt. Dann kann die Kirche nicht nur trotz, sondern gerade im Anerkennen ihrer eigenen Endlichkeit ihr Überleben sichern.

Anmerkungen

¹ Natürlich haben Frauen heute auch schon verantwortungsvolle Positionen in der Kirche, v.a. im schulischen Religionsunterricht und der Pastoral, inne. Doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass manche kirchliche Dokumente die Stellung und das Wesen der Frau gerne auf die – mariologisch vorgegebene – Codierung von Mütterlichkeit und Jungfräulichkeit reduzieren. Vgl. etwa das apostolische Schreiben *Mulieris dignitatem* über die Würde und Berufung der Frau, das von Johannes Paul II. anlässlich des marianischen Jahres 1988 herausgegeben wurde [AAS 80 (1988) 1667-1718]. Auch wenn das Dokument bemüht ist, die be-

sondere Würde der Frauen herauszustellen, muss man fragen, welche konkreten gesellschaftlichen Konsequenzen sich daraus ergeben können, auf die ja in der Einleitung des Dokumentes – unter Berufung auf die Schlussbotschaft des 2. Vatikanischen Konzils – selbst angespielt werden: „Die Stunde kommt, die Stunde ist schon da, in der sich die Berufung der Frau voll entfaltet, die Stunde, in der die Frau in der Gesellschaft einen Einfluß, eine Ausstrahlung, eine bisher noch nie erreichte Stellung erlangt.“ Das Wesen der Frau einseitig auf Mütterlichkeit und Jungfräulichkeit festzulegen wird hier zu wenig sein. Es muss vielmehr gefragt werden, wie Frauen – mit ihren spezifischen Fähigkeiten und Talenten – beispielsweise auch in Leitungspositionen – in Kirche und Gesellschaft – vermehrt präsent sein können.

² Wenn etwa der bekannte Religionskritiker Richard Dawkins meint: „Eine Welt mit Religion – oder den Religionen abrahamitischer Art – zu füllen, ist so als würde man die Straßen mit geladenen Waffen übersäen. Man darf sich nicht wundern, wenn sie benutzt werden.“ (zitiert nach Müller, Klaus, *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, in: Söding, Thomas (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196), Freiburg 2003, 176-213, hier 176, eigene Übersetzung), so kann man dem Urteil in seiner undifferenzierten Pauschalität natürlich nicht zustimmen und es gäbe viel zu erwidern. Doch verweist die in diesem Zitat enthaltene Polemik darauf, dass sich auch die Kirche mit der eigenen Schuldgeschichte befassen muss, gerade um ihre eigene identitätsbewahrende und identitätsstiftende Funktion auch heute angesichts von Anfragen von außen und innen rational verantwortet ausüben zu können.

³ Wobei das kirchliche Verhältnis zu den Menschenrechten selbst noch einmal ein ambivalentes ist, wie etwa ein Blick auf die Religionsfreiheit zeigt, zu deren Akzeptanz sich die Kirche erst mit dem 2. Vatikanum durchringen konnte. Vgl. Siebenrock, Roman A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae**, in: HThK Vat.II (Bd. 4), Freiburg 2005, 125-218, hier besonders 145-152.

⁴ Vgl. Miggelbrink, Ralf, *Einführung in die Lehre von der Kirche*, Darmstadt 2003, 28.

⁵ Ralf Miggelbrink spricht von „der spezifisch-katholischen Mischung aus *Distanzierung von der Kirche* und *Leiden an der Kirche* einerseits und *bleibend-treuer Grundsolidarität* andererseits.“ (ebd. 29)

⁶ Vgl. Neuner, Peter (Hg.), *Ekklesiologie*. Von den Anfängen zum Mittelalter (Texte zur Theologie: Dogmatik 5, Bd. 1), Graz/Wien 1994, 19.

⁷ Die Passagen aus LG 8 sind in diesem Zusammenhang einschlägig.

⁸ „Der *Realität* steht eine *Idealität* gegenüber. Kirche gibt es in der *Spannung von Sein und Sollen*, von *Faktum und Anspruch*.“ (Zirker, Hans, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984, 17)

⁹ Deshalb mahnt Zirker: „Es ist eine grundlegende Aufgabe, diese Spannungen wahrzunehmen, auszuhalten und nicht bequem auf eine dieser Seiten auszuweichen – in einer gar zu harmonischen Hinführung oder in einer nur auf Distanz angelegten Problematisierung und Kritik.“ (ebd. 11)

¹⁰ Das ist etwa die Gefahr, wenn die Leib-Christi-Metapher zu vereinfachenden Identifizierungen von Kirche, Leib Christi und Reich Gottes führt, wie es noch in der Enzyklika *Mystici corporis* von 1943 der Fall war. Das 2. Vatikanum hat mit LG solch einseitige Gleichsetzungen aufgesprengt (vgl. dazu Dupuis, Jacques, *Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus* (hg. von Ulrich Winkler, übers. von Sigrid Rettenbacher unter Mitarbeit von Chr. Hackbarth-Johnson und W. Schöggel) (STS – interkulturell 5), Innsbruck/Wien 2010, 458ff).

¹¹ Joseph Ratzinger wird nicht müde vor dieser Gefahr zu warnen. Exemplarisch kann man etwa seine Rede nennen, die er im Mai 1996 bei einem Treffen zwischen der Glaubenskongregation und den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas in Guadalajara/Mexiko hielt. Der Text wurde in der internationalen katholischen Zeitschrift *Communio* veröffentlicht, vgl. Ratzinger, Joseph, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: *Communio* 25 (1996) 359-372.

¹² Vgl. Weiß, Paul, *Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch*. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum (mit einer Ant-

wort von Hans-Joachim Schulz), Wien ²2008, 57; Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: HThK Vat.II (Bd. 4), Freiburg 2005, 581-886, hier 821.

¹³ Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien ¹⁰1984, 42-46.

¹⁴ Ausgeblendet wird hier noch für einen Moment, dass sich die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus selbst in historischer Partikularität ereignet hat. Das verweist bereits auf einen wesentlichen Grundzug von Offenbarung, die stets nur geschichtlich und kontextuell vermittelbar ist. Was offenbar wird, bleibt zugleich das Entzogene, Verborgene.

¹⁵ Vgl. etwa Mt 28,16-20.

¹⁶ Als Diskursgemeinschaft hält die Kirche die Erinnerung an ihren Ursprung im Christusergebnis wach. Da sie auf diesen Ursprung selbst nur in Form der Vermittlung und Überlieferung zugreifen kann, ist die Sprache ein wichtiges theologisches Handwerkszeug. Das bedeutet, dass die Identität der Kirche nicht statisch vorgegeben ist, sondern in unterschiedlichen Kontexten je neu diskursiv ausverhandelt wird.

¹⁷ Denn das Christentum war von Anfang an von Grenzüberschreitungen (zu den Heiden, in die germanische Welt, etc.) geprägt, wobei die neuen Kontexte auch auf das christliche Selbstverständnis zurückwirkten. Deshalb ist Theologie stets interkulturell zu betreiben, auch wenn sich dieses Bewusstsein im Laufe der Missionsgeschichte erst wieder Bahn brechen musste.

¹⁸ Auch wenn dies potentiell für kirchliche Selbstbehauptungsstrategien missbraucht werden kann, was bereits auf eine spätere Problemgeschichte verweist. Denn durch „diese Verbindung des räumlichen Aspektes der Universalität mit der theologischen Qualifikation der Orthodoxie konnte schließlich die Ausbreitung der Kirche apologetisch als ein Beleg für die größere Glaubwürdigkeit ausgegeben werden.“ (Zirker, *Ekklesiologie* 77)

¹⁹ Zum Häresiediskurs vgl. ebd. 79f. Im Häresiediskurs treten kirchliche Machtfragen oft deutlich zu Tage. Die häretischen Positionen werden nicht nur als Irrlehren ausgeschlossen,

ihnen werden auch Repräsentationsmöglichkeiten entzogen, was man etwa an der Tatsache festmachen kann, dass häretische Schriften in der Regel nicht überliefert wurden. Interessant ist, dass heute einige der frühchristlichen Auseinandersetzungen unter geänderten Verstehensvoraussetzungen in neuem Licht erscheinen. Man ist in der Lage, die berechtigten Anliegen der verschiedenen Seiten – der „häretischen“ wie der „rechtgläubigen“ – differenzierter einzuschätzen.

²⁰ Vgl. ebd. 47, 95ff.

²¹ Neuner, *Ekklesiologie* (Bd. 1) 19.

²² Ebd. 20.

²³ Wiedenhofer, Siegfried, *Das katholische Kirchenverständnis*. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz/Wien 1992, 127.

²⁴ Ebd. 132. Vgl. auch ebd. 127: „Insofern Kirche und Welt zunehmend ineinander übergehen, tritt das eschatologische Bewusstsein zunehmend in den Hintergrund.“

²⁵ Gegen vereinseitigende Tendenzen im kirchlichen Binnenraum richten sich immer wieder kirchliche Reformbewegungen. In der Kirche selbst ist also ein Potential bzw. Korrektiv gegen Einseitigkeiten angelegt (vgl. ebd. 143f).

²⁶ Wie eine gesellschaftliche Mehrheits- bzw. Minderheitsposition das Selbstverständnis der Kirche beeinflusst, zeigt sich etwa in der Wahrnehmung anderer religiöser Traditionen. In der vorkolonialen Zeit pflegten die Thomaschristen in Indien als Minderheit gute Beziehungen zu ihren hinduistischen Nachbarn. Das änderte sich schlagartig, als sich die Machtverhältnisse mit dem Eintreffen der katholischen Portugiesen wandelten. Nun sah sich „die Christenheit zur Überwindung der Ungläubigen und zur Ausrottung ihrer Irrtümer aufgefordert“ (Schmidt-Leu- kel, Perry, *Gott ohne Grenzen*. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 398; vgl. auch ebd. 165). Ein ähnliches Bild zeigt sich heute, wenn man etwa kirchliche Dokumente aus dem asiatischen Bereich betrachtet. Sie zeigen eine differenziertere Einschätzung des religiösen Pluralismus als manche christlichen Perspektiven der westlichen Welt. Vgl. dazu die beiden Zitate der FABC weiter unten im Text.

²⁷ Wiedenhofer, *Kirchenverständnis* 127f.

²⁸ Das gleiche gilt für das Verhältnis zwischen Kirche und Reich Gottes. In einer ekklesiozentrischen Perspektive besteht die Gefahr, diese zu identifizieren. Mit dem Dokument *Redemptoris missio* (1990) muss man diese beiden Wirklichkeiten dagegen als aufeinander bezogen, doch unterschieden ansehen (vgl. Dupuis, *Unterwegs* 469). Dennoch kann man sich auch heute manchmal nicht des Eindrucks eines Ekklesiozentrismus erwehren, etwa wenn im Katechismus der Katholischen Kirche neun Einträge zum Reich Gottes über 200 Einträgen zur Kirche gegenüberstehen.

²⁹ Bernhardt, Reinhold, *Die Herausforderung*. Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religionstheologie“, in: Schwandt, H.-G. (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen*. Eine kritische Sichtung, Frankfurt 1998, 19-38, hier 24. Vgl. auch Kraft, Dieter, *Theologie der Religionen*. Eine motivanalytische Kritik (*dialectica minora* 18), Köln 2006, 63-83. Die katholische Kirche war auf dieser Weltmissionskonferenz zwar nicht vertreten, man wird aber auch ihr eine ähnliche Hoffnung unterstellen können.

³⁰ Zirker, *Ekklesiologie* 95.

³¹ Siegfried Wiedenhofer ordnet seine Darstellung der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Ekklesiologie dementsprechend genau entlang dieser Brüche an (in: Schneider, Theodor (Hg.), *Handbuch der Dogmatik* (Bd. 2), Düsseldorf 2002, 71-89).

³² Vgl. Wiedenhofer, a.a.O. 149-158.

³³ Zitiert nach Neuner, Peter (Hg.), *Ekklesiologie*. Von der Reformation bis zur Gegenwart (Texte zur Theologie: Dogmatik 5, Bd. 2), Graz/Wien 1995, 18. Der Traktat über die Kirche ist so gesehen in seinen Ursprüngen ein apologetischer Abgrenzungsdiskurs. Das muss man für eine heutige Ekklesiologie unter geänderten Verstehensvoraussetzungen stets mitbedenken.

³⁴ Ebd. 18f. Dementsprechend erleben Glaubensbekenntnisse und Katechismen als literarische Gattungen in dieser Zeit eine Hochkonjunktur (vgl. Lacoste, Jean-Yves, *Histoire de la théologie*, Paris 2009, 297f). Natürlich kann man das Verhältnis von Identität und Differenz auch ganz anders begreifen – etwa in einem differenzhermeneutischen Ansatz. Differenzen dienen dann nicht nur der apologetischen Ab-

grenzung, sondern können – natürlich nicht undifferenziert – wertgeschätzt werden, da solche Differenzen ein produktives Moment der christlichen Identität selbst sind. Vgl. dazu ausführlicher die Ausführungen unten.

³⁵ Entsprechend verfahren natürlich auch die anderen Konfessionen. Der Anspruch, wahre Kirche Christi zu sein, dient also als wechselseitiges Unterscheidungs- und Ausschließungsmerkmal.

³⁶ Zirker, *Ekklesiologie* 119f.

³⁷ Wiedenhofer, *Kirchenverständnis* 159-164.

³⁸ Was nicht heißen soll, dass sich das 2. Vatikanum nicht in die Tradition der Kirche stellt. Es korrigiert vielmehr eingeschlichene Einseitigkeiten, indem es sich erneut auf die gesamte Tradition der Kirche zurück bis an ihre Ursprünge besinnt (vgl. Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg ³⁵2008, 20f).

³⁹ Wiedenhofer, *Kirchenverständnis* 168, 172.

⁴⁰ Man kann zurecht sagen, dass die Kirche in GS „höchstamtlich den Dialog mit denen, die ihr institutionell nicht angehören aufgenommen hat im echten Sinn eines Dialogs: in der Umreißung einer gemeinsamen Basis, in der Bereitschaft zum Hören und gegenseitigen Lernen, in dem (mehr oder weniger deutlichen) Eingeständnis eigener Unkenntnis und Fehler.“ (Rahner/Vorgrimler, *Konzilskompendium* 429) Dieser umfassende Dialogbegriff setzt eine doppelte Fähigkeit voraus: eigene Schwächen einzugestehen und die Stärken der Anderen stark zu machen (vgl. Sander, *Kommentar* 865f; Cornille, Catherine, *The Impossibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008, 22).

⁴¹ Der Verweischarakter der Kirche als Zeichen und Sakrament bedeutet gerade eine solche Selbstrelativierung, da sich Kirche konsequent von anderen Wirklichkeiten her – Gott, Jesus Christus, Hl. Geist, Reich Gottes – begreifen muss.

⁴² In GS 92 wird diese Haltung des Dialogs nicht in einer äußeren Notwendigkeit, sondern gerade im eigenen Selbstverständnis verortet. Sie ist also eine theologische Notwendigkeit (vgl. auch das Dokument *Dialog und Verkündigung* 38-40, 80). In GS 19 wird die Entstehung des Atheismus u.a. auch auf ein Misslingen der Kommu-

nikation zurückgeführt. Deshalb gesteht die Kirche auch ein, dass die Gläubigen selbst Mitverantwortung an der Entstehung des Atheismus tragen.

⁴³ Faktisch hat die Kirche viele Impulse des 2. Vatikanischen Konzils Anregungen von außen zu verdanken. Besonders offensichtlich wird dies etwa in der Entstehungs- und Textgeschichte von NA (Pesch, *Konzil* 292-303; Siebenrock, Roman A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung* über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: HThK Vat.II (Bd. 3), Freiburg 2005, 591-693, hier 633-643).

⁴⁴ Ratzinger, Joseph, *Kommentar* zum II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK², E 2, 515-528, hier 519ff. Vgl. auch Rahner, Karl, *Dogmen- und Theologiegeschichte* von gestern für morgen, in: ZKTh 99 (1977), 1-24.

⁴⁵ Der amerikanische Kardinal Albert Gregory Meyer brachte eine diesbezügliche Anfrage auf dem 2. Vatikanum ein, die jedoch nicht in den Text Eingang gefunden hat (vgl. Zirker, *Ekklesiologie* 180).

⁴⁶ In Bezug auf die Offenbarung in der Hl. Schrift hat das 2. Vatikanum eine solche Erkenntniskritik vollzogen, indem es im dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* ein zu starres Konzept der Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift überwunden hat (vgl. dazu auch Weß, *Glaube* 24).

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd. 57.

⁵⁰ Auch Hans Zirker sieht „die Tradition als korrekturfähige[n] Lernprozess“. Denn „dass in der Kirche eine Lehre als zuverlässig vorgetragen wird und als verbindlich gelten soll, besagt nicht zugleich, daß sie schlechthin gelungen, unüberholbar verständlich und für alle Zeiten gleichermaßen brauchbar ist. Man muss vielmehr damit rechnen, daß sich eine Sache noch besser sagen läßt“ (Zirker, *Ekklesiologie* 181). Dazu bedarf es einer ständigen *relecture* der Tradition, was auch Revisionen mit einschließt (ebd. 180).

⁵¹ Vgl. etwa GS 19 in Bezug auf den Atheismus. In Bezug auf das Judentum fehlt ein solches

Schuldbekennnis bezeichnenderweise noch im Konzilstext. Es wurde von Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom nachgeholt. Der deutsche Text findet sich in Furlinger, Ernst (Hg.), *Der Dialog* muss weitergehen. Ausgewählte Vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964-2008), Freiburg 2009, 180-184. In NA 4 findet sich mit der dezidierten Ablehnung von antijüdischer Polemik und Verfolgungen von Juden ein expliziter Bruch mit früheren kirchlichen Traditionen.

⁵² Weiß, Glaube 23-27.

⁵³ Ratzinger, Kommentar 519f.

⁵⁴ Weiß, Glaube 55.

⁵⁵ Zirker, Ekklesiologie 113.

⁵⁶ Zur Geschichte des Axioms *Extra ecclesiam nulla salus est* und den hermeneutischen Verstehensvoraussetzungen, die damit einhergehen, vgl. Dupuis, *Unterwegs* 132-165 und Sullivan, Francis A., *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York 1992.

⁵⁷ Der Meinungsfindungsprozess der Kirche geht natürlich noch weiter und die Frage, wie andere religiöse Traditionen aus christlicher Perspektive zu beurteilen sind, ist noch lange nicht geklärt und sehr umstritten. Für eine Einschätzung der neueren Entwicklung in offiziellen Dokumenten der katholischen Kirche vgl. Anm. 59-62, insbesondere die Aussagen aus *Dominus Iesus*, die in Anm. 62. zitiert werden.

⁵⁸ Vgl. Zirker, Ekklesiologie 182.

⁵⁹ Vgl. etwa die einschlägigen Passagen der umstrittenen Erklärung *Dominus Iesus*, ein Dokument der Glaubenskongregation aus dem Jahr 2000, und der Notifikation, die 2001 gegen den belgischen Jesuiten Jacques Dupuis erlassen wurde (der Text der Notifikation findet sich im Anhang von Dupuis, *Unterwegs*).

⁶⁰ Auch wenn die Erklärung *Dominus Iesus* dazu einlädt, „über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können“, verfällt sie letztlich doch wieder den alten Identitätsstrategien. So werden die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche im Titel gleichwertig und undifferenziert nebeneinander gestellt

(„Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“). Mit einer solchen Identifizierung wird einmal mehr die Absolutheit der Kirche diskursiv herausgestellt.

⁶¹ Darin sieht mal einmal mehr die Gefahr des Relativismus verborgen: „Um dieser relativistischen Mentalität, die sich immer mehr ausbreitet, Abhilfe zu schaffen, muss vor allem der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi bekräftigt werden.“ (DI 5) Man vermisst jedoch weitere erkenntnistheoretische Überlegungen, wie das komplexe Zueinander von Gottheit und Menschheit Jesu Christi offenbarungstheologisch differenziert entfaltet werden könnte.

⁶² Auch wenn sich im Text von *Dominus Iesus* leise Anklänge an eine differenziertere Sicht auf das Verhältnis von Kirche und Jesus Christus bzw. Reich Gottes finden, als es der Titel nahe legen würde (vgl. Anm. 60), wird in Bezug auf den religiösen Pluralismus doch die enge Verbindung zwischen Kirche und Reich Gottes herausgestellt. Über eine potentielle Verbindung anderer religiöser Traditionen mit dem Reich Gottes, das ja eine weitere Wirklichkeit als die Kirche ist, wird nicht eigens nachgedacht. Diese entbehren den „theologischen Glauben“ des Christentums, sind als (menschliche) „innere Überzeugungen“ noch „auf der Suche nach der absoluten Wahrheit“ (DI 7), weshalb sich ihre Anhänger „objektiv in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen.“ (DI 22)

⁶³ Vgl. dazu die in Anm. 11 genannte Rede Joseph Ratzingers.

⁶⁴ Natürlich vertreten einzelne TheologInnen durchaus differenziertere Meinungen. Doch zeigen sich auch hier noch einmal kirchl. Machtpolitiken, wenn solche Theologen lehramtlich beanstandet werden (vgl. etwa die erwähnte Notifikation gegen Jacques Dupuis). Auch wenn offenere religionstheologische Positionen gesellschaftlich auf gute Resonanz stoßen, muss man fragen, ob ihnen innerkirchlich nicht die Repräsentationsmacht fehlt bzw. entzogen wird.

⁶⁵ Dupuis, *Unterwegs* 454-490.

⁶⁶ Sander, Kommentar 821.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Schnackenburg, Rudolf, *Die Kirche* im Neuen Testament (QD 14), Freiburg u.a. 1961, 166.

⁷⁰ Zirker, *Ekklesiologie* 96.

⁷¹ Das ist auch eine der Leitlinien des religions-theologischen Ansatzes von Jacques Dupuis, den er in Dupuis, *Unterwegs* vorgelegt hat.

⁷² Auch in LG finden sich entsprechenden Passagen, vgl. etwa LG 2 („Er hat auch beschlossen, die Menschen zur Teilhabe an dem göttlichen Leben zu erheben“) und LG 9 („Zu aller Zeit und in jedem Volk ruht Gottes Wohlgefallen auf jedem, der ihn fürchtet und gerecht handelt“).

⁷³ Theological Advisory Commission (FABC), *Theses on Interreligious Dialogue* (FABC Papers 48), Hong Kong 1987, Nr. 48 (eigene Übersetzung).

⁷⁴ FABC Office of Evangelization, *Evangelization in Asia* (FABC Papers 64), Hong Kong 1992, Nr. 29f (eigene Übersetzung).

⁷⁵ Vgl. Anm. 16 oben.

⁷⁶ Vgl. Anm. 26 oben.

⁷⁷ Vgl. Cornille, *Impossibility*; Kreuzer, Ansgar, *Dynamisch*, plural, selbstlos. Identitätsmerkmale der Kirche in der spätmodernen Gesellschaft, in: Gruber, F. u.a. (Hg.), *Geistes-Gegenwart* (FS P. Hofer/F. Hubmann/H. Sauer, unter Mitarbeit von H. Eder, A. Kreuzer, W. Urbanz), Frankfurt u.a. 2009, 231-248.

⁷⁸ Zirker, *Ekklesiologie* 26; Wiedenhofer, *Kirchenverständnis* 263.

⁷⁹ Ebd. Deshalb ist ein Blick in die Geschichte unabdingbar, um von ihr – auch theologisch – zu lernen (vgl. ebd. 17f, 29), wobei „Kirchengeschichte *lernen*, ... nicht nur [heißt], dass man Vergangenheit *wahrnimmt*, sondern auch, dass man über sie *verhandelt*.“ (ebd. 45) Kirchliche Identität gibt es also nicht als feststehende Größe an sich, sie wird immer im jeweiligen Kontext diskursiv ausverhandelt (ebd. 38).

⁸⁰ Ebd. 26.

⁸¹ Vgl. etwa mit Blick auf die Heiligkeit der Kirche Wiedenhofer, *Kirchenverständnis* 263ff.

⁸² Die „äußere Einheit ist kein Selbstzweck. Sie ist nur Vermittlung und Zweck der eigentlichen, inneren Einheit, der Einheit im Geist Christ bzw. in der Liebe (LG14).“ (Schneider, *Handbuch* (Bd. 2) 115)

⁸³ „Identität ist im Wechsel der Zeiten nicht so gewährleistet wie in einem organischen Wach-

tumsprozeß. Zeitliche Entfernungen bringen Entfremdungen mit sich. Man muss die geschichtliche Einheit und das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit immer wieder ausdrücklich wollen ... „Das eine Objekt »Kirche« löst sich im geschichtlichen Ablauf in recht unterschiedliche Objekte auf [...]. Die dogmatische Auskunft, das »Wesen der Kirche« bleibe von solcher Wandlung, Veränderung und Ablösung unberührt, hilft dem Kirchenhistoriker wenig – konfrontiert ihn nur schonungslos mit der Problematik seiner Disziplin.“ Die von ihrem Ursprung her eine Kirche ist kein empirischer Sachverhalt. Erst das Bekenntnis, das sich für diese Einheit ausspricht, stellt sie auf ihre Weise auch her.“ (Zirker, *Ekklesiologie* 44)

⁸⁴ Ebd. 27.

⁸⁵ Ebd. 29.

⁸⁶ Vgl. dazu auch die sehr weitsichtige Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. zum 2. Vatikanischen Konzil *Gaudet mater ecclesia*: „Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und in derselben Bedeutung.“ (zitiert nach Kehl, Medard, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 13)

⁸⁷ Miggelbrink, *Einführung* 32. Auf diese Schuldgeschichte weisen auch die *postcolonial studies*, die sich als eigenständige Richtung in den Geisteswissenschaften etablieren konnten, hin (vgl. Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005).

⁸⁸ Zirker, *Ekklesiologie* 26, 45.

⁸⁹ Um diese Frage entspann sich eine Debatte zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kaspar. Diese ist in Kehl, Medard, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in: Walter, Peter u.a. (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive* (FS Walter Kaspar), Freiburg 2003, 81-101 nachgezeichnet.

⁹⁰ Vgl. Oehler, Klaus, Charles Sanders *Peirce*, München 1993, 60-75 und 126-133; Hookway, Christopher, *Peirce* (Arguments of the Philosophers), London 1992, 118-144.

Das Eigene am eigenen Tod

Der Tod als endgültige Freiheitstat und wie Karl Rahner einen Kinderarzt verstehen hilft

Mathias Wirth

Dipl.-Theol. Mathias Wirth ist zurzeit Doktorand in Bonn und hat einen Lehrauftrag am Institut für Ethik und Geschichte der Medizin des Universitätsklinikums Hamburg-Eppendorf.

1. Einleitung:

Ein Kinderarzt bietet Anlass zu theologischer Auseinandersetzung

Im frühen Polen des 20. Jahrhunderts pointiert der jüdische Kinderarzt und Waisenhausvater Janusz Korczak¹, im Hader gegen den Zeitgeist, seine Pädagogik in folgender Skandalforderung: Dem Recht des Kindes auf den eigenen Tod.² Das Recht des Kindes auf den eigenen Tod erscheint auf den ersten Blick als furchtbare Widersinnigkeit. Alles scheint dieser Forderung zu widersprechen. Doch in Korczak betritt ein in jeder Hinsicht Gerechter die Bühne der Geschichte, der früh sein Herz an die Kinder verliert.³ Dabei war Korczak kein Theoretiker, der fernab der Wüsten des Alltags wohltemperierte und selige Kinderromantik schrieb. Er war „[...] zuständig für erfrorene Finger, den verlorenen Schlüssel, das gestohlene Buch, [...] für Tränen, für Lachen [...]“.⁴ Er trug seine eigene Haut zu Markte, seine Ideale erschöpften sich nicht im bloß Wünschenwertem.⁵ Wie passt der ätzende Satz vom Recht des Kindes auf den eigenen Tod zu einem, der Kindern aus dem Dreck der abseitigen Gassen Leben schenkte? Wie passt die Todeslösung zu einem, der die Befreiung des Kindes aus den eisernen Händen irgendwelcher Notwendigkeiten gefordert hat?⁶

Nur im Vorübergehen hören wir Korczak selbst, denn nur so kann die verblüffende Deutlichkeit seines Zeugnisses ansichtig werden, das jeden zu einer Geste des Herzens zwingt und unterstreicht, dass Korczaks Revolutionspädagogik nicht irgendein schwärmerisches Kokulorum ist, vielmehr Fanal eines wachen und geneigten Herzens.

Über die Seele des Kindes schreibt er einmal: „Die kindlichen Zweifel und Einwände erscheinen uns nicht seriös. Das klare, demokratische Empfinden des Kindes kennt keine Hierarchie. Vorläufig tun ihm der Schweiß der Tagelöhner und der Hunger der Altersgenossen noch weh, es leidet mit einem gequälten Pferd, mit einem geschlachteten Huhn. Der Hund und der Vogel sind ihm verwandt, Schmetterling und Blume sind ihm ebenbürtig, im Steinchen und in der Muschel findet es seinen Bruder.“⁷ Und über die Arbeit der Erzieher, die solche Kinderseelen oft bessern wollen, dabei das Kairos der Zeit zerstören, schreibt Korczak: „Die Arbeit eines Aufsehers, der auf Wände und Möbel aufpasst, auf die Stille im Hof [...] eines Viehhirten, der die Herde überwacht, damit sie keinen Flurschaden anrichtet [...] Ein Wächter über die Privilegien der Erwachsenen und ein fauler Vollstrecker stümperhafter, schrulliger Einfälle.“ Und die Pädagogik

seiner Zeit, ihre Werte und Ziele beschreibt er als „*Kramladen voller Ängste und Warnungen, ein Marktstand moralischen Flitters, ein Ausschank denaturierten Wissens, das einschüchtert, verwirrt und einschläfert, anstatt zu wecken, zu beleben und zu erfreuen*“.⁸

Geboren wurde Korczak 1878 in Warschau. Schon vor seinem Studium der Medizin, das er 1905 mit dem Diplom abschloss, ist er schriftstellerisch tätig. Vor allem seine Kinderbücher, wie der Roman *König Marcius der Erste* (1923), oder seine populärpädagogischen Schriften, etwa *Wie liebt man ein Kind* von 1919 oder *Das Recht des Kindes auf Achtung* von 1929, bringen ihm Weltruhm ein. Nach Studienaufenthalten an Krankenhäusern in Berlin und London, nach Dienst als Militärarzt im Ersten Weltkrieg, war Korczak eigentlich sein ganzes Leben Leiter seines jüdischen Waisenhauses⁹, bis 1940 das Haus in der Krochmalna 92 von Nazis geräumt und ins Ghetto Warschau übergesiedelt wurde. Am 5. oder 6. August 1942 wurde Janusz Korczak zusammen mit seinen Kindern im Vernichtungslager Treblinka ermordet.¹⁰

Korczak hat die Würde und die volle Menschlichkeit des Kindes, das nicht erst Mensch werden muss, es vielmehr immer schon ist¹¹, radikal gesehen. „Alle Tränen sind salzig“ – keiner hat diesen Satz so gut verstanden wie er. Und deshalb lässt sich Korczak einer jüdisch-christlichen Praxis des Mitleids zuordnen, wie auch ein Johannes Bosco oder eine Angela Merici. Auch wenn ihre Pädagogik die Irrfahrt von Prügel, Schlägen und orchestrierter Zucht beendete, so ist das bis in die Gegenwart nie die breite Straße christlicher Pädagogik geworden¹², wie bedauernswerterweise die Berichte über Zertrümmerungen von Kinderseelen in kirchlichen Institutionen der Gegenwart zeigen.

Obwohl Korczak zu den Exponenten

echter Menschlichkeit gehört, steht doch der bitter schmeckende Satz vom Recht des Kindes auf den eigenen Tod in seinem Opus. Dieser zunächst dunkle Satz dieses bedeutenden Pädagogen des vergangenen Jahrhunderts¹³, stellt die Interpretationsaufgabe in zweifacher Hinsicht: Zum einen soll der Satz vom Recht des Kindes auf den eigenen Tod in die Endlichkeitsproblematik¹⁴ einführen, denn nichts ist sprechender als ein gutes Beispiel.¹⁵ Dann wird die anthropologisch-eschatologische Triftigkeit des Thanato-Satzes mit der Theologie Karl Rahners aufgewiesen. Hier wird die Frage nach dem Eigenen im eigenen Tod virulent. Eine Antwort auf diese Frage, die zugleich eine Explikation des Korczaksatzes ist, findet sich nämlich in der Theologie des Todes bei Rahner, der in einer binären Logik den Tod nicht nur als passives Moment des völligen Ausgeliefertseins beschreibt, sondern ebenso als einen Akt der Endgültigwerdung der Endlichkeit, ein Zur-Vollendung-Kommen des Menschen im Tod, weil endlich definitiv wird, was im Leben irgendwie immer in der Schwebe ist.¹⁶ Oder anders: Ich wähle ein ganz eschatologieunverdächtiges Thema und nehme es zum Anlass, die Theologie Karl Rahners vorzustellen, die in einem kardinalen Aspekt die Erziehungsphilosophie Korczaks harpuniert.

Ich möchte hier schon allen Einwänden entgegen halten, die fragen, was Pädagogik und Tod, Korczak und Rahner überhaupt verbindet. Der Tod ist der Grund für den unerbitterlichen Index der Endlichkeit, unter dem menschliches Leben steht.¹⁷ Gerade der moderne Mensch und seine Beherrschungsutopien verleugnen dieses Faktum. Erst aber aus der Anerkennung der Endlichkeit allen Lebens ergibt sich seine Unwägbarkeit: Ginge es immer weiter, was für einen Wert hätte es dann, sich Zeit für einen Freund zu nehmen? Keinen! Erst

unter dem Index der Endlichkeit ist gerade die Zeit das Kostbare, das wir geben können.¹⁸ Korczak, vor allem mit Blick auf den Umgang mit Kindern, Rahner mehr systematisch-theologisch; beide werden zu Mahnern, Endlichkeit nicht zu bagatellisieren.

2. Endlichkeit als Faktum und Janusz Korczaks Konsequenzen

Bestimmt gibt es noch tausend Beispiele, die die Konsequenz aus angenommener und ernst genommener Endlichkeit zeigen können. So lange noch immer Kinder und Jugendliche bei ihren Eltern, im Kindergarten, in ihren Schulen und an ihren Ausbildungsstätten im breiten Prisma erwachsener Gemeinheit, Dummheit und Gewalt gebrochen werden¹⁹, lohnt es sich, Korczak ins Gedächtnis zu rufen, um mit ihm zu zeigen, warum Leben, von seiner ersten Sekunde an, so unzählbaren Wert hat. Das gerade ist die Pointe seiner Ausführungen: Kein Moment des Lebens ist wiederbringbar, deshalb gehört jeder Augenblick dem Kind und darf nichts und niemandem geopfert werden.²⁰

Korczak hat sich all die Zeit als Arzt verstanden. Ich betone das deshalb vor meinen kurzen Ausführungen über die *Magna Charta Libertatis* der Kinderrechte, weil sie von der Mentalität des Krankenhauses (des Spitals) geprägt ist: Hier wird nicht angeklagt, nicht verurteilt, sondern untersucht und geheilt.²¹

Diese Charta der Freiheit²², die bloß aus drei Sätzen besteht, demaskiert die Erwachsenen, die sie erforderlich macht²³ und umfasst folgende Rechte: *Das Recht des Kindes auf den heutigen Tag*, und warnt so vor jeder Zukunftsplanung, die das Heute des Kindes zugunsten eines Morgen zu opfern bereit ist.²⁴ *Das Recht des Kindes, so zu sein, wie es ist*, will das Kind vor überhöhten Idealen schützen, die ihm oder ihr

aufgebürdet werden, und das Kind am eigenen Leben hindern.²⁵ Und zu letzt *das Recht des Kindes auf den eigenen Tod*; keine Aufforderung zu Sorglosigkeit und Suizid, sondern eine Warnung vor *overprotection*, übertriebenem Beschützen²⁶, vor einer Furcht, der Tod könne das Kind dem Leben entziehen, und die diktiert, das Kind dem Leben zu entziehen, damit es nicht stirbt, indem es nicht richtig leben darf.²⁷

3. Die zwei Gesichter des Todes und die Todes-Theologie Karl Rahners

Im Gang der Argumentation geht es nun um die theologische Frage nach der Endlichkeit, die im Tod durch die finale Freiheitstat des Menschen in den ersehnten Modus des Endgültigen transponiert wird.²⁸ Irritierend bleibt, dass man den Tod unreflex als den Gipfel des Ausgeliefertseins denkt und nicht als bewusst gestaltbares Agens.²⁹ Damit wird eine Hauptdenkfigur der Theologie des Todes eines der größten Theologen des 20. Jahrhunderts³⁰, des Religionsphilosophen Karl Rahners, ventiliert.³¹

Vorstellungen vom Tod als dem *Kommen zum Gericht* verdeutlichen, dass das christliche Verständnis vom Tod die Zeit, also die Geschichte des Menschen, beim Wort nimmt.³² Rahner sagt, dass christliche Zeitlichkeit echte Geschichtlichkeit bedeutet.³³ Darin erkannten schon sehr früh Theologen wie Johannes Damaskenus und dann Thomas von Aquin ein sogar aktives Moment am Tod, von dem man vorderhand ja meint, es sei reines Erleiden. Es wird erkannt, dass das Endgültigwerden des personal gelebten Lebens zum Wesen des Todes gehört und zwar als „geistig-personale“ Tat.³⁴ Der Tod hat zwei Gesichter, in dem aktiv und passiv, eigene Tat und eigenes Getroffenwerden beieinander liegen, und dies das eine Ereignis Tod ausmacht.³⁵

Es ist vor allem der Blick auf das Ver-

hältnis von Sünde und Tod, der ins Gravitationszentrum Rahners Bemühungen führt.³⁶ Gemeint ist zunächst, dass im Tod etwas liegt, das ihn der Sünde zuordnet, nämlich eine Verhülltheit³⁷, die ihn unheimlich und beängstigend³⁸ macht: „*Als solche Einheit von Tat und Erleiden ist der Tod grundsätzlich verhüllt, d.h. es lässt sich vom Menschen her nie existentiell eindeutig sagen, ob nicht die im Tod erreichte 'Fülle' des Lebens die bisher nur verschleierte Leere und Nichtigkeit des Menschen ist.*“³⁹ Auch der Mensch des Paradieses hätte sterben müssen, um von der bloßen Schau Gottes zur echten Gemeinschaft mit Gott zu gelangen.⁴⁰ Aber sein Tod wäre im Paradieszustand nicht geprägt gewesen von der Verhülltheit, er hätte den Tod als Vollendung des Lebens erfahren und nicht als Entrissenwerden.⁴¹ Im Paradies wäre der Mensch zur Vollendung gelangt, was etwas anderes ist als unser Tod.⁴² Der Tod, so wie er nach dem Paradies erlebt wird, erscheint als Wirklichkeit, der etwas fehlt.

Der Freiheitsakt im Tod, als dem zweiten Hauptaspekt der Thanatos-Theologie des Konzilstheologen Rahner, klang jetzt schon mehrfach an.⁴³ Hier liegt auch die Antwort auf das Eigene im eigenen Tod: „*Der Tod des Menschen ist daher ein passiv hingenommenes Widerfahrnis, dem der Mensch als Person machtlos und äußerlich gegenüber steht, aber er ist auch und wesentlich die personale Selbstvollendung [...] eine Tat des Menschen von Innen, wohlverstanden der Tod selbst, nicht bloß eine äußerliche Stellungnahme des Menschen dazu. Tod ist beides: das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von Innen, ein aktives sich zur Vollendung bringen, aufwachsende, das Ereignis des Lebens bewahrende Auszeugung und totales Sich-in-Besitz-Nehmen der Person [...]*“⁴⁴ Der Philosoph Jörg

Splett fasst das so zusammen: „*Wie erst das Ende Vollendung und Ganzheit ermöglicht, so erfüllt Gültigkeit sich in Endgültigkeit*“.⁴⁵

Hier tritt eine Spannung auf: Einerseits haben wir oben mit Blick auf die Endlichkeit des Lebens bedacht, dass wirklich Geschichte geschrieben wird. Vor allem im Hinblick auf Korczaks Pädagogik habe ich die je Einmaligkeit menschlicher Handlung betont. Andererseits wird durch die Ausführungen Rahners über das Aktive im Tod deutlich, dass unsere geschichtlichen Taten nicht die Potenz zur „Volltat“ haben. Das heißt, erst im Tod wird mein Ja oder mein Nein zu einem wirklichen Ja oder Nein, zur Summe meines Lebens als absolute Entscheidung für Gott oder als „Endgültigkeit der Selbstverschließung gegen ihn“.⁴⁶ Denn trotz der spuren-, indizien-, und dokumente-hinterlassenden Geschichtlichkeit menschlicher Existenz ist der Mensch vieldeutig.⁴⁷ Er ist fassungslos. Albert Görres, ein Freund Rahners, hat die Zweideutigkeit des Menschen einmal so pointiert: „*Weil der Mensch vieldeutig ist, kann er ein verdorbenes kriminelles Subjekt und gleichzeitig ein guter hilfsbereiter Kamerad sein. Er kann heute seinen Nachbarn betrügen und morgen unter Einsatz seines Lebens ein gefährdetes Kind aus einem brennenden Haus retten.*“⁴⁸

Gleichzeitig ist jede unserer Handlungen deshalb nicht Handlung mit voller Durchschlagskraft, weil wir als Menschen radikal gefährdet sind und damit auch unsere Geschichte. Nichts ist uns wirklich sicher. Auch daher liegt erst im Tod die Potenz ewiger Gültigkeit, wie Rahner schreibt: „*Das ewige Leben ist nicht die Jenseitigkeit unserer Geschichte, sondern die radikale und zu sich selbst befreite Inseitigkeit unserer Freiheitsgeschichte, die wir jetzt leben, und die, im Tod ganz geboren, sich nicht mehr verlieren kann, nur*

*noch in die liebende Unmittelbarkeit zum letzten Geheimnis des Daseins, Gott genannt, sich hineinverliert und dadurch sich selbst gefunden hat.*⁴⁹

Die gesamte Todestheologie kann am Tod Jesu verdeutlicht werden. Auch Jesus erfuhr die Verhülltheit des Todes, wie Rahner anmerkt. Golgatha war kein Spaziergang, es war dunkle Nacht. Außer Markus guckt ihm keiner der Evangelisten am Kreuz in die Augen und sieht, dass Jesus schreit und nicht Psalmen betet.⁵⁰ Um den Tod Jesu kreist die Frage nach Erlösung. Wir haben nicht das ganze Jahr Krippen oder Auferstehungsszenen aufgestellt. Das Kreuz ist das Zeichen der Erlösung.⁵¹ Aber warum? Was ist das mit dem Tod Jesu? Wenn man sich nicht der These anschließen möchte, dass mit dem Blutvergießen des Herrn ein zu Tode beleidigter Despotengott irgendwie abgeregt werden sollte⁵², dann kann man Jesu Tod so verstehen: *„Hier soll noch einmal [...] darauf aufmerksam gemacht werden, dass Jesus nicht ‘anlässlich’ seines Todes in einer moralischen Leistung des Gehorsams, der Liebe usw., die mit dem Tod als solchem nichts zu tun hätten, uns erlöst hat, sondern diese Erlösung gerade dadurch geschah, dass der Tod als Erscheinung der Sünde, als Anwesen der ewigen Finsternis und Gottverlassenheit glaubend, hoffend, liebend angenommen und in die Erscheinung der gehorsamen Übergabe des ganzen Menschen an die Unbegreiflichkeit des heiligen Gottes inmitten von Verlorenheit und Ferne verwandelt wurde.*⁵³

Im Verlassenheitsschrei bleibt der Gott Jesu Christi sein Abba. Er ist nichts mehr als der prädikatlose Gott, der „ich bin da“ des Dornbusches.⁵⁴ Der Tod konnte bis dahin alles, einfach alles mit den Menschen machen.⁵⁵ Er hat ihnen sogar die Freiheit genommen: Aus Angst vor dem Tod wurde und wird der Mensch zur alles und jeden

zerfleischenden Bestie.⁵⁶ Von dieser Angst um das eigene Ich hat das Kreuz erlöst, denn Jesus hat nicht aus Angst um sich selber gelebt⁵⁷, ist nicht vor der Angst auf die Knie gefallen, sondern durch ihn ist Gott in den Tod gekommen. So aber zerkratzt Jesus die Fratze des Todes für immer. Das kann man nicht genug betonen: Der *mainstream* jüdischer Gelehrsamkeit und Gläubigkeit sah im Tod den Ort der krassen Abwesenheit Adonais (*scheol*). Nur das Volk an sich war gerettet, der einzelne verdorrt wie das Gras der Steppe, seine Knochen werden weggefegt für immer.⁵⁸ Von hier kann man erst ermessen, was das heißt, dass der Tod zur Epiphanie Gottes, zu einem Ort des „Ich bin da“ wird.⁵⁹

Davon hat Christus erlöst: von einem Tod der vernichtet und vom Menschen, der aus Angst vernichtet. Mit Blick auf Christus kann man der Versuchung der endgültigen Verzweiflung entkommen⁶⁰ und so frei sein, man selbst sein, eigentlich erst Mensch sein.⁶¹

Hier liegt die Antwort auf die Frage, wie Endlichkeit, nicht kalt und nicht heiß, durch eine endgültige Freiheitstat⁶² zur Tat des Lebens avanciert.⁶³ Jesu Leben war zu keiner Minute aus Angst um sich selber geprägt, er war immer und überall die herabgestiegene, alles gebende Liebe. Und doch: Die Bodenlosigkeit des Todes war auch in seinem Leben der Ort der größten Versuchung zur Verzweiflung, der er mit dem höchsten Maß an Liebe widerstand, die je ein Mensch aufbrachte. Hier wurde seine Freiheit wie nie zuvor gefordert – und so kann der Tod zum Ort der letztgültigen und größten Freiheitstat werden. Hier wird Freiheit erst Freiheit im vollen Sinn, Seinsfreiheit, nicht bloße Wahlfreiheit, Bringen der ganzen Existenz vor Gott.⁶⁴ Erst hier liegt die alles Sehnen sättigende Möglichkeit von Freiheit: in einem Ja zu Gott.⁶⁵ Freiheit, die dieses Ja zu Gott nicht reali-

siert, bleibt immer hinter ihrer Möglichkeit zurück.⁶⁶

Gerade von hier lässt sich erst ermes- sen, wie groß die Interpretation des Kindes bei Janusz Korczak war, der dem Kind im Recht auf den eigenen Tod echte Seinsfrei- heit zusagt. Der Würgegriff der Verzweif- lung vor dem Tod aber nimmt dem Kind, letztlich dem Menschen, das Leben in Frei- heit um den Preis eines Kampfes, den das sich-selber-rettende-Herz nur verlieren kann. Man kann das falsch verstehen, man kann es aber auch richtig verstehen. Es geht nicht um einen irgendwie leichtfertigen Umgang mit dem Leben. Letztlich ist es eine Frage der Proportion, und die Frage nach dem wirklichen Omega des Lebens.

4. Schluss: Der Satz vom Tod als Satz vom Leben

Alles auf einen Blick: Anthropologisch haben wir begonnen, haben uns von einem Arzt und Waisenhauspädagogen überzeu- gen lassen, dass das Leben aufgrund seiner Endlichkeit in jedem Augenblick wertvoll ist. Es wurde gezeigt, dass der Tod nicht bloß Ereignis des Entrissenwerdens ist, sondern trotz seiner Verhülltheit der Ort schlechthinniger Realisierung der je ein- maligen Seinsfreiheit, die nicht Freiheit von irgendjemandem und nicht eine Wahl zwischen irgendetwas ist, sondern letztlich Leben als Entschiedenenes (*option fonda- mental*).⁶⁷ Es konnte gezeigt werden, dass diese Seinsfreiheit erst im Tod zu sich sel- ber kommt, erst hier werden kann, was sie ist, nämlich eingelöste, engagierte Freiheit im Ja zu Gott.⁶⁸ In jedem anderen Ja ver- liert sich die Freiheit immer nur im Vor- letzten. Wenn dies aber stimmt, dann harpuniert die Theologie Rahners die Päd- agogik Korczaks im Mark, denn dann be- deutet der Satz vom Recht des Kindes auf den eigenen Tod im Grunde nichts anderes als das Recht des Kindes auf Leben. Ein

Leben, das sich engagiert, sich hingibt und weggibt⁶⁹ und befreit ist vom Würgegriff einer Paranoia, die glaubt dem Tod zu ent- kommen, so aber das ganze Leben zum To- tentanz macht. Korczak hat das glatte Gegenteil von Verwahrlosung, Vernachläs- sigung und Verachtung von Kindern gefor- dert und noch mehr gelebt. Indem Korczak das Recht des Kindes auf den eigenen Tod fordert, sagt der nichts über den Lebensun- wert der Kleinen, für die er sein gesamtes Leben gegeben hat, mit denen er an den Händen, auf dem Arm und auf den Schul- tern, zitternd, weinend und betend in die Gaskammern von Treblinka gegangen ist. Mit dem Recht des Kindes auf den eigenen Tod hat er nichts anders gefordert als die Befreiung des Kindes aus dem Kerkerda- sein eines Lebens, das bestimmt ist vom Würgegriff einer Angst die dem Tod mehr dient als dem Leben, und ihm das unfreie, eingesperrte, angekettet fristende Kind zum Fraß vorwirft. Nicht der Tod ist das Schlimmste. Aber wenn Kinder sterben, dann ist es ein herzerreißendes Fallen – nie tiefer aber als in die geöffneten Arme des Gottes, der die Liebe ist.

Anmerkungen

¹ Details zur Vita finden sich hier: J. KORCZAK: Sämtliche Werke [SW] 9, 628.

² Vgl. U. RADTKE: Janusz Korczak als Päd- agoge. Zum Recht des Kindes auf Achtung (Marburg 2000) 73.

³ Vgl. Ebd. 30.

⁴ Ebd. 57.

⁵ Derivat seines Menschen- und Kinderbildes ist die Gewaltlosigkeit. Diese kann ein Theoretiker schnell postulieren, Korczak hat es durch seine Praxis eingelöst und redet damit einem Eigen- lichkeitsjargon nicht das Wort. Folgender Ge- danke drückt sehr prononciert aus, welche Herausforderung Gewaltlosigkeit in der Erzie- hung sein kann: „*Aber ich habe gesehen, wie das erschöpfte, angestrengte, leibhafte Wachsen des Kindes (Wachsen ist eine schwere Arbeit) zusammentrifft mit zorniger, rasender Erregung*

eines Erziehers. Ich kenne sie leider – nicht nur aus Büchern, ich erlebte sie selber und erlebe sie bis zum heutigen Tag – selten, ganz selten. Denn ich gehe ihr aus dem Weg, ich fliehe vor ihr, verberge mich, wenn mir das droht; das ist schlimmer als Türen schlagen, – wohl sogar schlimmer als gestohlene hundert Zloty. Man muss das wissen. Demgegenüber verblassen die Vergehen der Kinder.“

(J. KORCZAK: SW 9, 300.)

⁶ Unvergleichlichkeit und Unantastbarkeit bedeuten in letzter Konsequenz aber auch Einsamkeit und Ungeborgenheit. Der Appell zur eigenen Autonomie erweist sich zugleich als schwer lebbar. (Vgl. J. SPLETT: Zu welchem Ende lebt der Mensch? Über Karl Rahners theozentrische Anthropozentrik. In: ThPh 79 (2004) 64.)

⁷ J. KORCZAK: SW 4, 389.

⁸ Ebd. 411.

⁹ Gerade aufgrund der oft dunklen Geschichte der Waisenhauskultur in Europa, die berechtigt zu einer verbreiteten Hermeneutik des Verdachts geführt hat, sei hier schon auf die Forschungsergebnisse von Uwe Radtke verwiesen, der u.a. fragt, wie ehemalige Waisenkinder über die Zeit unter Korczaks Obhut urteilen. Die meisten Urteile sind äußerst positiv und heben neben der besonderen Atmosphäre Dankbarkeit gegenüber Korczak hervor. Kritische Einwände beziehen sich an keiner Stelle auf Gewalt oder Vernachlässigung. An einer Stelle wird allerdings betont, dass einige Kinder aus dem etablierten Belohnungssystem heraus fielen, sodass sie minderwertige Kleidung tragen mussten. Außerdem wird von einigen Stimmen kritisch auf die Laboratoriumssituation hingewiesen. Der Arzt Korczak habe viel untersucht, vor allem oft gewogen. Einigen Zöglinge kamen sich dabei wie „Versuchskaninchen“ vor. Korczak konnte selbst auf diesen Einwand eingehen und erklärte, er musste so sicherstellen, dass das Essen aus der Küche auch bei den Kindern ankomme, denn die Armut der Zeit brachte viele Diebe hervor. Der Haupteinwand aber besteht darin, die Kinder aus Korczaks Waisenhaus seien nicht richtig auf die Zukunft, auf das harte Leben vorbereitet worden. (Vgl. U. RADTKE: Janusz Korczak als Pädagoge. Zum Recht des Kindes

auf Achtung (Marburg 2000) 219-235.) Korczak wurde diese Kritik vorgetragen. Gerade diese Kritik ist aber bei Licht besehen kein Beweis gegen seinen Ansatz, sie ist vielmehr ein Zeichen dafür: Er hat bewusst so gehandelt, bewusst ein Kinderparadies schaffen wollen, denn „das Dacht stürzt ein, weil man das Fundament des Gebäudes vernachlässigt hat.“ (J. KORCZAK: SW 4, 405.)

¹⁰ Vgl. J. KORCZAK: SW 9, 628.

¹¹ Vgl. S. UNGERMANN: Die Pädagogik Janusz Korczak. Theoretische Grundlegung und praktische Verwirklichung 1896-1942 (Gütersloh 2006) 369.

¹² Vgl. L. DE MAUSE: Hört ihr die Kinder weinen? Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit (Frankfurt a. M. 1992).

¹³ Vgl. R. BOSCHKI: Einführung in die Religionspädagogik (Darmstadt 2009) 83.

¹⁴ Die hier zur Diskussion stehende Endlichkeit basiert auf der Unterscheidung von Schöpfung und Geschöpf; meint eine Endlichkeit, die sich daraus ergibt, dass der Schöpfer unendlich ist. (Vgl. M. MÜHLING: Grundinformation Eschatologie (Göttingen 2007) 176.) Dazu auch S. KÖRNER: Endlich/Unendlich. In: HWPh 2 (1972) 489ff.

¹⁵ Vgl. I. KANT: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. J. TIMMERMANN (Hamburg 1998) 236 [B 173 A 134].

¹⁶ Vgl. K. RAHNER: Sämtliche Werke 17/1, 430.

¹⁷ Zum Begriff der Endlichkeit in philosophischer und theologischer Hinsicht vgl. R. ROMBERG: Endlich. In: HWPh 2 (1972) 481ff. Außerdem bei Peter Eicher: „Geburt und Tod stellen die deutlichste Grenze, das unwiderruflichste Charakteristikum der menschlichen Endlichkeit dar, so dass das Leben, das zwischen diesen Grenzen steht, unerbittlich mit dem Index der Endlichkeit gekennzeichnet ist.“ (P. EICHER: Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Freiburg/Schweiz 1970) 365.)

¹⁸ Vgl. M. SCHULZ: Dogmatik/Dogmengeschichte (Paderborn 2001) 21.

¹⁹ Der Gegenwartsphilosoph Michel Foucault unternimmt in seiner Philosophie eine Analyse menschlicher Macht. Dabei kommt er zu dem

Ergebnis, dass die gesamte Gesellschaft seit dem 19. Jahrhundert mehr und mehr zu einem perfekt überwachten Gefängnis geworden ist: „Das Panoptikum ist die Utopie einer Gesellschaft und eine Form von Macht, die in unserer Gesellschaft Wirklichkeit geworden ist [...]. Diese Form von Macht kann man mit vollem Recht als panoptisch bezeichnen.“ (M. FOUCAULT: Die Wahrheit und die juristische Form (Frankfurt a. M. 2003) 86.) Darunter versteht er eine Ablösung von direkter physischer Strafe als Ausdruck von Macht, vielmehr meint Foucault eine „Mikrophysik der Macht“, die schon das Kind reguliert, diszipliniert, und in jeder Weise auf es einwirkt – und das sein ganzes Leben lang. (Vgl. S. MÜNKER/A. ROESLER: Poststrukturalismus (Stuttgart 2000) 103.) Die Parallele, auf die ich hier hinweisen wollte, liegt in der Kritik von Foucault und Korczak an einer metastasierenden Disziplin, die dem Einzelnen seine Autonomie nimmt.

²⁰ Vgl. U. RADTKE: Janusz Korczak als Pädagoge. Zum Recht des Kindes auf Achtung (Marburg 2000) 60.

²¹ Vgl. J. KORCZAK: SW 9, 273.

Korczak dazu wörtlich: „Einem Erzieher, der nicht die Disziplin der klinischen Arbeit im Spital durchlaufen hat, fehlen viele Brennpunkte im Denken und Fühlen. Meine Aufgabe als Arzt ist es, Linderung zu bringen, wenn ich nicht helfen kann, den Verlauf der Krankheit aufzuhalten, wenn ich sie nicht heilen kann, die Symptome zu bekämpfen, alle – einige, wenn es nicht anders geht – ein paar.“ (EBD. 241.)

²² Vgl. U. RADTKE: Janusz Korczak als Pädagoge. Zum Recht des Kindes auf Achtung (Marburg 2000) 73ff.

²³ Vgl. EBD. 74.

²⁴ Moderne Einsichten aus der Kindermedizin und Pädagogik bestätigen Korczaks Bemühungen. So schreibt Wulf Schiefenhövel mit Blick auf pathologische Schreikinder und die Gefahren des behavioristischen Skinner-Modells, dass noch immer viele Eltern unreflex für adäquat halten: „Das gekonnte feinfühliges Eingehen auf Säuglinge und Kleinkinder [...] ist bei uns selten zu sehen. Das liegt daran, dass wir ein falsches, ein Skinnersches Bild von Säuglingen haben. Dieses Bild besagt, dass sie bei Zuwen-

dung auf ihr Weinen am Erfolg lernen und so zu unerträglichen Tyrannen werden [...]. Ein bedeutenswerter Irrtum. [...] Beantwortet man die erstaunlich reichhaltigen Signale des Säuglings in angepasster Weise – und dazu sind wir intuitiv fähig [...], dann entsteht das, was Ericson ‚basic trust‘ genannt hat. Säuglinge und Kinder müssen darauf vertrauen können, dass ihre Signale beantwortet werden, dann ist die Welt in Ordnung. Auf der behavioristischen Basis, in der Skinner-Box, kann sich die für das Kind so wichtige Verschränkung zwischen emotionaler und kognitiver Stimulation nicht entwickeln.“ (W. SCHIEFENHÖVEL: Der Mensch – Mängelwesen oder optimiertes Produkt der Evolution? In: G. DÖRNER/K.-D. HÜLLEMANN et al. (Hg.): Menschenbilder in der Medizin – Medizin in den Menschenbildern (Bielefeld 1999) 53-54.)

²⁵ Implizit wendet sich Korczak auch mit diesem Kinderrecht gegen behavioristische Lerntheorien und mechanistische Persönlichkeitsmodelle, die aus Elementen und Mechanismen bestehen, die aus Tierexperimenten abgeleitet sind, und weniger mit Anthro-Pädagogik als mit Dressur zu tun haben, wie in der Psychiatrieforschung betont wird (Vgl. B. PAULEIKHOFF: Das Menschenbild im Wandel der Zeit. Ideengeschichte der Psychiatrie und Klinischen Psychologie. Bd. III (Stuttgart 1987) 20.) Als seien Kinder mit Haut und Haaren überzogene Computer, das aber wäre die Konsequenz aus striktem Black-Box-Denken.

²⁶ Vgl. U. RADTKE: Janusz Korczak als Pädagoge. Zum Recht des Kindes auf Achtung (Marburg 2000) 75ff.

²⁷ Ebd. 76.

²⁸ Die hier vorgetragene Interpretation, die im Tod nicht das Grauen schlechthin sieht, sondern dem Tod auch in einem nichttheologischen Sinne Existenzbedeutung zuspricht, diese Einsicht wird auch an anderer Stelle vertreten, etwa bei dem Lehrer Rahners, Martin Heidegger: „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.“ (M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (Tübingen 1960) 258f.) Dazu erklärt Christoph Wulf: „Danach ist der Tod einmalig, unwieder-

holbar und in dieser Einzigartigkeit ein Merkmal der individuellen menschlichen Existenz.“ (C. WULF: Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie (Hamburg 2004) 258.)

²⁹ Hier wird schon der Nexus zwischen Anthropologie und Eschatologie ersichtlich, der die Bemühungen Rahners in diesem Traktat besonders auszeichnet, der Eschatologie strikt als Anthropologie im Modus der Hoffnung versteht. Vgl. dazu PETER C. PHAN: Eternity in Time. A Study of Karl Rahner's Eschatology (Cranbury 1988) 43-63.

³⁰ Vgl. J. RATZINGER: Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens. In: ThRv 74 (1978) 186.

³¹ „Und im Streit der Theologen, ob diese Endgültigkeit sich erst aus Gottes Gericht ergebe oder umgekehrt dieses die vom Menschen selbst vollzogene bestätige, optiert Rahner für das zweite [...]“. (J. SPLETT: Zu welchem Ende lebt der Mensch? Über Karl Rahners theozentrische Anthropozentrik. In: ThPh 79 (2004) 57.)

³² „Absolut, endgültig ist das Zeugnis des Menschen erst nach Abschluss seiner Existenz im Tod [...]. Die absolute Beglaubigung, die Deszendenz Gottes in die Existenz des Menschen erscheint eben erst unwiderruflich und unbedingt in der radikalsten Selbsttranszendenz des Menschen: in der Hingabe ins Todesgeheimnis und in deren Aufnahme von Gott durch die Auferstehung [...]“. (K. FISCHER: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners (Freiburg i. Br. ²1974) 328.)

³³ Vgl. K. RAHNER: SW 9, 360-361.

³⁴ „Wir glauben, dass mit einer Auffassung, die schon bei Johannes Damascenus nachweisbar ist und dann z.B. in Thomas von Aquin einen gewichtigen Vertreter hat, zu sagen ist: die Endgültigkeit der personalen Lebensentscheidung ist ein inneres Moment am Tod als der geistig-personalen Tat des Menschen selbst. [...] Wenn dieser Satz: der Tod ist aus seinem eigenen Wesen heraus die personale Selbstvollendung, der „eigene Tod“, zu Recht bestehen soll, dann muss der Tod nicht bloß ein passiv hingenommenes Widerfahrnis sein [...]“. (K. RAHNER: SW 9, 362.)

³⁵ Vgl. K. RAHNER: SW 9, 363. Allerdings darf dieses Kommen zum Gericht nicht so missver-

standen werden, wie Karl-Heinz Menke warnt, als sei der Tod im Sinne Karl Rahners eine „punktuelle“ finale Entscheidung. Vielmehr ist das gesamte Leben ein solcher Entscheidungsprozess, da nicht erst im Tod der „Aufruf zur Eigentlichkeit“ an den Menschen ergeht. (Vgl. K.-H. MENKE: Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglauben der Kirche (Regensburg 1999) 153.)

³⁶ Vgl. K. RAHNER: SW 9, 364.

³⁷ Vgl. K. RAHNER: SW 17/1, 430. Ebenso K. RAHNER: SW 22/2, 277. „Die Verhülltheit des Todes ist die Dialektik von innerer Tat und äußerem Abbruch, die für den Menschen in seinem realen Tod jetzt nicht aufzuheben oder eindeutig zu entscheiden ist.“

„Rahner deutet die Verhülltheit des Todes einerseits als eine dem Wesen des Menschen entspringende, dann aber andererseits auch als eine mangelnde Kenntnis, wie nun der Tod tatsächlich gestorben werde; diese Unkenntnis entspricht aber dem Wesen des Sachverhalts. [...] Was aber in jedem Fall bleibt, ist, dass auch für Adam die Tat der Selbstauszeugung von innen gegen diese Leiblichkeit geschieht, denn auch seine Leibgestalt muss – wenn auch unter der Gnade – in eine ‚Vollendung gestalthafter und doch welteröffnender Art hinein vollendet‘ werden.“ (M. BLECHSCHMIDT: Der Leib und das Heil. Zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Rahner (Bern 1983) 317.)

³⁸ Die Angst vor Tod und Sterben als eine andere Angst als die vor Schmerzen ist ein Derivat der Verhülltheit. Über das Phänomen der Todesangst siehe R. OCHSMANN: Angst vor Tod und Sterben. Beiträge zur Thanato-Psychologie (Göttingen 1993) 22-68.

³⁹ K. RAHNER: SW 17/1, 430.

⁴⁰ Vgl. J. SPLETT: Zu welchem Ende lebt der Mensch? Über Karl Rahners theozentrische Anthropozentrik. In: ThPh 79 (2004) 58.

⁴¹ „Adams ‚Tod‘ wäre unverhüllt gewesen, so dass sein Ende die Vollendung und Bewahrung der im Leben personal gewirkten Wirklichkeit gewesen wäre. Dass der Mensch nach Adam die Vollendung des getanen Todes in das leere Ende des erlittenen Todes hineinvollzieht und so sich der Tod als Tat im Tod als Leiden verhüllt, daran

kommt das Fehlen der göttlichen Gnade zum Ausdruck, darum ist der Tod eine Strafe der Sünde.“ (K. RAHNER: SW 9, 369.) Diese Sicht findet sich auch bei Friedrich Schleiermacher (Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche dargestellt (Berlin 1960) §76,2), sodann bei Karl Barth, sowie bei dem Barthianer Eberhart Jüngel: „*De facto ist der Tod etwas anderes als das, was er sein könnte. De facto ist der Tod widernatürlich. De facto ist er ein Fluch [...]. Er müsste nicht Abbruch, er könnte das rechte Ende sein*“. (E. JÜNGEL: Tod (Gütersloh⁵ 1993) 94-96.) Auch Wolfhart Pannenberg betont, dass der Tod so nicht sein müsste, vgl. W. PANNENBERG: Grundfragen systematischer Theologie II (Göttingen 1980) 154.

⁴² „*Der Mensch hat mit Recht Angst vor dem Tod. Denn er sollte nicht sterben, denn er hat ja auch jetzt noch als Wirklichkeit oder geschuldete Forderung jene Lebendigkeit des göttlichen Lebens in sich, die, wenn sie rein und unverhüllt in dieser irdischen Welt sich zum Ausdruck bringen könnte, den Tod von vorneherein überboten hätte. Dass der Mensch stirbt und sich nicht nur vollendet, ist Folge der Sünde am Anbeginn der Gesamtgeschichte der Menschheit und aller jener Sünder, in denen der Mensch die Sünde seines Stammvaters sich zu eigen macht.*“ (K. RAHNER: SW 9, 372.)

⁴³ Vgl. zum Thema Tod als personaler Akt auch PETER C. PHAN: Eternity in Time. A Study of Karl Rahner's Eschatology (London 1988) 99f.

⁴⁴ K. RAHNER: SW 9, 370. „*Obwohl das Sterben [...] das radikale Erleiden eines äußeren Geschickes ist, steht der Mensch doch auch noch diesem Geschick freiheitlich gegenüber, ja die Spannung zwischen erlittener Natur und frei übernommener Person kommt gerade im Vorkommen des Todes zu ihrem vollen Austrag: die freie Person kann zwar durch Selbstbestimmung dieses sich selber betreffende Geschick nicht aufheben, den Tod von sich nicht ausschließen, aber sie kann in einem freien Ja diese äußerste Möglichkeit ihres Daseins bejahend ergreifen und damit zu ihrer eigenen Tat machen.*“ (P. EICHER: Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Freiburg/

Schweiz 1970) 367.)

⁴⁵ J. SPLETT: Freiheit zum Tode. Zu einem Kernstück von Karl Rahners Anthropol-Theologie. In: H. SCHÖNDORF: Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners (Freiburg i. Br. 2005) 116.

⁴⁶ K. RAHNER: SW 26, 415.

⁴⁷ Dem Anthropologikum vom zweideutigen Leben, von der vieldimensionalen Einheit des Lebens, von Geschichte und Leben ist besonders Paul Tillich nachgegangen: P. TILICH: Systematische Theologie, Bd. III (Stuttgart 1966) 21-41, 42-133, 344-368, 446-477.

⁴⁸ A. GÖRRES: Der Leib und das Heil: Caro cardo salutis. In: A. GÖRRES/K. RAHNER: Der Leib und das Heil (Mainz 1967) 20.

⁴⁹ Es widerspräche der Würde der Freiheit und des Lebens, wenn alles ins Nichts und Nirgendwo zerrinnen würde, wie Rahner schreibt: „*Der Tod als Ende ist die absolute Ohnmacht des Menschen, in der man gewiss auch zu ohnmächtig wird, um an das Sterben oder an Gott zu denken. Aber der Sterbende, der sein Leben in Freiheit besitzt, stellt an den Tod unausweichlich die Forderung, er müsse die geballte Ganzheit seiner freien Lebenstat sein, in der das ganze Leben versammelt ist. Denn die Freiheit kann von sich aus im Anspruch der absoluten Würde ihre Verantwortung und der Liebe kein Ja zu einem leeren Verrinnen des Lebens sprechen.*“ (K. RAHNER: SW 22/2, 238.)

⁵⁰ Vgl. H. VERWEYEN: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie (Regensburg 2000) 358. Karl-Heinz Menke betont die entsetzliche Angst Jesu während des gesamten Leidens und erinnert an einen Menschen, der aus wirklicher Angst sogar Blut geschwitzt hat. (Vgl. K.-H. MENKE: Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie (Regensburg 2008) 522.)

⁵¹ Vgl. Ebd. 362.

⁵² Vgl. K.-H. MENKE: Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie (Regensburg 2008) 126-131.

⁵³ K. RAHNER: SW 22/2, 277.

So, noch etwas klarer, auch bei Karl-Heinz Menke: „*Nicht der Kreuzestod an sich bringt die Versöhnung des Sünders mit Gott; im Gegenteil, der Kreuzestod ist das von Gott nicht*

gewollte Werk der Sünde; aber in dem der ganz mit dem Willen des Vaters einverständene Sohn den Hass der Sünde durch gewaltlose Liebe unterfasst, wird die Folge der Sünde, der Tod (im theologischen Sinne identisch mit der Trennung von Gott) entmachtet [...].“ (K.-H. MENKE: Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie (Regensburg 2008) 133.)

⁵⁴ Vgl. H. VERWEYEN: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie (Regensburg ³2000) 359.

⁵⁵ Vgl. E. DREWERMANN: Das Markusevangelium II (Olten/Freiburg i. Br. 1988) 635-639.

⁵⁶ Vgl. Vgl. H. VERWEYEN: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie (Regensburg ³2000) 362.

⁵⁷ Vgl. P. KNAUER: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie (Freiburg i.Br./Basel/Wien ⁶1991) 141.

⁵⁸ „Die überwiegenden Schriften des Alten Testaments kennen gerade keine individual- oder personaleschatische Hoffnung, sondern nur eine Hoffnung für das ganze Volk. Der einzelne Mensch verdorrt wie Gras (Ps 90,5), wird zu seinen Vätern versammelt (Ri 2,10) – womit aber nicht ein seliges Familienmeeting gemeint ist, sondern nur, dass die Knochen, die auf den in Felsen gehauenen Bankgräbern der Eisen-II-Zeit zur Verwesung des Körpers deponiert wurden, von den Bänken in einen Hohlraum für die Knochen gefegt wurden – fährt in die Grube [...] ohne persönliche Inschrift hinab [...] oder führt in der scheol ein unterirdisches, schattenhaftes, ja nichtiges Dasein, das gar nicht mehr als Dasein, sondern eigentlich als Vernichtung beschrieben wird: Er ist fern von Gott. Gott ist ein Gott der Lebenden, nicht der Toten, aus der scheol kehrt man nicht wieder; ist in Dunkelheit, Stille, im Vergessen.“ (M. MÜHLING: Grundinformation Eschatologie (Göttingen 2007) 166-167.) Weitere Details bei E. BLOCH-SMITH: Judahite Burial Practices and Beliefs about the Death (Sheffield 1992).

⁵⁹ Vgl. K. RAHNER: SW 23, 87.

⁶⁰ Vgl. E. DREWERMANN: Das Markusevangelium II (Olten/Freiburg i. Br. 1988) 635-639. Bei aller Ratio dieses Gedankens bei Drewermann ist nicht unbemerkt geblieben, dass für ihn

Jesus am Ende des Tages nichts anderes als ein beliebig ersetzbares *Movens* ist, das dem Einzelnen den Weg zur erlösenden Überschreitung des eingrenzenden Ego möglich machen kann. Es geht nicht um die Person Jesu, sondern um die zu katalysierende Lehre von der Erlösung. (Vgl. K.-H. MENKE: Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre (Regensburg 2003) 206.)

⁶¹ Rahner selbst fasst das Erlösungsgeschehen einmal so zusammen, freilich in traditionelleren Begriffen: „Wenn er [Christus] auch kein Glaubender war, so hat er doch die für den menschlichen Tod eigentümliche Verhülltheit, die Entmächtigung der personalen Vollendung in der Leere des leiblichen Endes an sich erfahren. [...] Gerade in seiner Verhülltheit wird der Tod Christi Ausdruck, Leiblichkeit seines liebenden Gehorsams, der Übereignung seines ganzen geschöpflichen Seins in Freiheit an Gott. Was Erscheinung der Sünde war, wird, ohne dass es in seiner Dunkelheit aufgehoben wird, Erscheinung des die Sünde negierenden Ja zum Willen des Vaters. [...] sein [Christi] Gehorsam ist unsere Erlösung, weil er Tod ist, wie: sein Tod wirkt unser Heil, weil er Gehorsam ist.“ (K. RAHNER: SW 9, 381.)

⁶² Freiheit wird von Rahner nicht primär als Wahlfreiheit verstanden, sondern im Letzten als Seinsfreiheit des Ja oder Neins zu sich selber, was im Tod erst voll geschehen kann. Zugleich verbietet die Seinsfreiheit des Menschen jedwede Systematisierung und Kategorisierung des Menschen – hier ist auch ein Nexus zur Interpretation des Kindes bei Korczak, der jedweder Versuchung zur Klassifizierung widerstand. Vgl. K. RAHNER: SW 22/2, 99.

⁶³ So ist es oben bereits angeklungen: der Tod als verhüllter Tod bedeutet eben beides, Vollendung und Abbruch, Kommen des Menschen zu sich selbst und im gleichen Moment Entmachtung (Vgl. M. SCHULZ: Karl Rahner begegnen (Augsburg 2004) 139.)

⁶⁴ Vgl. K. RAHNER: SW 22/2, 101.

⁶⁵ Vgl. K. RAHNER: SW 26, 101-102.

So sehr die Freiheit erst in Gott zur Volltat kommt, so kann es doch nicht letztlich um Selbstverwirklichung gehen. Bei allem Reden über das eigene (approximative) Ankommen bei

Gott ist die Kritik des Emmanuel Levinas mitzuhören, der davon ausgeht, dass Gott von sich weg auf den Mitmenschen verweist. Vgl. E. LEVINAS: Humanismus des anderen Menschen (Hamburg 1989) 78f.

⁶⁶ Vgl. J. SPLETT: Freiheit zum Tode. Zu einem Kernstück von Karl Rahners Anthro-Theologie. In: H. SCHÖNDORF: Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners (Freiburg i. Br. 2005) 107.

⁶⁷ Vgl. J. SPLETT: Zu welchem Ende lebt der Mensch? Über Karl Rahners theozentrische Anthropozentrik. In: ThPh 79 (2004) 61.

⁶⁸ Das aber ist der Mensch: Die Sehnsucht nach dem Kommen zu sich selbst als Kommen zu Gott, seinem Heil. Vgl. M. SCHULZ: Karl Rahner begegnen (Augsburg 2004) 139. Außerdem M. BLECHSCHMIDT: Der Leib und das Heil. Zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Rahner (Bern 1983) 314-316.)

Freilich wird die Theologie des Todes, wie sie u.a. von Rahner vorgetragen wird, auch kritisiert, vor allem aus dem Lager der Eschatologen, die die sog. Ganztodhypothese vertreten, wie Markus Mühlhng zeigt [Vgl. M. MÜHLING: Grundinformation Eschatologie (Göttingen 2007) 171-175.] Der berühmteste Kritiker Rahners und Heideggers in dieser Frage ist Wolfhart Pannenberg, der sich eher J.P. Sartre und einem Verständnis des Todes als restlosem Abbruch anschließt (Vgl. Ebd. 178.). Pannenberg betont vor allem die Vernichtungspotenz des Todes, die gerade die Existenz des Menschen zerstört und nicht wie Karl Rahner darstellt, zur Vollendung bringt. Die von Karl Rahner gedachte Vollendung kann höchstens Ereignis der Jenseitigkeit des Todes sein, sich nicht aber im Tod vollziehen, da der Tod bei Pannenberg dezidiert überhaupt nichts Positives an sich hat. Damit kritisiert Pannenberg aber auch das gesamte Verständnis von Ostern, das bei Rahner präsent ist, der nämlich sagt, dass an Ostern bloß zur Erscheinung kommt, was bereits Karfreitag am Kreuz geschehen ist. Damit liegt der Sinn von Ostern nicht in einem eigenen Heilsereignis, sondern bloß im Sichtbarwerden des Heilsereignisses vom Kreuz. Das aber hält Pannenberg für eindeutig falsch, denn Ostern und Auferste-

hung sind das Ereignis des Sieges über den Tod...wie kann dann der Sieg, wie bei Rahner, so verquickt sein mit dem Tod? (Vgl. W. PANNENBERG: Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik. In: KuD 20 (1974) 175-177.) Ebenso wird Rahners Eschatologie und insbesondere seine Theologie des Todes durch Hans Urs von Balthasar kritisiert, der vor allem moniert, dass in Rahners Darstellung das biblische Motiv des analogieelosen Leidens fehle. Rahner hingegen übergehe das Leiden und gehe direkt zum Sterbensakt über. Dazu H. U. v. BALTHASAR: MySal III/2 (Einsiedeln 1969) 223-226. Vgl. dazu auch K. FISCHER: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners (Freiburg i. Br. ²1974) 332.

⁶⁹ „[...]einem lieben Menschen möchte es so gerne etwas zum Andenken schenken, Kuchen kaufen, einem Freund etwas leihen. So viele wesentliche Bedürfnisse – aber es [das mittellose Kind] hat nichts.“ (J. KORCZAK: SW 4, S. 403.)

KAVD-Regenschirm

- blauer Schirm mit aufgedrucktem Logo und praktischer Umhängetasche -

Zu bestellen über den KAVD:
Postfach 20 01 31, 45757 Marl,
Tel: (0 23 65) 572 90 90,
Fax: (0 23 65) 572 90 91,
geschaeftsstelle@kavd.de
www.kavd.de

11,90 € zzgl.
Versandkosten



End-lich

Eschatologie als interdisziplinäre Fragestellung

Daniel Saudek

Daniel Saudek hat das Studium der Soziologie mit kath. Theologie im Nebenfach 2008 in Salzburg abgeschlossen und arbeitet derzeit als Lateinlehrer. Im Herbst 2010 beginnt er das Studium der Physik und Theologie in Innsbruck, E-Mail: daniel.saudek@gmail.com.

Durch die Entdeckung der enormen raumzeitlichen Dimensionen des Universums in den letzten Jahrhunderten ist die Menschheit als ganze, wie auch die christliche Theologie im speziellen, mit einer vergleichsweise neuen Fragestellung konfrontiert: Was wird die lange Zukunft des Universums bringen? Um mit den Worten Johannes Pauls II. zu fragen: „what, if any, are the eschatological implications of contemporary cosmology, especially in light of the vast future of our universe?“¹ Nun steckt die Auseinandersetzung mit diesem Fragenkomplex in allen Disziplinen noch in ihren Kinderschuhen: So ist in der Physik die Disziplin der „physikalischen Eschatologie“ als der Teil der Kosmologie, der sich mit der Zukunft des Universums befasst, in den letzten Jahrzehnten nur zaghaft entstanden.² Die Theologie ihrerseits war zugleich vorsichtig bedacht, Grenzüberschreitungen v.a. im Umgang mit den Naturwissenschaften zu vermeiden, was wohl zu dem heute zu konstatierenden „surprising lack of engagement“³ in dieser Fragestellung beigetragen hat. Philosophie und Geisteswissenschaften endlich haben sich, wenn man von den Arbeiten des kanadischen Philosophen John Leslie⁴ absieht, noch kaum ins Gespräch eingeschaltet.

Nun mag sich dieser Mangel an Auseinandersetzung aus den schier unüberwindlichen epistemischen Barrieren erklä-

ren, die sich einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Frage nach der Zukunft des Universums von vornherein entgegenstellen: Man kann die Zukunft schlicht nicht in der Weise greifbar machen, wie wir etwa die Geschichte der Menschheit, und heute auch die gesamte Entwicklungsgeschichte des Universums und des Lebens auf unserem Planeten in beeindruckender Weise erforschen und nacherzählen können. Diesen prinzipiellen Unterschied, der für das Newton-Laplace'sche Weltbild und auch noch für Einstein im Grunde ein bloß illusorischer war, scheint die heutige Physik eher wieder zu bestätigen, sodass wir, um mit Karl Popper zu sprechen, in einem „offenen Universum“ leben.⁵ Wenngleich diese grundsätzliche Überlegung einen behutsamen Umgang mit Prognosen zur Zukunft des Kosmos – egal welcher Provenienz – annahmt, so möchte ich doch behaupten, dass ein rationaler Diskurs über diese Zukunft möglich ist, und ferner, dass ein solcher Diskurs notwendigerweise interdisziplinär ist. Letzteres gilt dann, wenn es im Universum verschiedene Arten von Dingen gibt, die grundsätzlich mit Hilfe verschiedener wissenschaftlicher Methoden angegangen werden müssen.⁶ Ist hingegen ein Reduktionismus entweder der materialistischen oder idealistischen Variante wahr, so müsste man annehmen, dass dieser auch für die Frage nach der Zukunft des Univer-

sums, des Lebens und des Menschen gilt: In ersterem Fall sieht die Zukunft für lebende und bewusste Systeme trist aus, da sie ja dann nur Epiphänomene der Materie sind, und der zweite Hauptsatz der Thermodynamik den Zerfall ihrer materiellen Grundlage mit Sicherheit voraussagt. Gilt jedoch die idealistische Variante – und selbst einige Physiker haben sich in diese Richtung geäußert⁷ – so stirbt die Welt per definitionem zugleich mit ihrem letzten Beobachter.

Ich möchte also zunächst darlegen, wie drei große Forschungsgebiete, nämlich erstens Physik und Kosmologie, zweitens das Studium des Leib-Seele Problems und drittens die Theologie zum eschatologischen Diskurs beitragen, und im Zuge dessen zugleich für die Berechtigung jedes dieser Fächer zur Teilhabe an eben diesem Diskurs argumentieren. Im zweiten Teil wird ein analytisches Schema von elf „eschatologischen Optionen“, also Positionen zum Verhältnis zwischen theologischer und naturwissenschaftlicher Eschatologie, die sich in der interdisziplinären Literatur finden, vorgestellt. Diese werden dann im Lichte der drei oben genannten Forschungsbereiche evaluiert sowie auf ihre ethischen und eschato-praktischen Implikationen überprüft.

A. Der Beitrag der Naturwissenschaften

Die Naturwissenschaften tragen auf mannigfaltige Weise zum eschatologischen Diskurs bei – hier seien nur ein paar Eckpunkte genannt:

- Zunächst ist hier einfach die schrittweise Entdeckung der räumlichen und zeitlichen Dimensionen des Universums zu nennen, in deren Kontext die Geschichte der menschlichen Spezies als winziger Augenblick, und ihr zukünftiges Aussterben irgendwann in der kosmischen Zukunft auf den ersten Blick als sicher erscheint.
- Die Feinabstimmung der fundamentalen

Naturkonstanten, also z.B. der numerischen Werte, die die Stärke der vier Kräfte (starke, schwache und elektromagnetische Kraft, sowie Gravitation), die Massen subatomarer Teilchen, den Wert der kosmologischen Konstante usw. beschreiben, sowie die gesamte Bandbreite möglicher Interpretationen dieser Feinabstimmung.⁸ Die Entdeckung der „anthropischen Koinzidenzen“ seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat jedenfalls viele Naturforscher wieder zu einer teleologischen Sicht auf das Universum bewegt: „we were meant to be here“ schreibt etwa Paul Davies⁹, während der Physiker und Theologe Dominique Lambert jedes menschliche Wesen als „une sorte de récapitulation de l’histoire cosmique“¹⁰ betrachtet.

- Die bisherige Entwicklungsgeschichte des Universums, insbesondere die beiden konträr anmutenden Entwicklungen der ständigen Zunahme der Entropie einerseits, und der Entstehung immer komplexerer Strukturen andererseits. Bekanntlich widersprechen sich diese beiden großen Trends nicht. Wenngleich man weiß, dass letzterer wesentlich mit der Verklumpung der Materie durch die Wirkung der Gravitation zu tun hat, so ist dennoch noch nicht geklärt, wie man sich das Verhältnis zwischen thermodynamischem Zerfall und der Emergenz komplexer und qualitativ neuer Strukturen grundsätzlich vorzustellen hat.¹¹ Manche Wissenschaftler haben gar in Richtung eines „vierten Gesetzes der Thermodynamik“ spekuliert.¹²
- Relativitätstheorie: Die spezielle Relativitätstheorie impliziert eine radikale Unwissenheit über die Zukunft des Universums, da wir ja in unserem Lichtkegel nur in die Vergangenheit blicken können, gleichsam wie eine Zugreisende, die rückwärts zur Fahrtrichtung sitzt, was den eingangs beschriebenen Eindruck, dass die Zu-

kunft offen ist und sich uns außerdem prinzipiell entzieht, zu bestätigen scheint.¹³ Die allgemeine Relativitätstheorie wiederum stellt die Zeit, ähnlich wie in der Philosophie Augustins und im Unterschied zur Newtonschen Auffassung¹⁴, als integralen Bestandteil und als Eigenschaft des Universums dar.

Physikalische Eschatologie

Was sagen nun die Naturwissenschaften für die Zukunft des Universums voraus? Die physikalische Eschatologie hat in den letzten Jahren einige bedeutende Entwicklungen erfahren. Bis vor wenigen Jahren drehte sich die Diskussion um die Zukunft des Universums im Wesentlichen um drei Szenarien¹⁵:

1. Das „geschlossene“ Universum, dessen Dichte groß genug ist, die Expansion des Universums in der Zukunft aufzuhalten und schließlich seinen Kollaps in einem Endknall (Big Crunch) herbeizuführen.
2. Das „flache“ Universum: Nach diesem Modell wird der Raum unaufhörlich expandieren, diese Expansion aber derart gebremst, dass sie sich asymptotisch dem Wert null nähert.
3. Das „offene“ Universum¹⁶ wird sich für immer bei konstanter Geschwindigkeit ausdehnen.

Beobachtungen schienen das erste Szenario zunehmend auszuschließen, sodass ein ewig expandierendes Universum (wie unter 2 und 3) zum Standardmodell wurde. Genauere Messungen mit Hilfe eines bestimmten Typs von Sternexplosionen¹⁷ durch zwei unabhängige Forschergruppen führten allerdings zu dem überraschenden Ergebnis, dass die Expansionsgeschwindigkeit des Universums, im Gegensatz zu allen drei Modellen, zunimmt. Man vermutet dahinter eine Vakuum-Energie, die das Universum auseinander treibt, wiewohl deren Wesen derzeit noch rä-

selhaft ist. Diese Entdeckungen haben in den letzten Jahren zu neuen Szenarien in der physikalischen Eschatologie geführt:

- Die Vakuum-Energie könnte das Universum förmlich zum Zerbersten bringen, sodass selbst Atome aufgelöst würden. Dieses als „Big Rip“ bezeichnete Szenario könnte sich in einigen dutzenden von Milliarden Jahren bewahrheiten.¹⁸

- Nach den von M. Dąbrowski und J. D. Barrow entdeckten „Sudden Future Singularities“¹⁹ könnten unendliche Gezeitenkräfte zu einem endlichen Zeitpunkt in der Zukunft alles im Universum Befindliche zerquetschen. Damit wäre allerdings noch nicht das Ende seiner Entwicklung erreicht: Nach diesem Modell würde es daraufhin weiter expandieren und auf eine weitere Singularität, wie etwa einen Big Rip, zusteuern.

- Besonders hervorzuheben scheint die junge Entwicklung der Chaplygin-Gas Kosmologie²⁰: Hier wird der Druck des Universums von einer einfachen, aber seltsamen Formel²¹ bestimmt, die eine vereinheitlichte Beschreibung der eigentlich konträren Effekte erlauben würde, die man gewöhnlich der dunklen Materie und der dunklen Energie zuschreibt – erstere zieht ja das Universum durch die Schwerkraft zusammen, während letztere es auseinander treibt. Sollte das Chaplygin-Gas Modell zutreffen, so könnte dem Universum bereits in der außerordentlich nahen Zukunft – womöglich bereits innerhalb von zehn Millionen Jahren – eine Singularität bevorstehen. In einer Art Vollbremsung käme es zu einem jähen Stillstand, woraufhin es nur mehr aus einem Brei aus subatomaren Teilchen bestünde.

- Das Universum könnte über einen quantenmechanischen Tunneleffekt einen plötzlichen Phasenumschwung hin zu einem niedrigeren Energieniveau durchmachen.²²

Diese Liste ist keineswegs erschöpfend.

Sie zeigt jedoch, wie viel vielfältiger die physikalische Eschatologie geworden ist. Die Annahme, wonach die Kenntnis der Geometrie des Universums eine sichere Vorhersage über seine Zukunft ermöglichen würde, scheint einem breiten Spektrum von Szenarien gewichen zu sein, die zu sehr unterschiedlichen Zeiten eintreffen könnten.

B. Der Beitrag von der Erforschung des Leib-Seele Problems

Wie in der Einleitung angedeutet, wird man sich die Zukunft des Universums und der darin befindlichen bewussten Lebewesen je nach der Antwort, die für die zeitlose Fragestellung des Leib-Seele Problems gültig ist, sehr verschieden zu denken haben. Wenngleich ein materialistischer Reduktionismus nach wie vor in manchen wissenschaftlichen Kreisen die Grundannahme ist, so zeigt die aktuelle interdisziplinäre Literatur, dass man von einer materialistischen Erklärung des menschlichen Bewusstseins selbst so weit entfernt ist wie eh und je. Jüngere Arbeiten wie etwa von David Chalmers²³, von Roger Penrose²⁴, und auch der Autoren, die zum 2007 bei den Vereinten Nationen abgehaltenen Mind-Body Symposium beigetragen haben²⁵, könnten hier auf einen stattfindenden Wandel in der wissenschaftlichen Orthodoxie hindeuten. Der 1997 verstorbene Hirnforscher John C. Eccles sah sich sogar genötigt, die Existenz des Bewusstseins eines jeden Menschen einem unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes zuzuschreiben.²⁶

Hinzu kommen, wie von dem Mathematiker und Philosophen John R. Lucas auf Grundlage der Arbeiten von Kurt Gödel dargelegt, die grundsätzlichen logischen Aporien, die sich aus der Annahme ergeben, dass der menschliche Geist als Maschine aufzufassen sei²⁷. Ebenso scheint man in der Quantenmechanik nicht ohne die Annahme eines Beobachters auszukommen,

der nicht selbst Teil des zu beschreibenden physikalischen Systems ist, sodass es unter den mehreren möglichen Interpretationen der Quantenmechanik derzeit keine gibt, die sich mit einer materialistischen Auffassung vom menschlichen Bewusstsein verträgt.²⁸

Was all dies möglicherweise für die Zukunft des Universums und des Lebens darin bedeuten könnte, darauf wird im zweiten Teil dieser Arbeit einzugehen sein.

C. Der Beitrag der Theologie

Anders als die Naturwissenschaft, die an ihre Vorhersagen zur Zukunft des Kosmos zumeist mit Hilfe von Extrapolationen naturgesetzlicher Vorgänge kommt, baut die theologische Eschatologie auf die Hoffnung auf ein Handeln Gottes auf. Ob nun diese Hoffnung gerechtfertigt ist, hängt klarerweise von zwei Dingen ab:

- von der Überzeugungskraft einer natürlichen Theologie. Eine solche hier darzulegen würde natürlich den Rahmen dieser kurzen Arbeit sprengen. Belassen wir es bei der Anmerkung, dass die unter A und B genannten Entwicklungen in den Naturwissenschaften, in der Mathematik, und auch im Studium des Leib-Seele Problems dieses Feld der Philosophie wieder neu stimuliert und einige Arbeiten auf hohem Niveau hervorgebracht haben.²⁹
- von der Frage, ob Gott in der Vergangenheit gehandelt hat, sodass im Sinne einer *memoria futuri* auch ein Handeln Gottes in der Zukunft erhofft werden kann. Die christliche Tradition, wie auch die spärliche aktuelle Literatur zum Verhältnis zwischen Eschatologie und Naturwissenschaft, sieht in der Auferstehung Jesu die Prolepsis, also die Vorausnahme und den Angelpunkt der Erneuerung auch des physikalischen Universums.³⁰ Von Belang für die Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt scheint zusätzlich auch die Untersuchung von Wun-

dern in der Geschichte und bis in die heutige Zeit. Moderne Technologien (v.a. Bild- und Tonaufnahme, sowie die Möglichkeit genauer naturwissenschaftlicher Untersuchungen im Labor) ermöglichen einen ganz neuartigen Zugang zur Frage des Wunders, wie er etwa zur Zeit Humes nicht möglich war, sodass in jüngster Zeit interdisziplinäre wissenschaftliche Literatur dazu erschienen ist – wenn auch bislang hauptsächlich auf den französischsprachigen Raum beschränkt.³¹

Wenn die oben genannten Punkte den Platz der Theologie im interdisziplinären eschatologischen Diskurs rechtfertigen, so ist innerchristlich noch nach den Daten von Schrift und Tradition zu fragen. Für das Verhältnis zwischen Eschatologie und Naturwissenschaft scheint hier v.a. die Deutlichkeit von Belang, mit der die Vergänglichkeit der physikalischen Welt angezeigt wird (etwa in Mk 13,31, Hebr 12,26, und 2 Petr 3,10-12), sodann unser Unwissen darüber, wann das Ende der Zeit kommen wird (Mk 13,32), und dass dies unter Umständen lange dauern könnte (2 Petr 3,8-9), aber eben auch der Realismus der Erneuerung dieses Universums (2 Petr 3,13, Offb 21,1). Bei den Kirchenvätern, den großen mittelalterlichen Theologen, bis hin zur Theologie unserer Zeit wurde das Verhältnis zwischen unserem jetzigen Universum und der kommenden Welt verschieden akzentuiert, sodass manche mehr die Kontinuität zwischen den beiden betonten, während andere in der neuen Schöpfung eher einen Bruch sahen.³² Bei all dem rücken Schrift und Tradition jedoch nie von der Lehre ab, dass es dieses physikalische Universum ist, das am Ende der Zeit eine echte Umwandlung erfahren wird. Wie Robert J. Russell gezeigt hat, kann diese Aussage der Dogmatik nicht in der Weise umgedeutet werden, dass dieser Realismus verloren geht, ohne dass dabei die Botschaft des Neuen

Testaments selbst völlig entstellt wird:

„We cannot simply ‘write off’ eschatology as a pre-modern concern and then ‘demythologize’ the text (à la Bultmann) in order to focus clearly on the ‘real’ message of the New Testament. Instead, beginning with Albert Schweitzer’s quest for the historical Jesus and continuing in today’s biblical scholarship, we have discovered that the New Testament is irreducibly eschatological.“³³

Was folgt aus A, B und C für das Verhältnis Eschatologie-Naturwissenschaft?

Im folgenden wird ein systematischer Überblick über mögliche Sichtweisen zum Verhältnis zwischen Eschatologie und Naturwissenschaft in Form von elf „eschatologischen Optionen“ skizziert:

1. Es gilt das Standardmodell der Zukunft des Universums (unaufhörliche Expansion bei stetig steigender Entropie). Dies falsifiziert die Behauptungen der theologischen Eschatologie und widerspricht überhaupt dem Gedanken, wonach das Universum ein Ziel habe, sodass die richtige Haltung zur Zukunft in einem „unyielding despair“ (so Bertrand Russell³⁴) besteht, und man mit Steven Weinberg sagen muss: „the more the universe seems comprehensible, the more it also seems pointless.“³⁵

2. Das oben genannte Standardmodell gilt, ist jedoch mit der Vorstellung eines eschatologischen Ziels vereinbar, solange man unter dem Eschaton nicht ein definitives Ende der Zeit – ein solches ist vor dem Hintergrund der Naturwissenschaft auch nicht mehr glaubwürdig – sondern vielmehr den letzt-gültigen Wert der Schöpfung und des menschlichen Lebens *sub specie aeternitatis* versteht. Somit hat das Universum eine absolute Zukunft im Gedächtnis Gottes, ohne dass dies jedoch eine physische Umwandlung des Universums implizieren muss.³⁶

3. Das Standardmodell ist als Extrapolation, d.h. unter der *ceteris paribus*-Annahme richtig. Was es voraussagt, wird jedoch nicht wirklich geschehen, da wir einen Eingriff Gottes innerhalb einer endlichen Zeit in der Zukunft erwarten dürfen.³⁷

4. Das Standardmodell trifft aus naturwissenschaftlichen Gründen nicht zu. Stattdessen wird sich eines der alternativen Szenarien der physikalischen Eschatologie bewahrheiten.

Wie aber verhalten sich diese zum Eschaton, von dem die Theologie spricht? Fallen sie in eins, sodass auf die Singularität am Ende der Zeit, wie sie manche physikalische Theorien voraussagen, die Erneuerung der Schöpfung folgt, wovon die Theologie spricht? Oder haben beide „Eschata“ nichts miteinander zu tun? Welche Rolle spielen natürliche Prozesse in der theologischen Eschatologie? All dies ist bislang noch kaum diskutiert worden.³⁸

5. Nachdem auch Lebewesen Teil des Universums sind, ist auch die Biologie in die naturwissenschaftliche Eschatologie mit einzubeziehen. Der Physiker Freeman Dyson etwa hat in seiner bekannten Schrift „Time Without End“³⁹ ein kühnes Szenario entwickelt, wonach die Lebewesen der fernen Zukunft das Universum bis in die unendliche Zukunft trotz stetig steigender Entropie fruchtbar machen und bevölkern werden.

6. Emergentistischer Optimismus: die bisherige Geschichte des Universums ist immer wieder von überraschenden und qualitativ neuen Stufen von Organisation – wie etwa der Entstehung der Galaxien, die Bildung immer schwererer Elemente im Inneren der Sterne, und schließlich der Emergenz von Leben und Bewusstsein – gekennzeichnet, und diese wären von dem jeweils vorhergehenden Zustand nicht zu erwarten gewesen. Dies rechtfertigt auch Optimismus im Hinblick auf die Zukunft: „the

universe as ... an unfolding flower that has yet to bloom in its full glory“, schreibt etwa Paul Davies.⁴⁰

7. Die Geschichte der Menschheit wird bei der Wiederkunft Jesu eine eschatologische Vollendung erfahren, nicht aber das Universum, sodass die Menschheit vom Universum entrückt werden wird, wenn auch in ihrer Leiblichkeit und nicht bloß als körperlose Seelen.⁴¹ Das Universum könnte mit einem Baum verglichen werden, der als Frucht die Menschheit (oder allgemein bewusste Lebewesen) hervorbringt, die alsdann geerntet werden wird.

8. Die Eschatologie bezieht sich nur auf das Leben nach dem Tod, und hat nichts mit dem physikalischen Universum zu tun. Während das Universum langsam dem thermodynamischen Tod entgegengeht, werden parallel dazu die Seelen der Menschen und vielleicht noch anderer Wesen auf ewig weiter bestehen. Nach Karl Heim entwarf schon Johann G. Fichte zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts eine solche Vision: „wenn die letzte Sonne ihren letzten Funken verstreut haben wird, so werde ich dennoch über ihren Trümmern schweben und sein, der ich heute bin, und wollen, was ich heute will, meine Pflicht!“⁴²

9. Man soll Grenzüberschreitungen vermeiden und Eschatologie und Naturwissenschaft nicht miteinander in Beziehung setzen. Es sind zwei Sprachebenen, die beide legitim sind, aber nichts miteinander zu tun haben.⁴³

10. Die Wirklichkeit besteht nicht aus der physikalischen Welt allein, sondern aus mehreren Realitätsebenen, die voneinander getrennt sind, aber doch in wechselseitiger Verbindung stehen. Eschatologisches Denken muss diese Ebenen berücksichtigen. So vertritt etwa der südafrikanische Physiker George F.R. Ellis ein platonisches Weltbild, wonach es neben dem physikalischen Universum auch die Wirklichkeit der bio-

logischen Lebewesen, sodann des menschlichen Denkens und Wollens, des gesellschaftlichen Lebens, und schließlich auch ewige Wahrheiten der Ethik, Ästhetik und der Mathematik gibt, ohne dass diese verschiedenen Wirklichkeitsebenen aufeinander reduzierbar wären.⁴⁴ Insbesondere muss man mit der „effective presence“⁴⁴⁵ der letzten Ebene auch noch bis in die ferne Zukunft rechnen, da diese platonischen Wirklichkeiten in Ellis' Modell ja der physikalischen Wirklichkeit zu Grunde liegen. In ähnlicher Weise vermutet der Theologe und frühe Pionierdenker im Grenzbereich zwischen Naturwissenschaft und Theologie Karl Heim hinter dem Universum eine „überpolare Welt“ jenseits von Leid und dialektischem Kampf. Das Eschaton besteht bei ihm in der Vereinigung unseres Universums mit dieser überpolaren Welt.⁴⁶ Ähnlich auch der anglikanische Bischof von Durham, N. T. Wright: „One day the two worlds will be integrated completely and be fully visible to one another, producing that transformation of which both Paul and John speak.“⁴⁷

11. Wir wissen nicht wie die theologische mit der physikalischen Eschatologie zusammenhängt. Wir können uns aber auf Grundlage der göttlichen Verheißung, wie einst Abraham, darauf verlassen, dass die Geschichte des Universums einer endgültigen Erfüllung entgegengeht, die seine Sinnhaftigkeit garantiert, ohne dabei zu wissen, wann und wie dies geschehen wird. Jesus selbst teilte mit uns die Ungewissheit bezüglich des Zeitpunktes (Mk 13,32).

Zur Evaluation der Optionen: Bertrand Russells „unyielding despair“ baut auf Prämissen (siehe Fußnote 34) auf die, vor allem was das Verhältnis Leib-Seele betrifft, angesichts des unter A, B und C diskutierten im besten Falle als unbegründet erscheinen. Die Welt, wie sie sich uns dar-

stellt, ist nicht mehr die, von der Russell am Ende der Hochblüte der klassischen Physik ausging.

Option neun schließt von vornherein die Möglichkeit eines Dialogs zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften aus, und lässt außerdem mit dem Hinweis auf die Trennung zwischen den verschiedenen Sprachebenen auch einander widersprechende Aussagen zu: denn die Theologie darf dann auf ihrer Sprachebene von einer Vollendung des Universums am Ende der Zeit sprechen, ohne dass diese irgendeinen physikalischen Unterschied macht. Da aus einem Widerspruch schlechthin alles folgt (*ex falso quodlibet*), wird in der Konsequenz die Rationalität des Diskurses aufgegeben.

Option zwei läuft in ähnliche Schwierigkeiten, da hier offen gelassen wird, was dieser letztgültige Wert der Geschichte des Universums im Gedächtnis Gottes eigentlich effektiv für dieses bedeutet. Einen solchen Wert einfach zu postulieren, erscheint allzu einfach.

Fichtes Vision unter Punkt acht trifft hier schon eine konkretere Aussage, die zudem der schieren Hoffnungslosigkeit des materialistischen Weltbildes etwas entgegenzusetzen vermag. Traut man etwa dem bereits erwähnten John C. Eccles, so kann auch heute eine solche Hoffnung als begründet gelten. Allerdings ergeben sich aus der darin implizierten letztgültigen Trennung des menschlichen Wesenskernes sowohl von seinem Leib als auch vom physikalischen Universum einige Schwierigkeiten: das grundsätzliche Problem, des metaphysischen Dualismus, dass nämlich Geist und Materie als schlechthin beziehungslos erscheinen, was der Erfahrung widerspricht; sodann die anscheinende Unmöglichkeit, auf dieser Grundlage eine ethische Theorie zu begründen, die sowohl den Wert der menschlichen Leiblichkeit, als auch des

physikalischen Universums ernst nimmt; und schließlich, in einem innerchristlichen Diskurs, der Widerspruch zu Schrift und Tradition.

Option sieben wahrt die Auferstehung des Leibes, ist aber mit dem gleichen Problem der Trennung des Menschen vom Universum behaftet wie Option acht.

Die Optionen fünf und sechs scheinen für eine interdisziplinäre Eschatologie von hohem Wert, da sie, anders als die oben genannten „Eschatologien der Trennung“, auch das physikalische Universum mit an Bord nehmen. Sollte dem Universum eine lange Zukunft bevorstehen, so könnte die Ausbreitung des Lebens darin zum Teil seines eschatologischen Sinnes gehören. Jedoch sind alle Szenarien einer Vollendung des Universums durch rein innere Prozesse mit einem grundsätzlichen Problem behaftet: da dieses hier als geschlossenes System betrachtet wird, gibt es kein Entrinnen vom zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Selbst Dysons genau durchgerechnetes Modell ist in der fernen Zukunft vom Zerfall der Protonen bedroht.

Die sehr vielfältigen unter drei und zehn genannten Szenarien entgehen den philosophischen Schwierigkeiten, womit sowohl die „Eschatologien der Trennung“ (Optionen 2, 9, 7, 8), als auch rein immanentistische Hoffnungen (5 und 6) behaftet sind. Eine verstärkte Auseinandersetzung in diese Richtungen könnte sich für den gerade erst entstehenden Dialog zwischen Eschatologie und Naturwissenschaften als fruchtbar erweisen. Dies könnte auch auf einen eventuellen Zusammenhang zwischen theologischer und physikalischer Eschatologie zutreffen, wie unter Option 4 beschrieben. Freilich werfen diese Optionen auch viele Fragen auf, v.a. nach der Rolle von Zweitursachen im eschatologischen Geschehen – noch auch erlauben sie das Erstellen naturwissenschaftlicher Prognosen.

Wie beschrieben kann es in einem solchen Dialog auch nicht um genaue Zukunftsvorhersagen gehen, sondern um rational begründete Hoffnung. Philosophische Konzeptionen, die das Ganze der Realität im Auge behalten und Reduktionismen vermeiden, wie etwa die von George F. R. Ellis oder auch K. Popper, können diesem interdisziplinären Gespräch den Weg bahnen. Christliche Forscher können sich zudem von der unter Punkt elf beschriebenen abrahamitischen Haltung leiten lassen.

Ein Letztes: Man mag zunächst den Eindruck haben, der hier vorgeschlagene Dialog zwischen Eschatologie und Naturwissenschaft wäre ein Sonderanliegen christlicher Apologetik, die darum den Dialog mit den Naturwissenschaften sucht, während letztere selbst von einer solchen Begegnung nichts gewinnen können. Bei genauerem Hinsehen ist dem jedoch nicht so: vielmehr ist die Frage nach der Zukunft der Welt, wie so hoffe ich aus dieser kurzen Arbeit hervorgeht, aufs Engste verbunden mit der Frage nach ihrer Sinnhaftigkeit überhaupt und auch nach der im Hinblick auf diese Zukunft zu folgendem Praxis. Dies gilt im Speziellen auch für die wissenschaftliche Praxis: viele Wissenschaftshistoriker gehen davon aus, dass das Vertrauen auf die Sinnhaftigkeit und Verstehbarkeit der Welt am Anfang des Aufstiegs der westlichen Wissenschaft stand und diesem zu Grunde liegt.⁴⁸ Wie Johannes Fried im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen dargelegt hat, kann dies gerade auch vom eschatologischen Denken behauptet werden. In umgekehrter Weise zeigen die Aussagen von Bertrand Russell und Steven Weinberg, dass ein Fehlen eines interdisziplinären Zugangs auch zur Zukunft des Universums zu einer „no future“ Perspektive führt. Die folgenden Worte Benedikts XVI passen daher gut ans Ende dieser Arbeit:

„Le domande sull’immensità dell’universo, sulla sua origine e sulla sua fine, come pure sulla sua comprensione, non ammettono una sola risposta di carattere scientifico ... solo nella misura in cui esse [Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie] riusciranno ad entrare in dialogo e a scambiarsi le rispettive competenze saranno in grado di presentare agli uomini di oggi risultati veramente efficaci.“⁴⁹

Anmerkungen

¹ Johannes Paul II. ‘Message of His Holiness John Paul II. to the Reverend George V. Coyne S.J.’, in: Russell, R.J., Stoeger, W., Coyne, G. (eds.) *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican City State: Vatican Observatory (1988), S. m11.

² Siehe z. B. Cirkovic, M. ‚A Ressource Letter on Physical Eschatology’ (genaues Datum unbekannt). Online unter <http://arxiv.org/ftp/astro-ph/papers/0211/02111413.pdf>. Alle Internetquellen in dieser Arbeit wurden im April 2010 abgerufen.

³ Russell, R. J. *Cosmology from Alpha to Omega*, Minneapolis: Fortress Press (2008), 302.

⁴ Leslie, J. *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction*, London: Routledge (1996).

⁵ Popper, K. *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, Totowa: Rowman and Littlefield (1982).

⁶ Vgl. Ellis, G.F.R. ‚Natures of existence (Temporal and Eternal)’, In Ellis, G. F. R. (ed.) *The Far-Future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective*, Philadelphia and London: Templeton Foundation Press (2002), 316.

⁷ Etwa Andrei Linde: ‚the moment you say the universe exists without conscious observers, I cannot make sense out of that. I cannot imagine a consistent theory of everything that ignores consciousness.’ Siehe Folger, T. ‚Does the universe exist if we’re not looking?’, in: *Discover* (2002) 6. Online unter <http://discover-magazine.com/2002/jun/featuniverse> Ähnlich auch Zei-

linger, A. ‚Three challenges from John Archibald Wheeler’, in: Barrow, J.D., Davies, P.C.W., Harper, C.L. (eds.) *Science and Ultimate Reality*, Cambridge: Cambridge University Press (2004), 201-220.

⁸ Siehe Davies, P.C.W. *The Goldilocks Enigma: Why is the Universe Just Right for Life?* London: Penguin Books (2006); sowie Barrow, J., Tipler, F. *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Oxford University Press (1996).

⁹ Davies, P.C.W. *The Mind of God*, London: Penguin Books (1992), 234.

¹⁰ Lambert, D. *Sciences et théologie: Les figures d’un dialogue*, Namur: Lessius (1999), 158.

¹¹ Davies, P.C.W. *Cosmic Blueprint*, London: Heinemann (1987), 112-113.

¹² Siehe z. B. Kauffman, S. ‚The Emergence of Autonomous Agents’; sowie Stewart, I. ‚The Second Law of Gravitics and the Fourth Law of Thermodynamics’, beide in: Gregersen, N.H. *From Complexity to Life*, Oxford: Oxford University Press (2003).

¹³ Für eine tiefergehende Behandlung siehe Popper K. op. cit., 57-62.

¹⁴ So sprach etwa Bertrand Russell von Augustinus’ „admirable relativistic theory of time“, in: *The History of Western Philosophy*, London: Unwin (1946), 352.

¹⁵ Vgl. Turl, J. ‚All Things New’, *Science & Christian Belief* (2007), 19, 142; sowie Davies, P. *The Goldilocks Enigma*, (2006), 140-142.

¹⁶ Die Bedeutung dieses Begriffes hat nichts mit der am Anfang dieser Arbeit verwendeten zu tun: er meint hier eine geometrische Eigenschaft des Raumes und nicht, wie bei Popper, einen metaphysischen Indeterminismus.

¹⁷ Supernovae vom Typ Ia – diese Art von Sternexplosion geschieht, sobald ein weißer Zwerg, der Materie aus seiner Umgebung an sich zieht, die Größe von 1,4 Sonnenmassen erreicht hat (Chandrasekhar-Grenze). Diese einheitliche Größe erlaubt eine genauere Berechnung der Entfernung einer solchen Supernova, und somit auch eine genauere Berechnung der Expansionsgeschwindigkeit des Universums.

¹⁸ Vaas, R. ‚Phantom-Energie zerreißt das Welt-

all', in: *Bild der Wissenschaft* 8/2003, 52-57.

¹⁹ Siehe Dabrowski, M. 'Future state of the universe' (2006). Online unter <http://arxiv.org/abs/astro-ph/0606574>; Barrow, J. D. 'Sudden future singularities' (2008). Online unter <http://arxiv.org/abs/gr-qc/0403084>

²⁰ Siehe Bouhmadi-Lopez, M., Gonzalez-Diaz, P., Martin-Moruno, P. 'Worse than Big Rip', (2007). Online unter <http://arxiv.org/abs/gr-qc/0612135>; Sowie Vaas, R. 'Weltall in der Schockstarre', *Bild der Wissenschaft* 4/2010, 42-49.

²¹ $p = -A/\rho a$, wobei p den Druck und ρ die Dichte bezeichnet. A ist eine positive Konstante, und $0 \leq a \leq 1$. Der Druck ist also negativ und umgekehrt proportional zur Dichte.

²² Siehe Davies, P. *The Last Three Minutes*, 127-139.

²³ Chalmers, D. 'Facing up to the problem of consciousness', in: *Journal of Consciousness Studies* (1995) 2(3), 200-219.

²⁴ Penrose, R. *The Emperor's New Mind* (1990); sowie *Shadows of the Mind* (1996), beide Oxford University Press.

²⁵ Stapp, H. M., Beauregard, J., Schwartz, W. 'Quantum Physics in Neuroscience and Psychology: a neurophysical model of mind-brain interaction', *Ph. Trans. R. Soc. B.* (2004), online unter <http://www.physics.lbl.gov/~stapp/PTRS.pdf>

²⁶ Eccles, J. C. *Evolution of the Brain: Creation of the Self*, London: Routledge (1989), Kapitel 10.

²⁷ Lucas, J. R. *The Freedom of the Will*, Oxford: Clarendon (1970).

²⁸ Barr, S. op. cit., S. 228.

²⁹ Siehe z. B. Ellis, G.F.R., op. cit; Norris Clarke, W. 'Is a Natural Theology Still Possible Today', in: Russell, R.J., Stoeger, W., Coyne, G. (eds.) *Physics, Philosophy and Theology*, 103-123; Whittaker, E.T. *Space and Spirit*, London: Nelson (1946); Flew, A., Varghese, R. A. *There is a God*, New York: Harper Collins (2007); sowie Barr. op. cit.

³⁰ Russell, R.J. *Cosmology From Alpha to*

Omega, 289-292; Polkinghorne, J. *The God of Hope and the End of the World*, Yale University Press (2002).

³¹ z.B. Sbalchiero, P. *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Paris: Fayard (2002); Resch, A. *Paranormologie und Religion*, Innsbruck: Resch-Verlag (1997); Laurentin, R. *Dictionnaire des «apparitions» de la Vierge Marie*, Paris: Fayard (2007).

³² Siehe Bollini, C.R. *Evolución del Cosmos, ¿aniquilación o plenitud?*, Buenos Aires: Epifania (2009).

³³ Russell, R.J. *Cosmology From Alpha to Omega*, 274.

³⁴ "That man is the product of causes which had no prevision of the end they were achieving; that his origin, his growth, his hopes and fears, his loves and his beliefs, are but the outcome of accidental collocations of atoms; that no fire, no heroism, no intensity of thought and feeling, can preserve an individual life beyond the grave; that all the labours of the ages, all the devotion, all the inspiration, all the noonday brightness of human genius, are destined to extinction in the vast death of the solar system, and that the whole temple of man's achievement must inevitably be buried beneath the debris of the universe in ruins. . . . Only within the scaffolding of these truths, only on the firm foundation of unyielding despair, can the soul's habitation henceforth be safely built." Russell, B. 'A free man's worship', In: *Mysticism and Logic, and Other Essays*, London: Allen Unwin (1963), 41, zitiert nach Russell, R. J. *Cosmology from Alpha to Omega*, Minneapolis: Fortress Press (2008), 281.

³⁵ Ibid.

³⁶ Bracken, J. (ed.), *World Without End: Christian Eschatology from a Process Perspective*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans (2005); Griffin, D.R. 'Process eschatology', in: Walls, J.L. *The Oxford Handbook of Eschatology*, 295-309.

³⁷ Einige Autoren vertreten diese Ansicht, z. B. R. J. Russell, *Cosmology from Alpha to Omega* (2008).

Bollini, C.R. op. cit.; Edwards, D. 'Final fulfilment: the deification of creation' (2009), 9. Online unter http://jpicformation.wikispaces.com/file/view/Denis+Edwards_3_en.pdf

³⁸ Mit Ausnahme von Craig, W. L. 'The end of the world', (nach 2006, genaues Datum unbekannt). Online unter www.reasonablefaith.org/site/News2?page=NewsArticle&id=5533. Craig zieht darin eine Parallele zwischen dem theologischen Eschaton und dem Szenario eines quantenmechanischen Phasenumschwungs, ohne dabei allerdings beides einfach gleichzusetzen.

³⁹ Dyson, F. 'Time without end: physics and biology in an open universe', in: *Reviews of Modern Physics* (1979) 51(3), 447-60.

⁴⁰ Auf dem Titelblatt von: Young, L. B. *The Unfinished Universe* (1986); siehe auch Tresmontant, C. *L'histoire de l'univers et le sens de la création*, Paris: Perrin (2007), 205-216; sowie Kauffman, S. 'The emergence of autonomous agents', in: Gregersen, N. H. *From Complexity to Life* (2003), 47-71.

⁴¹ Teilhard de Chardin schreibt etwa: «L'humanité, liée jusqu'au bout de son support planétaire, y terminerait son existence (ou, plus exactement, s'en détacherait) ... il s'agit là d'un véritable 'point critique' de l'émergence, et comme d'émersion, au-delà de la matrice temporo-spatiale de l'univers.» Teilhard de Chardin, P. *Les directions de l'avenir* (1973), 167.

⁴² So in Heim, K. *Weltschöpfung und Weltende*, Hamburg: Furche-Verlag (1952), 170. Heim gibt

allerdings keine Quelle an, sodass nicht klar ist, ob das Zitat tatsächliche von Fichte stammt.

⁴³ A. Benz, basierend auf der Theologie K. Barths, legt eine solche Sichtweise dar in *Die Zukunft des Universums: Zufall, Chaos, Gott?*, Düsseldorf: Patmos (2001).

⁴⁴ Ellis, G.F.R. 'Natures of existence (Temporal and Eternal)', in: Ellis, G. F. R. (ed.) *The Far-Future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective*, 316-354.

⁴⁵ *Ibid.*, 350.

⁴⁶ *Op. cit.*, 173-183.

⁴⁷ Wright, N.T. *Surprised by Hope*, New York: Harper Collins (2008), 134-35.

⁴⁸ z.B. Jaki, S. *The Savior of Science*, Washington: Gateway (1988).

⁴⁹ „Die Fragen zur Unermesslichkeit des Universums, zu seinem Ursprung und seinem Ende ebenso wie zu seinem Verständnis lassen keine Antwort von rein wissenschaftlicher Natur zu ... sie werden nur in dem Maße, in dem es ihnen gelingt, einen Dialog zu führen und ihre jeweiligen Kenntnisse miteinander auszutauschen, in der Lage sein, den Menschen von heute wirklich wirksame Ergebnisse zu liefern.“ Benedikt XVI, *Messaggio del Santo Padre Benedetto XVI all'Arcivescovo Rino Fisichella, Rettore della Pontificia Università Lateranense* (Nov. 2009), online abrufbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20091126_fisichella-telescopio_it.html



Die drei Preisträger des Publikumspreises SHW 2010 v.l.n.r.: M. Wirth, S. Rettenbacher und D. Saudek.

Salzburger Hochschulwoche 2010

Predigt bei der Festmesse am 8. August 2010

von Erzbischof Alois Kochgasser

„Legt euren Gürtel nicht ab und lasst eure Lampen brennen! Seid wie Menschen, die auf die Rückkehr ihres Herrn warten und die ihm öffnen, sobald er kommt und anklopft. Selig die Knechte, die der Herr wach findet, wenn er kommt! Amen, ich sage euch: Er wird sich gürteln, sie am Tisch Platz nehmen lassen und sie der Reihe nach bedienen“ (Lk 12, 35-37).

Mit diesen Worten des heutigen Evangeliums befinden wir uns – liebe Schwestern und Brüder im Herrn – mitten in der Thematik der Salzburger Hochschulwoche 2010 „Endlich! Leben und Überleben“. Das menschliche Leben ist zutiefst von Endlichkeit geprägt. Es ist wesentlich von Grenzen bestimmt. Die Begrenztheit des eigenen Daseins ist für jeden Menschen erfahrbar. Er weiß aus innerer Evidenz um die Kontingenz der eigenen Existenz. Er weiß, dass er einmal nicht da war und einmal nicht mehr da sein wird, er weiß um die Begrenztheit seiner Zeit und seiner Kräfte, er weiß um die Unverfügbarkeit seiner Zukunft und um Unsicherheit aller Pläne. Menschen, die mit Krankheit, Tod – dem eigenen Tod oder dem Tod von lieben Menschen, mit Misserfolg, Untreue, politischen Veränderungen, Wirtschaftskrisen oder ähnlichem konfrontiert waren, haben unmittelbar erfahren, was es heißt: Das Menschsein hat Grenzen.

Endlichkeit hat zu tun mit dem geschichtlichen Wesen des Menschen. Endlichkeit und Geschichtlichkeit sind die zwei Seiten einer Medaille. Weil menschliches Leben ein endliches ist, ist es auch wesentlich ein geschichtliches. Alles, was der

Mensch ist und schafft, hat geschichtliche, kontingente Rahmenbedingungen, die einen gewissen Handlungsspielraum eröffnen, aber auch einen spezifischen Auftrag enthalten. Vom geschichtlichen Kontext hängen Sinn und Bedeutung von Texten, Worten, Taten und Ereignissen ab. Die Endlichkeit führt uns auch die Vergänglichkeit alles Irdischen vor Augen: Politische Reiche kamen und gingen. Wie viele Institutionen, Städte oder Klöster hatten eine glorreiche Geschichte, von denen heute nur noch Ruinen oder Erinnerungen bestehen; ganz zu schweigen von vielen Erscheinungen, die kurzfristig einen Höhepunkt erleben und genauso schnell wieder vergehen. Alles von Menschen Gemachte hat ein Ablaufdatum.

Diese „condition humaine“ anzunehmen fällt nicht leicht. Viele Menschen streben mit aller Macht nach unendlichem bleibendem Leben in dieser Welt. Sie tun sich schwer, die Grenzen anzunehmen und versuchen, diese so weit als möglich hinauszuschieben oder gar zu übersteigen. Die Vergötzung der ewigen Jugend, der gemäß auch 70-Jährige noch auftreten wie 20-Jährige und das Altsein mehr fürchten als der Teufel das Weihwasser, der Boom der Antiaging-Programme oder die Bemühungen, durch Leistung sich unsterblich zu machen, geben ein beredtes Zeugnis davon. Doch darin erscheint Endlichkeit einseitig eher negativ.

Demgegenüber bedeutet Endlichkeit auch eine Herausforderung und Einladung zum Leben. Sie macht die Zeit kostbar und das begrenzte Leben bedeutsam. Es ist eine

Versuchung zu meinen, dass die Endlichkeit dem eigenen Leben die Basis dafür raubt, als sinnvoll erlebt werden zu können. Man denkt: „Es bleibt ja doch alles Stückwerk und wird schneller als man glaubt vom Nebel der Vergessenheit verschluckt.“ So manche lassen sich von solchen oder ähnlichen Gedanken zu einer pessimistisch-resignativen Haltung verführen. Sie meinen, dass Engagement, Zukunftsoptimismus oder Hoffnung keinen Sinn haben. Das kann dazu führen, dass sie so sehr von trüben Gedanken in Bann gehalten werden, dass sie ganz darauf verzichten, wirklich zu leben. „Endlich!“ ist daher nicht nur ein Mahnwort, sich der eigenen Grenzen bewusst zu sein, sondern auch ein Lockruf, endlich anzufangen, wirklich zu leben.

Endlichkeit verhindert nicht Leben, sondern eröffnet Leben, indem es ihm eine besondere Würde und Qualität, letztlich Einmaligkeit und Einzigartigkeit verleiht. Was Thomas Mann über die Vergänglichkeit sagte, kann man mit Fug und Recht auf die Endlichkeit übertragen: Endlichkeit – so Thomas Mann – ist „die Seele des Seins, ist das, was allem Leben Wert, Würde und Interesse verleiht, denn sie schafft Zeit, – und Zeit ist, wenigstens potentiell, die höchste, nutzbarste Gabe, in ihrem Wesen verwandt, ja identisch mit allem Schöpferischen und Tätigen, aller Regsamkeit, allem Wollen und Streben, aller Vervollkommnung, allem Fortschritt zum Höheren und Besseren.“

„Endlich“ zu leben verleiht dem Leben nicht nur einen einmaligen Wert, sondern auch eine besondere moralische Dimension. Endlichkeit unterstreicht die Verantwortung, die der Einzelne für sein Leben, sein Tun und Lassen hat, und fordert zu einem klugen und wachsamem Leben heraus. Klugheit bedeutet unter anderem ganz wesentlich, sich der eigenen Endlichkeit bewusst zu sein und dieser Endlichkeit

gemäß zu leben. Wirklich klug – man könnte mit Hans-Georg Gadamer sagen – wirklich erfahren bzw. weise ist derjenige, der sich der Endlichkeit inne ist und weiß, „dass er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist“ (Wahrheit und Methode I, 363).

Der Endlichkeit gemäß zu leben, heißt – wie das heutige Evangelium verdeutlicht – wachsam zu sein und in Treue klug die einem übertragene Verantwortung zu erfüllen. Es bedeutet nicht schwarz zu malen, wenn ich den Verdacht äußere, dass es in Kirche und Gesellschaft gerade daran vielfach mangelt. Man denke an die bedrückenden Tatsachen, die in den letzten Monaten zu Tage gekommen sind, an die Missbrauchsfälle in katholischen Einrichtungen, von denen besonders kirchliche Amtsträger betroffen waren und die der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft sehr geschadet haben, aber auch an die skrupellose Profitgier von Finanzmanagern, die auf dem Rücken der einfachen Menschen ausgetragen wird, oder an das fahrlässige, verantwortungslose Vorgehen großer Ölkonzerne, welche ohne Bedenken die Zerstörung der Schöpfung als „Kollateralschaden“ in Kauf nehmen.

Vielleicht hat die um sich greifende Skrupellosigkeit auch damit zu tun, dass sich der säkulare Mensch selbst als Herr der Schöpfung vorkommt und das Denken und Handeln der Christen, welches in der Urkirche noch von der Nah-Erwartung erfüllt war, heute von einer Nie-Erwartung getragen ist. Es scheint so, dass der Gedanke, der Herr könne jeden Augenblick wiederkommen und den Einzelnen für sein Leben zur Verantwortung rufen, kein Gewicht mehr hat. Denn Christen, die wirklich an die jederzeit mögliche Ankunft Jesu Christi glauben, müssten eigentlich mehr Wachheit und Wachsamkeit an den Tag legen, als es in unserer Kirche und Gesellschaft vielfach der Fall ist.

Christen müssten – so glaube ich – wachsamer die Entwicklungen in der Gesellschaft und innerhalb der Kirche verfolgen. Sie sollten sich mutig zu Wort melden, um verantwortungsloses Verhalten zu benennen, und entschlossen adäquate Schritte setzen, um solche Missstände zu bekämpfen. Maßstab und Orientierung dafür ist das Evangelium, letztlich das Evangelium in Person, nämlich das Leben und Verhalten Jesu selbst. Er ist der Herr, vor dem wir unser Tun zu verantworten haben. Ihm gilt es zu folgen, und nicht manchen Großen dieser Welt, denen Autorität nicht aufgrund von Geist und Wahrheit, sondern aufgrund von Macht und Geld und Gewinn zugemessen wird. Die Entwicklung weist in eine fragwürdige Richtung: Die Lösung sozialer Fragen, Entscheidungen in Bildungs- und Wissenschaftspolitik, aber auch die Qualitätskriterien wissenschaftlicher Forschung orientieren sich immer mehr einseitig an ökonomischen Maßstäben, an Nützlichkeits- und Gewinnkriterien, anstatt am seelischen, geistigen und sozialen Wohl des Menschen. Dabei wird – um im Bild

des Evangeliums zu sprechen – vielfach in Kauf genommen, dass Knechte und Mägde, Kinder und Alte geschlagen werden.

Jesus ermutigt uns, gegen den Strom zu schwimmen, den Menschen – und letztlich Gott – höher zu schätzen als den Mammon. Das ist eine Grundentscheidung, die wir immer wieder angesichts der Fragen unserer Zeit neu zu treffen haben. Denn wo unser Schatz ist, da ist unser Herz! Jesus fordert uns auf, die Lampen brennen zu lassen, das Feuer der Sorge um den Menschen nicht auszulöschen und uns nicht von den Zwängen der ökonomischen Rentabilität erpressen zu lassen. Der Mensch ist nach Gottes Willen der wahre und erste Schatz, den es zu hüten gilt. Daran, wie wir mit ihm umgehen, werden wir gemessen werden. Sind wir wachsam und dienen wir dem Wohl der Menschen, dann wird der Herr bei seinem Kommen, ja Gott selbst, uns bedienen. Das ist ewiges Leben, wie Christen es erhoffen.

Amen.



v.l.n.r. Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Peter Burs, Mathias Wirth, Abt Benno Malfér OSB, Sigrid Rettenbacher, Dr. Bernhard Hillen, Daniel Saudek, Astrid Schilling, Andreas Hölscher

Gottes „Schweigen“ und menschliches Beten Projektions- oder Resonanz„raum“ des Schöpferischen?

Erwin Möde

o. Univ.-Prof. Dr. habil. Erwin Möde lehrt Christliche Spiritualität und Homiletik an der Katholischen Universität in Eichstätt-Ingolstadt.

1. „Die unendlichen Räume erschrecken mich“ (B. Pascal)

„Die unendlichen Räume erschrecken mich“¹, so bekennt der Mystiker und Mathematiker B. Pascal (1623-1662). Er meint damit sowohl die unendlichen Räume der imaginären Zahlen als auch die „Sternenwelten“, in welche das Auge hinaufschauen und das Ohr hinüberhorchen kann. Was nicht nur ihn erschrecken kann, ist ihr endloses Schweigen, ihre teilnahmslose Präsenz, ihre transfinite Apersonalität. Sonne, Mond und Sterne schweigen. Unzählige Galaxien kalten Schweigens umziehen diesen blauen Planeten präzise und ziehen ihn mit. Wohin? In die immer wieder selben Umlaufbahnen einer „harmonia praestabilita“, wie der Mathematiker G. W. Leibniz (1646-1716) es erhoffte?

In neognostischer Mythologie erzählen uns postmoderne Astrophysiker vom „Urknall“ und von „schwarzen Löchern“ im All, die das „Universum“ wieder in sich aufreiben und nichten könnten. Die frühen Gnostiker der Spätantike schrieben diese schweigsam kalten Sternenwelten, die instabilen Kosmoi und katastrophischen Himmelsphären einem göttlichen Demiurgen zu: einem rücksichtslosen Macher mit Hang zum Chaotischen. Als „Fürst der Welt“ wäre er der Herr des Materiellen und

der Verursacher allen menschlichen Leidens, wie später die Bogomilen und Katharer es im Mittelalter lehrten.

„Wohin ist Gott?“² fragt F. Nietzsche in seiner vorgeblich „Fröhlichen Wissenschaft“ (1886). Zwei Jahrtausende vor ihm erzählten bereits die gnostischen Mythologien vom „verschundenen Gott“, der uns Erdenmenschen alleine zurückgelassen hätte mit dem Schatten seiner selbst, dem diabolischen Demiurgen. Wohin ist Gott? Für die Gnostiker und Manichäer, die Katharer und Satanisten heute bleibt die Antwort prinzipiell dieselbe: Er hat sich zurückgezogen und spurlos entfernt in das ganz und gar Metaphysische: Hinter Materie und Galaxien, jenseits noch der „unendlichen Räume“, die B. Pascal erschreckten, dorthin habe er sich zurückgezogen. Dort sei er. Dort schweige er tatenlos und ganz bei sich allein. Unerreichbar resonanzlos sei der perfekt metaphysische Gott für die Durchschnittsmenschen. Sein perennierendes Schweigen sei Ausdruck und Garant dafür.

Kein Geringerer als der Hl. Augustinus verfiel in seiner Wahrheitssuche über Jahre hin dem Gnostizismus der mächtigen Manichäer; damals in Mailand. In seinen „Bekenntnissen“ schreibt er vom langen Weg seiner Bekehrung durch Bischof Ambro-

sius³. Während die gnostische Spekulation dem einzig wahren Gott das teilnahmslose Schweigen zuspricht, wurde den spätmodernen Existenzialisten das „Schweigen Gottes“ (z. B. gegenüber dem Leiden in der Welt) zum Beweis seiner Inexistenz. Der erfolgreiche A. Camus legt diese simple Logik in seinem Prosawerk „Die Pest“ (1960) in die gequälten Mäuler der Sterbenden wie der Überlebenden. Der Atheismus wird nicht nur ihm zur Antwort auf das angebliche Schweigen Gottes. Aber: Schweigt Gott? Und ist seine Präsenz bzw. Absenz, sein Sein bzw. seine Fiktionalität am „Schweigen“ Gottes zu bemessen?

2. Das „Schweigen Gottes“ im exegetischen Befund

Das „Schweigen Gottes“ wird in der ganzen Hl. Schrift kaum thematisiert, geschweige denn akzentuiert. Laut exegetischem Befund kommen die Verben für „schweigen“ insgesamt 50 x vor, davon 38 x in Hebräisch (AT) und 12 x in Griechisch (NT): Im Hebräischen sind es zumeist die drei Verbstämme chaschah (= schweigen, untätig sein), charasch (= stumm sein) und damam (erschreckt verstummen, starr sein); im Griechischen das Verb siopan (= schweigen, still sein).

Untersucht man diese *fünfzig* Fundstellen genauer, so liefern sie *zwei* generelle Ergebnisse: Das abstrakte Substantiv „(Das) Schweigen“ findet sich in der Bibel ebenso wenig wie der Ausdruck „Schweigen Gottes“. Er ist keine Gottesprädikation und nirgends eine Qualifikation göttlichen Seins. Nur ein einziges Mal wird in der Hl. Schrift als Gottes Selbstaussage im Prophetenmund Jesajas (Jes 42,14) die Dynamik geoffenbart von: Jahwes (bisher) Geschwiegen-Haben, stumm sein werden, an sich halten und aufschreien (wie eine Gebärende). Alle übrigen 49 Fundstellen beziehen sich entweder auf das (zwischen-)

menschliche Verhalten (schweigen, verstummen, still sein, untätig sein) bzw. auf das Verstummen der Natur (vgl. Mk 4,39) oder auf die Anrufungen der (Psalmen-) Beter an Gott, er möge nicht „stumm“, „untätig“ (= charasch) sein (vgl. Ps 28,1; 35,22; 50,3).

Die aufschreiende Angst der hier Betenden ist, dass Jahwe ihnen nicht antworten, sondern „stumm“ (charasch) bleiben würde, so dass der Flehende in seiner ganzen Existenz „herabsinken“ und verfallen würde:

„In (= von) David.

Zu dir JHWH rufe ich, mein Fels.

Nicht wirst (= mögest) du **stumm** bleiben von mir (= gegen mich)

und ich gleiche den Herabsinkenden zur Grube“ (Ps 28,1)⁴.

Die projektive „Gottes-Angst“ dessen, der hier sein Flehen eröffnet ist nicht **das** „Schweigen Gottes“, so wie es neuzeitliche Religionskritik skeptisch präsentiert, sondern ganz anders: Es ist die Unsicherheit des jahwegläubigen, frommen Beters, ob der große Deus dicens jetzt und hier auch ihm, dem Betenden in seiner menschlichen Verfasstheit und Not, antworten wird. Wird Gott auch mir antworten? In dieser auf Gott bezogenen Unsicherheit übersteigert und transzendiert sich die *insecuritas humana* aller Beter aller Zeiten und Orte.

Nirgends in der Hl. Schrift, auch nicht in den gefühlsstarken Psalmen und bei Ijob, dem Skeptiker, (Ijob 13) wird *das* „Schweigen/Stummsein Gottes“ als solches proklamiert. Im Gegenteil: Dramatisiert und geoffenbart wird in präzisen psychospirituellen Wendungen das Zueinander des menschlichen Bewusstseins für die Unverfügbarkeit Gottes, für die „ewige Stille“ (B. Pascal) *zwischen* hörendem Gott und betendem Menschen, für die Gnade der *per-*

sönlichen Antwort, auf die der einzelne Mensch nur hoffen kann – mehr nicht!

3. Gottes „Schweigen“ als **mysterium sub contrario**

Ob Gott vernehmlich antworten oder schweigen wird, diese Existenzfrage betrifft im AT nicht nur den einzelnen Beter, sondern sie ist je schon die Schicksalsfrage für ganz Israel. Den „Weggeführten“ in der Babylonischen Gefangenschaft ist es so, als ob Jahwe sich von seinem Volk zurückgezogen habe ins Schweigen, nachdem „der Herr vollbracht hat, was er vor hatte. Er hat sein Wort erfüllt“ (Klgl 2,17a). Auch die Klage, die die eigene Schuld eingesteht, kann ein reinigendes Gebet sein vor Gott, dessen Schweigen ein **Hören** ist. Darauf hofft Jeremia im Klagelied. Dies bestätigt endlich in späterer Zeitenwende Jesajas Prophetie der sich anbahnenden Erlösung der Deportierten aus dem Exil.

Wie vorhin schon erwähnt, gibt es nur **eine** biblische Fundstelle dafür, **dass** und **wie** Gott selbst sein Schweigen artikuliert. Nirgends sonst als in Jes 42,14 spricht Gott – aus dem Munde des Propheten – von der Bewandnis seines Schweigens gegenüber Israels Klage im Exil:

„Ich schwieg (chaschah) für lange Zeit.
Ich werde stumm sein (charasch).
Ich halte an mich.
Wie die Gebärende werde ich aufschreien“
(Jes 42,14).⁵

Der 4-Takt der Verben (schweigen, stumm sein, an sich halten, aufschreien) artikuliert in der Metapher der „Gebärenden“ den inneren wie zeitlichen Zusammenhang, den kreativen Spannungsbogen, von „schweigen“ und „aufschreien“. Das eine ist die Kehrseite des anderen. Und beides ist **eine** Gottestat. Gottes Schweigen lässt sich nicht isoliert für sich verstehen. Es ist

nicht absolut, sondern bewegend-konvulsive Kraft eines geheimnisstarken Werdezusammenhanges, eines mysterium sub contrario: Was den „Weggeführten“ als schweigender Entzug Gottes und als Strafe erscheint, mithin als unüberwindbare Trennung von Gott, ist nur die eine Seite und der eine Zeitraum. Sie zu verabsolutieren, hieße sich selbst zu verdammen ins bleibend Gott-lose hinein. Die andere, dem menschlichen Erkennen abgewandte Seite, ist die der dramatischen Wiederkehr der ungewaltigen Herrlichkeit Gottes (Jes 42,15). Sie bereitet sich vor, verdichtet und ermächtigt sich durch das schweigende An-sich-Halten Gottes. Nur der Prophet vermag beide Seiten des Mysteriums visionär zu erschauen und zu versprachlichen.

Ist Gottes Schöpfung nicht zweipolig? Die Nacht ermöglicht den Tag, die Ebbe die Flut, das Schweigen das Sprechen, die Ruhe das Wirken, das Fort das Da und die Abkehr die Rückkehr. Dieses göttliche Urprinzip alles Schöpferischen ist jenes mysterium sub contrario unter dem der Schöpfergott selbst wirksam präsent ist. So jedenfalls besagt es Gottes Selbstoffenbarung im Prophetenmund, wie damals für Israel so auch heute für seine Kirche.

Sie bekennt im Credo den dreifaltigen Gott als den „der gesprochen hat durch die Propheten“, der unüberbietbar sprach und heilshandelt(e) in Jesus Christus, und der durch den Heiligen Geist, der „vom Vater und vom Sohne ausgeht“, seiner Kirche fortwährenden Zuspruch gibt. Ihn gilt es sensibel zu empfangen, um die „Zeichen der Zeit“, bisweilen aus *abgründigem Schweigen* heraus (Offb 11,7), wahrhaftig zu deuten.

4. Gottes Schweigen: **Projektionsraum für „Menschliches, allzu Menschliches“ (F. Nietzsche)?**

Dass das „Schweigen Gottes“ plausibler

Erweis seiner Inexistenz sei, das ist ein altbekanntes Argument atheistischer Rationalität: Das „Unheimliche“ am fortgesetzten „Schweigen Gottes“ ist bei F. Nietzsche, dass es streng genommen nicht einmal solch ein göttliches Schweigen gäbe, denn es fehle ihm das Trägersubjekt, weil Gott „tot“ sei. Anders gesagt: Nur ein Jemand kann schweigen. Aber ein Niemand kann selbst das nicht.

Der so zur Unperson genichtete Gott wird seit dem 19. Jahrhundert bis heute nicht nur für L. Feuerbach, F. Nietzsche und andere Berufsphilosophen zum verschwiegene Gespenst menschlicher Projektiv- und Einbildungskraft. Generationen von Darwinisten, Marxisten, Humanisten u.a. blieben eingeschworen auf die Doppeloption des modernen Atheismus, nämlich dass es Gott erstens nicht gäbe und dass somit zweitens der menschliche, allzu menschliche Gott eine letztlich trügerische Projektion des Gottgläubigen sei. Sie als solche aufzudecken, sei wahrhaft human. Eine radikal enttheologisierende „Aufklärung“ brächte dem Glaubenssubjekt entscheidenden Zugewinn an Identität und auch an ungeteiltem Selbstwert.

Die psychologische Theorie dazu argumentiert (seit ihren rohen Anfängen bei L. Feuerbach über S. Freud bis in die Neoanalyse) therapeutisch: Durch seine projektiven Identifikationen schädige sich der Mensch selbst und erheblich. Die Selbstschädigung der Gottgläubigen sei Folge der komplexen, projektiv-identifikatorischen Eigendynamik, die wie ein parasitärer Krebschaden ihre Persönlichkeit und deren bewusst/unbewusstes Selbstkonzept befallt. Projiziert statt in die Ich-Person integriert würden nämlich sowohl deren Allmachtphantasien (allmächtiger, ewiger, strafender Gott usw.) als auch potentiell humane Qualitäten/Werte (wie Verlässlichkeit, Treue, Liebe, Verzeihen usw.), die

vom Subjekt in sich selbst erkannt, entwickelt und kultiviert werden sollten. Durch seine himmelwärts gerichteten Projektionen schaffe der Mensch zwar „Gottesbilder“, entäußere aber menschliche Potentialien, die zu seiner Entwicklung unveräußerbar seien. Indem durch die religiöse Praxis für den Gläubigen ein fortwährendes Identifikationsverhältnis zur (Gottes-)Projektion aktiviert wird, verstärke sich die Spaltung der Persönlichkeit folgenscher: Statt Auflösung der Projektion und ichstärkender Reintegration des Projizierten in dem einen Subjekt, verfestige sich identifikatorisch ein fiktives Zweierverhältnis, das wesentliche Humanqualitäten auf einen „Prothesengott“ (S. Freud) übertrage und somit abgespalten vom Menschen belasse.

Dieser in sich geschlossenen (Projektions-)Theorie zufolge wäre jedweder religiöse Akt, wie z.B. das Beten, nur ein selbsttäuschender Reflex menschlicher Psyche. In seinem „Gottesbild“ würde sich das Subjekt selbst wiederholen, ohne sich je zu finden. Ein auslösendes Initialmoment dafür sei das unheimliche Schweigen Gottes. Von Verhören wie aus Psychoanalyse kommt das psychologische Erfahrungswissen, wie schwer Menschen Schweigen ertragen; wie sehr das beharrliche Schweigen des Einen das Sprechen des Anderen hervor„ruft“. Nicht nur monologisches Sprechen, sondern Phantasien und angstvolle Realitätsverleugnung kann durch unheimliches Schweigen bewirkt werden. Alleingelassen in dunklen Räumen phantasieren Kinder regelmäßig die Anwesenheit fiktiver Gestalten, mit denen sie z.B. durch Sprechen Kontakt finden möchten.

Diese Beispiele ließen sich weiterführen, hinein in das Verhältnis von Traumatisierung und Fiktionalisierung, von Verlusterlebnis und Realitätsverleugnung, von menschlichem Leiden an (Todes-)Ein-

samkeit und ultimativen Strebungen der Psyche die Anwesenheit des „guten“ Anderen zu imaginieren. „Die unendlichen Räume erschrecken mich“, bekennt der sensible B. Pascal und meint damit ihr so teilnahmslos weitläufiges Schweigen, das einer „silence éternelle“, einem „ewigen Schweigen“ gleichkomme. Im Schweigen liegt eine kaum überbietbare Anziehungskraft für die Produktivität und Projektivität der menschlichen Psyche. Das Schweigen ist mächtig. Und das „Schweigen Gottes“?

Wie vorhin aufgezeigt, kennt die Hl. Schrift zwar verschiedene Verbformen für „schweigen“, aber nirgends in den fünfzig biblischen Belegstellen ist (abstrahiert, generalisiert) vom „Schweigen Gottes“ die Rede. Hingegen bewegt den biblischen Beter die Beziehungsfrage, ob Gott ihm (jetzt) vornehmlich antworten werde. Jene „ewige Stille“, die kein „Schweigen“ ist und die nicht nur B. Pascal existenziell herausfordert, ist sie vielleicht – **jenseits** des Projektiven (!) – **Resonanz,,raum“** für Schöpferisches im und am Menschen? (Sprach-) handelt Gott, sich selbst offenbarend, aus der „ewigen Stille“?

Diese Grundfrage nach Sein und Handeln Gottes ist je schon seit ihren frühjüdisch-monotheistischen Anfängen unauflöslich verwoben mit der Heilsdramatik zwischen Gott und Mensch in den Zeiträumen Geschichte und den „Herzen“ der Menschen. „Von der Stille zum Licht“, mit dieser spirituellen (Erfahrungs-)Sentenz lässt sich nicht nur die Kontemplations- und Gebetsmystik der Schweigeorden (wie der Kartäuser) überschreiben, sondern überhaupt jene „entbildnerische“ Versenkungs- und Gebetsmystik die sich einübt in den Resonanz,,raum“ des Schöpferischen, um sich davon überraschen und (um-)gestalten zu lassen.

5. Gottes Still-„Schweigen“:

Resonanz,,raum“ für menschliches Gebet

Schweigen ist nicht Stille. Stille aber ist qualitativ Anderes als Lautlosigkeit. Die Stille, die sowohl zu Gott als auch zu seiner „Schöpfung (z. B. als „Stille der Nacht“) gehört, heißt in der hebräischen Bibelsprache *dumijah*: Still-Schweigen. Die Stille (als *dumijah*) und das Allerheiligste des Jerusalemer Tempels gehören zusammen. Einmal im Jahresfestkreis, am „Hochheiligen Schabbat“, durfte und musste der „Hohepriester“ diesen Ort betreten, also in dessen Dimension der Stille und Symbolik so eintreten, als beträte er das Jenseits der Welt.

Sehr anders als in der denkerisch bewegten Philosophie gehört Stille in der biblischen Seinswahrnehmung nicht nur zum Natürlichen, sondern zum Schöpferischen (Jes 32,17; Mk 4,49; Lk 8,24; Apg 21,40), und zum Schöpfergott (Jes 47,5; Offb 8,1). Sie unterscheidet sich von „nacht“ (Koh 9,17), der behaglichen Ruhe, Stille; von (2 Sam 3,27) *scheli* (= Stille, Abgeschiedenheit, Heimlichkeit) und von *charasch* (= schweigen, untätig verbleiben). Weil der Mensch Geschöpf Gottes ist, deshalb soll er verbunden bleiben über Hören und Atmen mit der Stille und der göttlichen Präsenz in Zeichen und Wort. 12 x finden sich Substantive für „Stille“ bzw. Still-Schweigen in der Hl. Schrift, davon 7 x im AT und 5 x im NT.⁶ Ein eher hintergründiges und selteneres Wort also, das sich einer definitiven Fixierung entzieht. Erst bei den Propheten und den Psalmen stellt es sich ein und eröffnet die Erkenntnis eines Resonanzraumes für die Gottesbeziehung nicht nur des Menschen, sondern der ganzen Schöpfung (Jes 32,17; Offb 8,1).

„Gott, man lobt dich im Still-Schweigen (= *dumijah*) zu Zion“ (Ps 65,2), so bekennt der Psalmist. Er meint damit den

Tempelberg mit der Stille des Allerheiligsten. Der Lärm wie die Erregung solle in den Vorhöfen des Tempels zurückbleiben. Bis hin zum dritten Vorhof, dem der Priester, kam in Begleitung eines Leviten und unter (Psalmen-)Gebet, der Stier oder Widder dorthin zum Brandopfer. Diese betende und opferbereite Annäherung an den „Vorhof der Priester“ versteht die alttestamentliche Tempelspiritualität als einen Weg der Reinigung zum unerreichbar bleibenden „Heiligen des Heiligen“, hin zu dem „Still-Schweigen zu Zion“ (Ps 65,2). Dort stehen – bis zur Brandschatzung des ersten Tempels (587 v. Chr.) die Bundeslade und der „Siebenarmige Leuchter“. Aus ihrem Dekkel erstehen die beiden Cherubien mit den Gesichtern und Flügeln zueinander. Über den Flügeln thronen in ewigem Still-Schweigen (= *dumijah*) der Gott des Himmels und der Erde, so erzählt die jüdische Mystik.

„Der Weg durch den Tempel“ (F. Weinreb)⁷ lässt sich symbolhaft verstehen und spirituell deuten als der Weg des Menschen mit seinem Korban (= hebr. Opfer) in Annäherung an das „Stille-Schweigen zu Zion“ (Ps 65,2). Dort wohnt der „Name Gottes“ im Schweigen über den Cherubim. Dort hinter dem Vorhang, der das „Allerheiligste“ vom „Heiligen“ trennt, ist der **transfinite Resonanzraum** für die menschliche Annäherung an Gott.

„In der ‚hechal‘, dort spricht Gott. Aber nicht auf die Art, die man als Ton hört. Diese Stimme dort ist eine solche, die durch die Stille getragen und in Stille empfangen wird. Dort ist die Welt des Schweigens, weil dort das Schweigen den Menschen hören lassen kann.“⁸

Dass nur einmal im Jahreskreis und nur der „Hohepriester“ allein diesen Ort betreten und ritualisiert mit Opferblut besprengen darf, ist in seiner Symbolik unüberbietbar: Der Ort der Wahrnehmung von Gottes „still-schweigender“ Präsenz ist ein

besonderer und anders als alle Plätze dieser Welt. Ihn zu betreten verlangt Korban, d.h. **Opfer, Reinigung und Bestimmung**. Nicht jeder, sondern allein der eine „Hohepriester“ in jedem Menschen kann die Passage nehmen hinter den Vorhang, in jene projektionslose Dimension von Stille, Hören, Resonanz und Beziehungsmoment mit dem einen und einzigen Gott des Bundes.

Im Neuen Testament belehrt Jesus seine Zuhörer in der „Bergpredigt“ über den abgeschiedenen Resonanz„raum“ des Betens, das kein „plappern“ sein soll. Es soll gerade kein projektives sich Ausschütten vor Gott sein, den es wortreich zu überreden gelte: „Betend aber nicht plappernd wie die Heiden! Sie meinen nämlich, dass wegen ihres Wortschwall sie erhört werden. Nicht also werdet gleich ihnen!“ (Mt 6,7-8)⁹. In Jesu Analyse der Gebetshaltungen werden der fiktive „Prothesengott“ (S. Freud) mit dem projektiv-identikativen „Beteten“ kompromisslos **unterschieden** von jener anderen Gebetsmotivation, die den Betenden in die stille Abgeschlossenheit des Allerinnersten führt:

„Du aber, wenn du betest, gehe hinein in dein innerstes Gemach und, geschlossen habend deine Türe, bete zu deinem Vater, dem im Verborgenen! Und dein Vater, der sehende im Verborgenen, wird vergelten dir“ (Mt 6,6).

Das „innerste Gemach“ des Tempels ist das Allerheiligste als „stille-schweigender“ Resonanzraum der einmaligen Beziehung zum „Namen Gottes“. Jeder, der zum „Namen des Vaters“ betend in Beziehung geraten will, kann dies durch seine Einkehr in sein „innerstes Gemach“ (Mt 6,6). Das „innerste Gemach“ (griech. *tameion*) von dem Jesus in einer Art Gleichnisrede spricht, ist **mystische Metapher** für das

Mysterium des Betens: Für die (psychische) Motivation und die (unbewusste) Intention des Betenden; für das Unvergleichlich-Einmalige (Mt 6,8a) des Resonanz-„raumes“ in jedem Menschen als geistig-seelisches Geschöpf, das jenseits des zweckhaften Ichbezuges in eine „korrespondive“ Beziehung zu dem Vater-Gott geraten kann, „dem im Verborgenen“ (Mt 6,6b).

Anmerkungen

¹ Übersetzung durch den Autor. Im franz. Text: „Les espaces infinis m'aiffraient“ (B. Pascal, Pensées).

² F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft (1886), in: K. Schlechta (Hg.), Werke in 3 Bänden, München 1954-1956, hier: Bd. II, 127.

³ Augustinus, Bekenntnisse, V. Buch, Kap. 10-14.

⁴ Text gemäß der Interlinearübersetzung nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986, Bd. 4.
⁵ Ibid.

⁶ Vgl. Mk 4,39 („große Meeresstille“ = galenä megalä), Lk 8,24 („wurde Meeresstille“ = egeneto galenä), Offb 21,40 („Stille war eingetreten“ = sigäs genomenäs), 1 Tim 2,11 („Stille“ = häsüchia), Offb 8,11 („Stille, Schweigen“ = sigä).

⁷ F. Weinreb, Der Weg durch den Tempel. Aufstieg und Rückkehr des Menschen, Weiler i.A. 2000.

⁸ Ibid. 312.

⁹ Text gemäß: Das Neue Testament: Interlinearübersetzung griechisch-deutsch; griechischer Text nach der Ausgabe von Nestle-Aland (26. Aufl.) Übersetzt von Ernst Dietzfelbinger; 5. korrigierte Auflage, Stuttgart 1994.

GEBET DES KATHOLISCHEN AKADEMIKER- VERBANDES DEUTSCHLANDS (KAVD)

Oratio

Deus, solus fons vitae,

luminis et veritatis:

*famulis tuis ad cognoscendam
veritatem eiusque testimonium
in mundo dandum congregatis
da spiritum veritatis, virtutem
et confessionem, humilitatem
et ignem tui amoris.*

O Gott!

*Du bist die einzige Quelle des Lebens,
des Lichtes und der Wahrheit.*

*Gib Deinen Dienern und Dienerinnen, die
sich zusammengeschlossen haben, um in
Deine Wahrheit einzudringen und für sie
Zeugnis zu geben in der Welt:
den Geist der Wahrheit, den Mut des Be-
kenntnisses, die Kraft der Demut und das
Feuer Deiner Liebe!*

Reproduktionsmedizin und Pränatale Medizin im Spannungsfeld zwischen Größe und Gefährdung

Roland Moser

Dr. med. Roland Moser war Facharzt FMH für Gynäkologie und Geburtshilfe, i.R., Bern.

Das beladene Schiff „Medizinethik“

„Der Mensch wird nicht Mensch, sondern ist Mensch in jeder Phase seiner Entwicklung!“

Prof. Dr. med. Erich Blechschmidt, Göttingen (1904-1992)¹

„Medizinische Ethik ist philosophische Begründung sittlichen Verhaltens in der Medizin; medizinische Ethik ist keine Sonderethik, wohl aber Ethik besonderer Situationen“ (Prof. Dietrich von Engelhardt)². Zu diesen gehören die Reproduktionsmedizin und die Pränatale Medizin. Die Episoden von Beginn und Ende, aus denen das Leben besteht, sind menschlichem Handeln zugänglich geworden. Sie werden hier künstlich miteinander verflochten.

Dieser Essay ist ein fragmentarischer Versuch ethisch wertend über ein schwieriges Thema aus dem Spannungsfeld moderner Medizin zu berichten, in dem Größe und Gefährdung, Machbarkeit und Wunscherfüllung, Gesinnung und Haltung aufeinander prallen. Reproduktionsmedizin und pränatale Diagnostik konfrontieren nicht nur den Arzt mit der Frage vom „Wert oder Unwert“ des menschlichen Lebens. Ein drängendes Problem in unserer Zeit und Gesellschaft. Heute ist dieses Spannungsfeld im „live-streaming“ der Medizintechnik zu einer Zerreißprobe geworden. Und auch Ansporn zu ethischer Refle-

xion und Rückbesinnung auf das Arzttum. Eine anspruchsvolle Gratwanderung für Politiker auf der Suche nach pragmatischen Lösungen.

„Reproduktion“ und „Sterbehilfe“ sind fragwürdige Realitäten und Polaritäten unserer pluralistischen Gesellschaft. Das menschliche Leben ist von seiner Entstehung an bis zum Tod ein Mysterium. Der Mensch ist Mensch in jeder Phase seiner Entwicklung und zu jedem Zeitpunkt seines Lebens, von der befruchteten Eizelle bis zu seinem Tod. Jede Abtreibung, ob indiziert oder nicht, führt zum tödlichen Zusammenbruch einer Welt. Die Abtreibungscurette hinterlässt in der Gebärmutter und womöglich auch in der Seele der Mutter eine Spur der Verwüstung. Das weiß jeder Arzt seit Hippokrates.

Reproduktionsmedizin

Aus dem Geheimnis der Menschwerdung ist als Ergebnis biomedizinischer Forschung die Reproduktionsmedizin hervorgegangen. Im konkreten Bereich des medizinischen Fortschritts gibt es segensreiche Errungenschaften, aber auch reale Bedrohungen ethischer Werte durch „Laborteknologen“. Der Mensch ist keine beliebig manipulierbare „Biomasse“ und daher auch kein „Reproduktionsobjekt“. Selbst in der vollendeten Anwendung der modernen Methoden der Medizin ist es von entscheidender Bedeutung, welches Menschenbild der

Arzt hat, der so unablässig mit den einzelnen Organen und Organsystemen des Menschen und damit zugleich mit seiner Gesamtheit, mit der Person zu tun hat. An erster Stelle soll die Nächstenliebe reproduziert und transplantiert werden.

„Ob wir an die Klonation, an die Vorratshaltung menschlicher Föten zum Zweck der Forschung und der Organspende, an den ganzen Bereich der genetischen Manipulation denken – die stille Auszehrung der Menschenwürde, die hier droht, kann niemand übersehen. Dazu kommen in wachsendem Maß der Menschenhandel, neue Formen der Sklaverei, das Geschäft mit menschlichen Organen zum Zweck der Transplantation. Immer werden natürlich ‚gute Zwecke‘ vorgebracht, um das zu rechtfertigen, was nicht zu rechtfertigen ist“ (Joseph Kardinal Ratzinger)³. Es geht nach Barbara Duden⁴ um „Lebens-Bilder und Lebens-Lügen, um das Leben und Sterben im Zeitalter der Biomedizin“. Die moderne technisierte Medizin mit ihrer Fülle an Segnungen und Machbarem ist auf den interdisziplinären Dialog mit den Geisteswissenschaften, der philosophischen Wissenschaft, der Theologie und der Ethik angewiesen, um eigene Grenzen zu erkennen, die Sinnfrage nicht auszugrenzen und das Gleichgewicht zwischen Agape und Fortschritt herzustellen. Der Unterschied zwischen Moral, Religion und Ethik soll dabei nicht unbeachtet bleiben. Wir dürfen dem Wahn des Machbaren nicht unreflektiert unterliegen.

Kein Arzt darf Zweifel haben am Leidensdruck, welcher Kinderlosigkeit für ein junges Ehepaar bedeuten kann. Psychisches Leiden an sich selbst, das vom persönlichen Ringen um Antworten geprägt ist. Leidende brauchen ein „Gegenüber“ – ein Du – das sie begleitet. Wo aber sind die medizinischen Grenzen der Machbarkeit und Wunscherfüllung zu ziehen? Was aber,

wenn der Kinderwunsch mit oder ohne Reproduktionsmedizin nicht in Erfüllung geht? Ist nicht auch Kinderwunsch eben ein sehnlicher Wunsch, der, wie so vieles im Leben, vielleicht dazu bestimmt ist, Wunsch zu bleiben. Erwartung und Erfüllung sind nicht immer im Einklang. Wunscherfüllung kann in manchen Dingen menschliches Machwerk sein, aber auch als ein göttliches Geschenk interpretiert werden, ein Geschenk, auf das wir keinen Rechtsanspruch haben. Sind da nicht noch viele andere Wege offen zur Sinnfindung, zu einer erfüllten Partnerschaft oder zu einem erfüllten Familienleben? Die Adoption von Kindern, die nach Wasser und Nahrung und Liebe dürsten. „Lebendiges Leben besteht aus tausend kleinen Toden, aber auch Auferstehungen und Wiedergeburten, aus tausend Abschieden, Verlusten, freiwilligen oder unfreiwilligen Entsagungen, Trennungen, aber auch neuen Bindungen“ (Frank Nager)⁵.

Manche Aspekte der Reproduktionsmedizin erwecken den Eindruck, dass der Mensch zur beliebig manipulierbaren „Biomasse“ geworden ist, zum Beschäftigungsobjekt begabter Labortechniker, allein ihrem Fortschrittsglauben verschrieben, für die alles erlaubt und alles machbar ist oder zumindest erprobt werden darf, weil sie sich in ihrer Überheblichkeit anmaßen, dass das verdinglichte Manipulieren befruchteter Eizellen (Mensch) in der Glasschale das Gleiche sei, wie das leibhaft erlebte Werden des Kindes in der Gebärmutter einer Frau. Reproduktionsmedizin ist Entpersonifizierung, Verdinglichung des Menschen. Die wissenschaftlichen Bezeichnungen IVF (in vitro fertilisation) oder „Retortenbaby“ sind medienwirksame Begriffe für Anspruchsdenken, Machbarkeit und Wunscherfüllung. Und wenn dann wegen möglicher „Überstimulation“ vielleicht eines Tages bei der Ultraschallunter-

suchung zum großen „Schrecken“ der Eltern nicht nur ein Kind, sondern zwei oder drei Embryonen im Fruchtwasser schwimmen, dann muss der Laserstrahl, den man auch hier einsetzen kann, „selektiv“ töten, denn Mann/Frau will doch nur ein Kind. Reproduzierte Menschen werden auf dem Altar der Biomedizin geopfert. Minimal invasiv, maximal destruktiv. Biologisierung und Genetisierung der frühen Schwangerschaft machen es möglich. Mutterschaft um jeden Preis. Hier braucht es Gesetze. Macher orientieren sich eher am Gesetzesparagrafen als am Ethos. Das Wissen um Wesentliches für den Menschen ist bedroht und scheint verloren zu gehen. „Kein Berufsstand ist besser als jene Gemeinschaft, aus der er hervorgeht und in der seine moralischen Wurzeln stehen“ (Hermann Hepp)⁶.

„Euer Leib ist nicht Euer eigen“ (Tschuang-Tse)⁷. Das bedeutet nach ethischem Verständnis auch ein Verbot der „Leihmutterschaft“, wie es die meisten europäischen Länder kennen. Unerfüllter Kinderwunsch darf nicht dazu missbraucht werden, dass Frauen aus wirtschaftlicher Not ihren Körper (im Internet) als „Brutkasten“ verkaufen müssen, um das Kind fremder (reicher) Eheleute oder Partner auszutragen. Das werdende Kind ist ein Mensch und kein Reproduktionsobjekt. Es bildet auch in der Gebärmutter der „Leihmutter“ seine Plazenta, und die Leihmutter entwickelt zum Leihkind eine körperlich-seelische Beziehung. Es ist ihr Kind, das sie zur Welt bringt und das „ex utero“ verkauft werden soll. Leihmütter sind gesetzlich weitgehend schutzlos, pflegeleichte „Geburtsmaschinen“ im Dienste der Reproduktion. Kein Arzt wird die Verantwortung einer solchen Menschenreproduktion tragen können, nur Reproduktionstechniker ohne ethische Grenzen. Auch Kinderhandel kann nicht mit Sicherheit ausgeschlos-

sen werden. Die Gebärmutter darf nicht als Geldquelle missbraucht werden. Es muss für notleidende Frauen andere Formen der Sozialhilfe geben als Leihmutterschaft. „Elternschaft ist Auftrag von Gott und deshalb sind Mutter und Vater nicht willkürlich austauschbar. Das sind keine ‚Rollen‘“ (Christa Meves)⁸. Die leiblichen Eltern sind nicht ersetzbar. Und daher gibt es auch keine „Familienpausen“, wie manche meinen.

Pränatale Medizin

„Die tausendstelkubikmillimeter große Zygote repräsentiert den ganzen Menschen, sie ist schon Mensch. Die Frau, die eine befruchtete Eizelle im Schoss trägt, ist Mensch-Mensch, potenziertes Mensch – sie ist Mutter.“

Prof. Max Thürkauf (1925-1993)⁹

Erst im 19. Jahrhundert wurde der ungeborene Mensch zu einer biologisch definierten „Sache“. Die pränatale Medizin hat heute – zu Recht – einen hohen und positiven Stellenwert in der Geburtsmedizin erhalten. Ich denke etwa an die pränatale Fruchtwasseruntersuchung bei drohender Frühgeburt. Der „L/S-Quotient“ der Phospholipide Lezithin und Sphingomyelin ist ein Parameter der Lungenreife. Diese lässt sich stimulieren und damit ein schweres oder sogar tödliches Atemnotsyndrom (RDS) verhindern. Hier gibt es eine Therapie. Die Fortschritte der Pränatalmedizin haben aber auch Ansprüche und Begehrlichkeiten geweckt und vertieft. „Zunehmend sind wir mit dem ‚Anspruch auf ein gesundes Kind‘ konfrontiert, zu dessen Verwirklichung gegebenenfalls ein Schwangerschaftsabbruch in Kauf genommen und von einzelnen gegenüber dem Arzt sogar im Sinne eines vermeintlichen

Rechtsanspruches postuliert wird. Viel Wissen erzeugt gesellschaftlichen Druck auf Patient und Arzt. Spätestens dann beginnt das ethische Dilemma der pränatalen Medizin.“ (Hepp)¹⁰. Mit pränataler Diagnostik verknüpft ist immer auch die Frage nach der Möglichkeit einer prae- und/oder postnatalen Therapie. Die „Therapie“ besteht meist im Schwangerschaftsabbruch, im Töten statt im Heilen.

Die Diskussion spitzt sich heute neuerlich zu auf die „lebensunwerten“ Behinderten. Es könnte soweit kommen, dass Eltern, die auf der Basis pränataler Diagnostik „unverantwortlicher Weise“ ein behindertes Kind zur Welt bringen und damit die angespannten Sozialhaushalte belasten, künftig mit „Kriminalisierung“ rechnen müssen. Es geht um die Qualität des zu erwartenden „Produkts“. Hier taucht in anderem Gewand die uns allen aus naher Vergangenheit bekannte Frage über den Wert oder Unwert menschlichen Lebens wieder auf. „Nun wird heute kaum jemand direkt die Vorgängigkeit der Menschenwürde und der grundlegenden Menschenrechte vor allen politischen Entscheiden verleugnen; zu kurz liegen noch die Schrecknisse des Nazismus und seiner Rassenlehre zurück.“ (Joseph Kardinal Ratzinger)¹¹. Eine Ahnung von Apokalypse. Naturwissenschaftliche Medizin kann die Ideale des Paradieses – ewige Jugend, Schönheit, Gesundheit, Unsterblichkeit – nicht im Diesseits verwirklichen.

Heutzutage beginnt die Schwangerschaft mit einem „Test“ und die Frau begreift die getestete Bestätigung der Einnistung eines Kindes mit dem Eintritt in einen neuen Zustand. Wegen des nun in ihr ablaufenden natürlichen Prozesses der Schwangerschaft wird die Frau beratungs-, überwachungs-, und entscheidungsbedürftig. Die Natur wird „objektiv“ erklärt und nicht mehr subjektiv erlebt.

Im Blick auf die Möglichkeiten moderner Reproduktionstechnik sind stets auch die ethischen Kosten zu bedenken. Eigene Wünsche dürfen nicht zu Lasten anderer Menschen gehen, auch nicht zu Lasten Ungeborener. Der Wert oder Unwert menschlichen Lebens darf nicht durch politischen Mehrheitsbeschluss bestimmt werden. „Qualitätssicherung“ (evidence based) gehört zu den Zeichen der Zeit, auch im Gesundheitswesen. Wie weit entfernt sind wir noch vom „Qualitätsmanagement“ der Zeugung: Partnerzufriedenheit, Erfolg, Qualität des Produkts Mensch? „In der ethischen Bewertung sind intrauterine diagnostische Maßnahmen mit ihren wenn auch geringen Risiken solange fragwürdig, als eine intrauterine Therapie der diagnostizierten Krankheit nicht möglich ist und nur die Tötung des Kindes als ‚Therapie‘ folgt.“ (Hermann Hepp)¹². All jene „Therapeuten“, die menschliche Embryonen „auf dem Altar der Wissenschaft opfern“, haben vergessen, dass Kinder eine Gabe Gottes sind (Ps 115,13-15; 127,3; 128,3-4).

Es ist eine zentrale Aufgabe der Ethik, auf die umfassende Sicht des menschlichen Lebens aufmerksam zu machen und damit einem schleichenden Wachstum von Bedürfnisansprüchen, die mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen verknüpft sind, zu wehren.

Epilog

„Das Biologische, wenn man es im Menschen fassen will, hört auf, nur biologisch zu sein.“

Karl Jaspers (1883-1969)¹³.

Die Medizin steht zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften, herausgefordert von einer Gesellschaft, in der die rasante Individualisierung nicht zu übersehen ist. Vielfältige Sichtweisen und Zugänge zum Heilen und Heil erschweren den Dia-

log. Der Krankheitsbegriff beinhaltet ein umfassendes und vernetztes Zusammenspiel, die gegenseitigen Wechselwirkungen und Abhängigkeiten von Leib, Seele und Geist. Im Spannungsfeld der Biologietechnik steht gelingende Reproduktion als Gegenpol dem „Gelingenden Alter“ (Nager)¹⁴ gegenüber. Da sind auf der einen Seite jene (jungen) Menschen, deren Erwartung in Erfüllung gehen sollte und auf der anderen Seite die „ineffizienten“, kostspieligen Alten, deren erfülltes Leben bei unheilbarer Krankheit aus „Mitleid“ vorsätzlich beendet wird, ohne an die Möglichkeiten der Palliativmedizin zu denken. Da ist die lange Liste jener Menschen, die selbst in reichen Gesellschaften hart an der Grenze zum „Überflüssigwerden“ leben, und auch die Liste der Sterbenden, deren unproduktives Sterben in den geldverschlingenden Krankenhäusern immer unfinanzierbarer wird. Dabei beginnt höchstes ärztliches Wirken gerade dort, wo Wunscherfüllung oder Heilbarkeit einer Krankheit aufhören: Begleitung, Compassio, nicht „evidence based distance“. Angesichts des medizinisch-technischen Fortschritts stellt sich die Frage nach analytischer Vertiefung gegebener Möglichkeiten. Spezifische Sonderbereiche der Medizin erfordern ein ethisches Fundament und Gesetze. Ethik geht in Recht nicht auf, ist aber auf Gesetze angewiesen. Die gemeinsame Schnittmenge soll möglichst groß sein.

Philosophen und Ethiker argumentieren von immer gültigen Prinzipien aus. Die Medizin darf sich dieser Wahrheit nicht verschließen und mit pragmatischen Lösungen nach Belieben oder von Fall zu Fall einer „Patchwork-Ethik“ huldigen. „Es gibt keine von den Zwecken des Fortschritts unabhängigen Werte mehr, alles kann im gegebenen Augenblick erlaubt oder sogar notwendig, im neuen Sinn moralisch sein.“ (Joseph Kardinal Ratzinger)¹⁵. Teleologi-

sches Denken argumentiert situativ und nur von den Folgen her: „Der Zweck heiligt die Mittel?“. Deontologisches Denken argumentiert bei der Wahrheitsuche und Urteilsfindung nicht nur von den Folgen her, Intention und Objekt sind bedeutsam für die sittliche Qualität, die Umstände und Folgen können die sittliche Qualität lediglich steigern oder abschwächen. Die Gratwanderung zwischen teleologischem und deontologischem Denken muss in der Moral begangen werden. Teleologisches und deontologisches Denken schließen sich im Ethischen nicht aus, Nützlichkeitsdenken (Utilitarismus) dagegen ist fragwürdig.

Im Advent einer Zeit, da der Mensch sich anschickt, seinem eigenen Bauplan auf die Spur zu kommen, ist es das Gebot der Stunde, Grenzen des Könnens und Dürfens zu erkennen und abzustecken. Arbeitsinstrument ist die Ethik. Der Mensch darf nicht alles, was er (denken) kann. Wir dürfen nicht dem Macherwahn erliegen. Das ist kein Verbot für die Freiheit der Wissenschaft und Technik, sondern das Gebot, auch das Denken als unverdient empfangene Gabe zu verstehen, mit der die Aufgabe verbunden ist, davon verantwortungsvoll Gebrauch zu machen. Weiterleben kann die Menschheit nur, wenn sie von Grund auf anders denken lernt: komplex statt linear, in Werten statt in Quantitäten. Denn die Welt ist mehr als die Summe ihrer Teile. Viele große Denker und Forscher, allen voran Nobelpreisträger der Physik, haben das längst erkannt.

„Heute muss man sich wieder darauf besinnen, dass Medizin mehr als Naturwissenschaft ist. Dieses Besinnen lehrt zugleich, dass die Geisteswissenschaften auch in unseren Tagen ihren Wert behalten haben, weil das brennende Interesse für das, was Menschen tun, was sie erschaffen, wie sie die Welt sehen, erleben und bauen, ob in ihren gesunden oder in ihren kranken

Tagen, nie aufhören wird.“ Diese Worte schrieb der Ophthalmologe und Physiker Prof. Hans Goldmann, Rektor der Universität Bern, im Jahre 1965¹⁶. Sie müssen in unserer säkularisierten Welt und einer Zeit des wissenschaftlichen und wirtschaftlichen, gottesleugnerischen Materialismus wieder in Erinnerung gerufen und betont werden. Eine Rückbesinnung auf die Wurzeln der Geisteswissenschaften und unsere christliche Kultur ist dringend notwendig. Die Medizin muss heute dazu bereit sein, neue Einsichten über den Menschen von anderen Wissenschaften, insbesondere den Geisteswissenschaften, aufzunehmen und diese medizinisch zu integrieren. „Interdisziplinär“ ist ein Schlagwort geworden. Doch manchmal werden bei der Suche nach interdisziplinärer Zusammenarbeit unnötige Widerstände aufgebaut gegen das, was weiterhelfen könnte. Die Wichtigkeit der Erweiterung unseres irdischen Gesichtsfeldes durch interdisziplinäre Bildung kann nicht genug betont werden.

Die moderne Medizin leidet an sich selbst. Unsere Gesellschaft hat im Zeitalter der Postmoderne ihr gemeinsames Menschenbild und Kulturverständnis verloren. Der christliche und der säkulare Arzt sollte daher mit der gebotenen kritisch-offenen Distanz modernen naturwissenschaftlich vermittelten Denkmodellen nachgehen und seinem Handeln selbst Grenzen setzen, indem er als „Gesetz“ sein ihn verpflichtendes Gewissen anerkennt. Der christliche Arzt versteht sein autonomes Handeln (Dienen) als „theo-nom“: gottgesetzt, gottgewollt vor dem Hintergrund seines Schöpfungs- und Menschenbildes. Nur der Arzt, der sich hineinnehmen lässt in die lebendige Wechselwirkung zwischen dem christlichen Glauben und der Heilkunst gelangt auch zu einem christlichen Menschenbild.

Wir sprechen von . . .

„Wir sprechen von Arbeitskräften.
Wir sprechen von Menschenmaterial.
Wir sprechen von Patientengut.
Wir sprechen von Embryonen.
Wir sprechen von Fällen.
Wir sprechen von Stück.
Wir sprechen von Menschen - nur selten.
Unsere Sprache verrät uns.“
(Petrus Ceelen)

Anmerkungen:

¹ Erich Blechschmidt, Human Life International. HLI Schweiz, Postfach 1307, CH-6301 Zug.

² Dietrich von Engelhardt, Medizinethik im Wandel der Zeit, in: Monatsschr. Kinderheilkd. 153 (2005), 42-47 (hier 42). Online publiziert am 5. Januar 2005. (Prof. Dr. Dietrich von Engelhardt, Institut für Medizin- und Wissenschaftsgeschichte, Lübeck).

³ Joseph Kardinal Ratzinger, Europa. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen. Vortrag in der Landesvertretung Bayern. 28. November 2000. Joseph Ratzinger: Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen. [Vortrag im Italienischen Senat, Rom, 13. Mai 2004], in: Joseph Ratzinger: Europa. I suoi fondamenti oggi e domani, Milano: Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, 9-29. Veröffentlicht als Europa. I suoi fondamenti oggi e domani auch in: Joseph Ratzinger e Marcello Pera: Senza radici. Europa, relativismo, Cristianesimo, Islam, Roma: Mondadori, 2005, 47-72. Deutsch in: Werte in Zeiten des Umbruchs, 68-88. Gekürzt als: Joseph Ratzinger: Europas Kultur und ihre Krise, in: DIE ZEIT Nr. 50 (2000), im Internet: URL: http://www.zeit.de/archiv/2000/50/200050_rat-zinger.xml (Stand: 31.12.2006).

⁴ Barbara Duden, Jürgen Schlumbohm, Patrice Veit (Hg.), Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.-20. Jahrhundert. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Ge-

schichte Bd. 170, Göttingen 2002, 170.

⁵ Frank Nager, Gelingendes Alter. Zur Eröffnung des Studienjahres 2009/2010 der Senioren-Universität Luzern. Herausgegeben von der Senioren-Universität Luzern.

⁶ Hermann Hepp, Zwei Leben – Anspruch und Wirklichkeit. Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe. 50. Kongress, München, 23.-27. August 1994. Erweiterte Fassung der Eröffnungsansprache des Kongresses vom 23. August 1994, Berlin u. a., Vorabdruck aus Archives of Gynecology and Obstetrics, Volume 257, 1995.

⁷ Tschuang-Tse, Reden und Gleichnisse. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Martin Buber, Zürich 2007, aus „Zu Eigen haben“ 150.

⁸ Christa Meves, Aufbruch zu einer christlichen Kulturrevolution, Stein am Rhein ²2007.

⁹ Max Thürkauf, Christuswärts. Glaubenshilfe gegen den naturwissenschaftlichen Atheismus, Stein am Rhein 2000.

¹⁰ Hepp, Zwei Leben (s. Anm. 6).

¹¹ Joseph Kardinal Ratzinger (s. Anm. 3).

¹² Hermann Hepp, Medizinische und ethische Aspekte der Pränatal- und Frühgeburtsmedizin, in: Stimmen der Zeit 10 (1996) 214.

¹³ Karl Jaspers, in: Ahasver von Brandt: Werkzeug des Historikers, 2007, 39.

¹⁴ Nager. (s. Anm. 5).

¹⁵ Ratzinger. (s. Anm. 3).

¹⁶ Hans Goldmann, Vom Geist der Medizin. Rektoratsrede. Berner Rektoratsreden, Bern 1965.



Veranstaltungskalender

Datum	Ort	Referent	Thema	Veranstalter/ Information
03.-05.12.2010	Gerleve	Pater Daniel Hörnemann	Unsere Zukunft hat ein Gesicht – Dem kommenden Christus entgegen!	KAVD Geschäftsstelle
10.-12.12.2010	Parchim	Prälat Patrick Boland, Lübeck	Besinnungstage im Advent: Hinführung zum Geheimnis der Menschwerdung	KAVD Geschäftsstelle
08.-10.04.2011	Speyer	GENERALVERSAMMLUNG am Samstag, 09.04.2011		KAVD
01.-07.08.2011	Salzburg	SHW	Sicher unsicher	

VORANKÜNDIGUNG:

KAVD - Seminar 24.10. - 28.10.2011: "Spuren des Geistigen - Pfaffenwinkel und München": Erzabtei St. Ottilien

Das detaillierte Programm erscheint in der nächsten Ausgabe der Zeitschrift RENOVATIO. Der Teilnehmerbeitrag wird ca. 300,00 € bei Übernachtung im Doppelzimmer betragen (Einzelzimmerzuschlag ca. 40,00 €), die Teilnehmerzahl ist auf 30 Personen begrenzt. Die Anreise erfolgt individuell. Die Erzabtei ist gut zu erreichen: direkt an der Autobahn A96 oder mit der Bahn: Bahnhof St.Ottilien. Zur besseren Planung bitten wir schon jetzt um eine Rückmeldung.
Nähere Auskunft bei Peter Burs: Tel.: 0201 261777 oder burs-essen@t-online.de.

Wir veröffentlichen an dieser Stelle Veranstaltungen von überregionaler Bedeutung, die Mitgliedsverbände des KAVD anbieten. Nutzen Sie die RENOVATIO, um Ihre Veranstaltungen bekannt zu machen: Schicken Sie Ihre Veranstaltungshinweise an die folgende Adresse: **KAVD-Geschäftsstelle**: Postfach 20 01 31, 45757 Marl, Hülsstr. 23, 45772 Marl,
Tel.: 0 23 65/57 29 090, Fax: 0 23 65/57 29 091,
geschaeftsstelle@kavd.de, Internet: www.kavd.de

AUS DEM KAVD

EINBERUFUNG DER GENERALVERSAMMLUNG

Samstag, 09. April 2011

Die Generalversammlung findet am Samstag, den 09. April 2011 in Speyer
Tagungsort ist das Priesterseminar St. German, Am Germansberg 60, 67346 Speyer.

Programm:

- 08.00 h: Morgengebet
10.30 h: Begrüßung
10.45-12.00 h: Vortrag von Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann
12.15-12.45 h: Gemeinsames Mittagessen
12.45-15.30 h: Generalversammlung mit folgender Tagesordnung:
1. Eröffnung durch den Präsidenten
 2. Feststellung der Beschlussfähigkeit
 3. Wahl des Protokollanten
 4. Beschluss über die Tagesordnung
 5. Vorlage des Protokolls der Generalversammlung 2008
 6. Berichte
 7. Beratung und Beschlussfassung der Anträge
 8. Entlastung des Vorstandes
 9. Wahlen
 10. Zukunft des Verbandes
 11. Verschiedenes

Antragsfrist: Die Anträge an die Generalversammlung sind bis zum 01.02.2011 an die Geschäftsstelle KAVD, Postfach 20 01 31, 45772 Marl, einzusenden.

Die Orts-/ Diözesanvereinigungen können nach Ablauf der Antragsfrist die Tagungsunterlagen (Protokoll der letzten GV, Buchhaltungsabschluss, Rechnungsprüfungsbericht, Haushaltsplan, ggf. Anträge etc.) abrufen.

Mitglieder, die keiner Orts-/Diözesanvereinigung angehören, erhalten die Unterlagen auf Anforderung.

Übernachtungsmöglichkeiten sind im Priesterseminar in begrenztem Umfang vorhanden und werden nach der Reihenfolge der Anmeldungen berücksichtigt.

Um verbindliche Anmeldung per Telefon, unter Angabe von Übernachtungswünschen, wird bis zum 11.03.2011 an die KAVD Geschäftsstelle (02365 5729090) gebeten.

Hl. Messe ist im Dom zu Speyer am Sonntag, 10.04.2011 um 10.00 Uhr.



Peter Burs (Präsident)

für das Präsidium

Essen, im September 2010,



Salzburger Hochschulwochen 2011(1.-7. August)

Thema: „Sicher unsicher“

Vormittagsvorlesungen

Datum	Referent	Thema
01.08.2011/ 02.08.2011	Prof. Dr. Lieven Boeve Prof. Dr. Wolfgang Sofsky (angefragt)	Theologie: Risiko und Nachfrage Soziologie: Soziologie der Angst
03.08.2011/ 04.08.2011	Prof. Dr. Armin Nassehi Prof. Dr. Regina Ammicht-Quinn	Religionswissenschaft: Religionen als Sicherheitstechniken Politische Ethik der Sicherheit
05.08.2011/ 06.08.2011	Prof. Dr. Daria Pezzoli-Olgiati N.N.	Kommunikationswissenschaft: Vernetzte Sicherheit - Leben in virtuellen Welten Ökonomie: Entwicklung von Arbeitsverhältnissen

Nachmittagsveranstaltungen

01.08.2011 - 03.08.2011	Prof. em Dr. Alois Baumgartner P. Gustav Schörghofer SJ Prof. Dr. Matthias Volkenandt	Leben - in Verschuldung Leben - mit Kunst Leben - im Zeichen von Medizinisierung
01.08.2011 - 02.08.2011	Julia Maria Hermann	Leben - in Beziehungen, Workshop
04.08.2011	Publikumspreis 2011	
05.08.2011 - 06.08.2011	Prof. Dr. Claudia Bickmann Prof. Dr. Ines M. Breinbauer Prof. Dr. Friedrich Steinhäusler N.N.	Leben - auf der Suche nach Orientierung Leben lernen - Lernpsychologie Technik: Risikoszenarien des 21. Jahrhunderts Leben - in einer bedrohten Welt, Workshop
07.08.2011	Festvortrag: Prof. Dr. Dr. Udo Di Fabio (angefragt)	Akademischer Festtag

Generalsekretariat:

Mönchsberg 2A, A-5020 Salzburg

Tel.: ++43/662/842521-111

Fax: ++43/662/842521-118

office@salzburger-hochschulwochen.at

Publikumspreis der Salzburger Hochschulwochen für junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler

Im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 2011 schreibt das Direktorium der SHW zum sechsten Mal einen **Publikumspreis für wissenschaftliche Kommunikation** aus. Graduierte WissenschaftlerInnen aller Fachrichtungen der Jahrgänge 1976 und jünger werden herzlich eingeladen, sich zu bewerben.

Die Salzburger Hochschulwoche 2011 stellt sich einem Thema, das eine besondere Intensität verspricht und zu kritischen Positionsbestimmungen herausfordert: „**Sicher - unsicher**“. Diese paradoxe Koppelung geht einer wesentlichen Frage unserer Zeit nach. Einerseits zeichnen sich in der Welt dramatische Unsicherheiten ab, andererseits stellt das Evangelium radikale Anfragen: „Gott ist es, der trägt, wenn das Leben zum Abgrund wird.“

Erbeten werden Texte im Umfang eines 25-minütigen Vortrags zum Thema der Salzburger Hochschulwoche vom 01. bis 07. August 2011: „**Sicher - unsicher**“. Vortragssprache ist Deutsch. Eine Jury wählt drei Beiträge aus. Das Publikum der Salzburger Hochschulwochen wird die PreisträgerInnen bestimmen. Kriterien sind fachwissenschaftliche Qualität, inhaltliche Originalität sowie die kommunikative Transferleistung. Der Preis zielt in besonderem Maße auf die Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse an ein breiteres Publikum.

Die Preise werden vom Katholischen Akademikerverband Deutschlands gestiftet und sind in ihrer Reihung ausgestattet:

1. Preis € 1.000,—
2. Preis € 500,—
3. Preis € 300,—

Anreise und Unterbringung eines Vortragenden übernimmt das Direktorium der Salzburger Hochschulwochen (Kosten für Bahnfahrten 2. Klasse bis zu einer Gesamthöhe für Hin- und Rückfahrt von maximal € 300,—).

Zugelassen sind ausschließlich Bewerbungen einer Einzelperson. Mit dem Publikumspreis ist der Abdruck des Vortrags im Tagungsband verbunden.

Die Manuskripte müssen bis zum **01. Mai 2011** (Poststempel) eingereicht werden. Um eine unabhängige Jury-Entscheidung zu gewährleisten, muss die Zusendung zwei Umschläge enthalten, die jeweils mit einem identischen Passwort zu versehen sind. Kuvert A enthält alle relevanten Angaben zur Person sowie einen Text-Datenträger, Kuvert B den anonymen Redetext.

Bis zum 1. Juli 2011 werden alle EinsenderInnen benachrichtigt. Die Manuskripte und Unterlagen können nicht zurückgesendet werden.

Weitere Informationen bezüglich des Themas und der Preis-Modalitäten erteilt das Sekretariat der Salzburger Hochschulwochen.

Die Zusendungen sind zu richten an:

Sekretariat der Salzburger
Hochschulwochen
„Publikumspreis“
Mönchsberg 2A
A-5020 Salzburg