

ZEICHEN DER ZEIT SCHÖNSTATT UND DIE ÖKUMENE

Joachim Schmiedl

Die Schönstatt-Bewegung erlebt sich seit einigen Jahren in einen interessanten Prozess hineingezogen. Angestoßen durch die Initiative Papst Johannes Pauls II. und federführend getragen von den beiden Gründergestalten der Fokolare-Bewegung, Chiara Lubich, und der Comunità Sant' Egidio, Andrea Riccardi, kam es mittlerweile zu mehreren internationalen Begegnungen neuer Geistlicher Gemeinschaften. Es wurde deutlich, dass alle voneinander lernen können: die Schönstatt-Bewegung von der ausgesprochen apostolischen Ausrichtung und dem effizienten Arbeitsstil, aber auch von der dichten spirituellen Konzentration der nach ihr gegründeten Bewegungen; die anderen Bewegungen von der Erfahrung Schönstatts mit einer komplexen Struktur und der Bewährung in Jahrzehnten ohne unmittelbare Einwirkung des Gründers zu seinen Lebzeiten und seit jetzt 34 Jahren nach seinem Tod, aber auch von dem – als Reichtum und Last – empfundenen spirituellen Entwurf.

In diesen Begegnungsprozess sind seit einem Jahr auch Geistliche Bewegungen aus dem evangelischen Raum einbezogen. Ein erstes Projekt war das gemeinsame Treffen am 8. Dezember 2001 in München unter dem Motto „Miteinander – wie sonst?“. Ein nächstes Projekt ist bereits angezielt für das Jahr 2004: ein Kongress mit dem Thema „Europa eine christliche Seele geben“.

Für die Schönstatt-Bewegung stellen diese Begegnungen eine Herausforderung neuer Art dar. Ökumene galt bisher eher als ein Randgebiet der Spiritualität Joseph Kentenichs. Und auch Insidern fällt beim Stichwort „Ökumene“ auf den ersten Blick oft nur ein, dass P. Kentenich die Ostkirchen wegen ihrer besonders innigen Gottesbeziehung hochschätzte, ihnen aber gerade deshalb auch eine manchmal zu geringe Weltverantwortung unterstellte. Und an den evangelischen Kirchen faszinierte ihn die Ausstrahlungskraft des Pfarrhauses; im Institut der Schönstatt-Familien wollte er dieser Verbindung von christlichem Familienleben und apostolischer Außenwirkung eine Heimat geben.

Doch beim gemeinsamen ökumenischen Hinsehen auf die Geschichte und Spiritualität der Schönstatt-Bewegung lassen sich noch eine Reihe weiterer Bezüge entdecken. So ist auffallend, dass die Spiritualität Joseph Kentenichs sehr stark biblisch ausgerichtet ist. Davon zeugen die Namen der verschiedenen Berge in Schönstatt (Berg Sion, Berg Moriah, Land Kanaan, Tabor), die aus der intensiven Beschäftigung mit den entsprechenden biblischen Quellentexten erwachsen sind. Das „Schönstatt-Offizium“ aus den Dachau-Gebeten „Himmelwärts“ macht daraus eine lebenspraktische Meditationsmethode: Dem biblischen Urbild entspricht eine Lebenserfahrung der Schönstatt-Bewegung, die sich im persönlichen Leben verifizieren lässt und zum Lobpreis des dreifaltigen Gottes einlädt. Auch in der Praxis der

Verkündigung, wie sie sich aus den Schriften des Gründers erschließen lässt, spielt der Rückgriff auf biblische Grundlagen eine deutlich größere Rolle als andere theologische Erkenntnisquellen. So ist sein Marienbild als „amtliche Dauergefährtin und Dauergehilfin Christi beim gesamten Erlösungswerk“ fast ausschließlich aus einer meditierenden Reflexion der marianischen Bibelstellen gewonnen.

Doch auch Organisation und Struktur der Schönstatt-Bewegung haben eine ökumenische Bedeutung. Weit über 20 unterschiedliche Gemeinschaften sind lediglich durch die gemeinsame spirituelle Verwurzelung und ein Koordinationsgremium (Generalpräsidium) verbunden. Irgendwelche gegenseitigen Rechte und Führungsansprüche gibt es nicht. Es braucht daher auch nicht zu verwundern, dass sich in den einzelnen Gemeinschaften unterschiedliche Traditionen mit eigengeprägten Lebensformen und jeweils akzentuierten theologischen Schwerpunkten herausgebildet haben. Ob sich darin ein ekklesiologisch auswertbares Modell künftiger Ökumene spiegelt? Zumindest die Geistlichen Gemeinschaften mit ihren pluralen Formen der Vergesellschaftung der Mitglieder dürfen immer wieder neugierig beobachten, ob und wie sich das Zueinander von Autonomie und „An-einem-Strang-ziehen“ bewährt und auswirkt.

Noch eine Reihe weiterer ökumenischer Aspekte in Schönstatt ließen sich entdecken und entfalten. Hingewiesen sei etwa nur auf den praktischen Vorsehungsglauben, der in der evangelischen Theologie weit stärker ausgearbeitet ist als in der katholischen (vgl. die Literaturübersicht von Otto Amberger im letzten Regnum-Heft, S. 66-78). Auch die Bemühungen um eine Rezeption orthodoxer Theologie und Frömmigkeit lassen sich hier einordnen, wofür symbolisch das „Ostkreuz“ in vielen Schönstatt-Heiligtümern steht. Die seit 20 Jahren in der Tradition Vinzenz Pallottis in Schönstatt veranstalteten Epiphanie-Tagungen haben ebenfalls ihren Ursprung in einer auf die Einheit mit den Ostkirchen ausgerichteten Solidaritätsaktion des stadtrömischen Heiligen.

Originell und in dieser Form bei anderen Bewegungen so nicht zu finden ist der pädagogische Impetus, wie er sich im Leben und Wirken Joseph Kentenichs von Anfang an findet. Schönstatt ist eine pädagogische Bewegung, die sich nicht nur auf Lebensvorgänge einlässt, sondern ein System der Prägung und Formung von Persönlichkeiten aus dem Geist des Christentums entwickelt hat. Dieses Proprium wird von anderen Bewegungen gerne wahrgenommen und fordert heraus.

Ein Anstoß von außen, wie er durch die Begegnungen mit evangelischen Geistlichen Bewegungen entstanden ist, kann auf diese Weise zum Anlass werden, sich der eigenen theologisch-spirituellen und pädagogisch-psychologischen Tradition bewusst zu werden, mögliche neue Wachstumsschritte zu sehen und zu beschreiben.

SPUREN GOTTES IN DER PLURALISTISCHEN GESELLSCHAFT

Karl Kardinal Lehmann



Der Autor: Karl Lehmann, geb. 1936, 1968 bis 1983 Dogmatik-Professor in Mainz und Freiburg, seit 1983 Bischof von Mainz, seit 1987 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, 2001 zum Kardinal ernannt.

Glaube und Kirche in der pluralistischen Gesellschaft

Die Grundsignatur für die Gottesfrage und die Spurensuche in der heutigen Zeit ist der religiöse weltanschauliche Pluralismus. Pluralismus ist kein einfaches harmloses Wort und drückt nicht bloß Vielfalt, Pluralität aus. Es sagt: Es gibt immer weniger gemeinsame verpflichtende Grundüberzeugungen.¹

Die These des Pluralismus ist nicht so unschuldig, wie sie sich anhört. Der Pluralismus ist grundsätzlich unaufhebbar und muss als unübergehbare Realität angenommen werden. Er führt in der Postmoderität oft zur Gleichgültigkeit, was der Andere glaubt und denkt. Gemeinsamkeiten sind nur noch schwer festzustellen. Dies ergibt in der Gesellschaft zentrifugale Kräfte. Der Einzelne braucht eine gewisse Einheit der Lebensführung. Deshalb ist das individuelle Streben nach Synkretismen, Bastelbiographien stark ausgeprägt. Der Einzelne sucht sich etwas zusammen. In der Diskussion über die Grundwerte in den Jahren 1975/76 hat man versucht, die zentrifugale Tendenz nach rückwärts zu binden in Grundrechten und Grundpflichten. Ohne Fundamentalüberzeugungen sei kein Staat zu machen, hieß es damals.

Von kirchlicher Seite wurde diese Sprengkraft des Pluralismus lange unterschätzt. Hegel hat diese Kräfte der Desintegration als „Pulverfass“ gesehen, an das man nur die Lunte legen muss. Der 11. September hat dies bestätigt. Als katholische Christen und als Kirche haben wir uns schwer getan mit diesem Pluralismus. Es dauerte lange, bis man zur Demokratie Ja sagen konnte. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es in der westlichen Welt und in Osteuropa notwendig gewesen, sich auf den Pluralismus einzustellen und den richtigen Ort darin zu finden.

¹ Dieses Grundsatzreferat wurde auf dem Pastoralkongress der Schönstattfamilie am 22.05.2002 frei nach Notizen gehalten. Die Tonbandnachschrift wurde gründlich durchgesehen, doch wurde der Vortragsstil absichtlich beibehalten. Darum wurde auch auf Nachweise verzichtet, die sich in anderen Veröffentlichungen des Verfassers finden.

Zwei Tendenzen sind dabei auszumachen. Die erste Tendenz oder Bewegung kann man fast als abgeschlossen betrachten: Wir mussten lernen, mit diesem Pluralismus zu leben, Toleranz einzuüben und Religionsfreiheit ganz konkret auszuüben. Es galt, in einen Dialog einzutreten mit den verschiedenen Gruppen unserer Gesellschaft und uns in den Diskurs einzubringen, dialogfähig zu werden und uns darin auch zu bewähren. Den Dialogpartnern, die ein gewisses Misstrauen hegten gegenüber einer totalitären Tendenz und einer Kirche, die einen eindeutigen Wahrheitsanspruch erhebt, galt es zu vermitteln: Wir können uns in einer solchen pluralistischen Gesellschaft bewegen. Die letzten Jahrzehnte haben viel gebracht in Richtung dieser Einübung in den umfassenden Dialog in der Gesellschaft.

Aber natürlich hat es im Laufe dieser Entwicklung auch Verletzungen und Schäden gegeben. Die Ursachen dafür lassen sich zum Teil in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst finden. Ein intensives, jahrelanges Ringen um die Religionsfreiheit findet sich in ihnen wieder. Es ist - Gott sei Dank - gelungen, hier wichtige, wegweisende Aussagen zu machen, die ja teils auch in erheblicher Spannung zu dem stehen, was die Kirche noch Jahrzehnte vorher gesagt hat. Eine sehr mutige Entscheidung des Konzils zeigt sich darin. Aber nicht ganz so gelungen ist es, die Religionsfreiheit und die Toleranz mit dem eigenen, bleibenden Wahrheitsanspruch zu vermitteln. Dieser Anspruch ist vorausgesetzt worden: Die eigene Überzeugung wird nicht preisgegeben, an ihr wird festgehalten. Wie aber dieses Modell mit der Absolutheit des Christentums theoretisch und praktisch zusammengeht, mit der Einübung von Toleranz und mit einem entsprechenden Verhalten in pluralistischen Gesellschaften: Dies hat das Konzil nicht mehr aufgezeigt, und auch in der nachkonziliären Theologie blieb dies Thema meist brach liegen. Sicherlich wäre hier noch manches theologisch aufzuarbeiten gewesen. Da und dort hielten dadurch eine falsch verstandene Liberalität, ein Relativismus der Wahrheitsfrage gegenüber einem Synkretismus im Verhältnis zu den Religionen Einzug, führte - wenigstens ansatzweise - zu einer Aufweichung der eigenen Überzeugungen. Auch wenn dieser Prozess in dieser Phase abgeschlossen ist, lässt sich noch immer lernen, wie Auseinandersetzung, wie Partizipation an gesellschaftlichen Vorgängen gestaltet werden muss. Kirche ist jedoch heute in einem hohen Maß als gesellschafts- und dialogfähig anerkannt.

Eine zweite Bewegung oder Tendenz scheint mir aber am Ende dieser Phase, in der die Kirche noch stärker den Dialog lernte, und in der heutigen Situation wichtig zu sein. Es kommt darauf an, dass man in diesem Pluralismus seine Unverwechselbarkeit behält und einen Standort markiert. Dialog führen darf nämlich nicht heißen, dass man in der pluralistischen Gesellschaft einfach eine Gestalt unter vielen Gestalten ist, am Ende auch nicht mehr als eine graue Maus unter anderen grauen Mäusen. Natürlich darf man auch nicht zurückfallen in eine dialogunfähige absolutistische Selbstbehauptung. Heute muss man versuchen, ein eigenes und unverwechselbares Zeugnis nach innen und nach außen zu bekunden und trotzdem offen zu bleiben auf Universalität hin. Es ist jetzt die Zeit, in der man sich nicht einfach allgemeinen Tendenzen anpasst, dass wäre eine falsche Konsequenz aus diesem

Lernprozess. Jetzt kommt es entschieden darauf an, dass man seinen eigenen Standort markiert, und zwar eben in einer Weise, die sich bewusst ist, dass es andere Standorte gibt und man in einem gewissen Wettbewerb der Ideen steht. Dies ist eine wichtige neue Situation, in die wir hineinkommen und die wir noch in hohem Maß vor uns haben. Zum Teil wird sie natürlich auch schon in einer wirklich guten Weise praktiziert.

Das bedeutet auch, dass man in der Gesellschaft den Mut hat, seine eigene Position sehr deutlich zu machen - aber ohne Fundamentalismus und Fanatismus. Es ist nicht immer einfach, eine entschiedene Haltung einzunehmen, die keinen Zweifel daran lässt, wo man steht, ohne in diese beiden Fehlhaltungen abzugleiten. Eine ähnliche Fehlhaltung wäre ein Relativismus in der Wahrheitsfrage. Ich möchte den Fundamentalismus nicht verteufeln; er ist eine falsche Antwort auf eine echte Frage. Diese echte Frage lautet: Wie kann man in der Pluralität unseres Lebens, in der hochgradigen Spezialisierung, in der Unübersichtlichkeit unseres Lebens zu letzten Gewissheiten kommen? Gibt es sie unter Umständen, wie viele sagen, eben gar nicht mehr? Muss man Abschied nehmen von einer letzten Gründung? Dem gegenüber ist ganz klar: Der Glaube wäre nicht mehr Glaube, wenn es nicht einen letzten und im Grunde einfachen Halt im Leben und im Sterben gibt. Der Fundamentalismus hat insofern ein Gespür dafür, dass in der modernen Lebenswelt, in ihrer Gespaltenheit, Pluralität und Unübersichtlichkeit eine solche letzte Grundhaltung in vielfacher Weise gefährdet ist und dass es für die Menschen gerade darauf ankommt, eine solche letzte Maßstäblichkeit zu haben. In diesem Sinne ist der Fundamentalismus eine falsche Antwort auf die richtige Frage. Die richtige Frage lautet: Wie komme ich zu dieser letzten Gewissheit meines Lebens? Wenn ich mit meiner Antwort aber flüchte allein in den Buchstaben eines Dogmas hinein oder in ein bestimmtes System, dann ist dies letzten Endes eine falsche Antwort. Aber eine Verteufelung des sogenannten Fundamentalismus, die übersieht, dass ein echtes Problem und ein richtiges Anliegen dahintersteckt, wäre falsch.

Es braucht also eine neue Entschiedenheit jenseits von Fanatismus und Fundamentalismus. Den Wahrheitsanspruch darf man dabei nicht aufgeben und verhöhnern. Dies bedeutet auch, dass wir mehr Mut zur geistigen Offensive haben müssen. Wir dürfen nicht in einer bloßen Verteidigungshaltung verharren, mit dem Rücken zur Wand. Das, wozu wir einladen, was wir „anbieten“ können, müssen wir in einer Weise vermitteln, die uns tatsächlich in den Wettbewerb der Ideen und der Lebensformen eintreten lässt. Viel stärker müssen wir uns offensiv mit anderen auseinandersetzen, nicht zuletzt um den eigenen entschiedenen Standort zu markieren.

Die Priorität der Gottesfrage

Die ersten Überlegungen lauteten also: Pluralismus als Grundsignatur der Gesellschaft und in ihr ein Markieren des eigenen Standortes, Entschiedenheit. Diese

entschiedene, offensive Haltung beruht natürlich ganz entscheidend auf dem Überzeugtsein von Gott selbst, auf der positiven Beantwortung der Gottesfrage. Die Gottesfrage hat m.E. einen ganz entscheidenden Vorrang vor allem anderen. Wir tun uns in unserem Alltagsbetrieb gerade in einer Kirche, die - Gott sei Dank - auf viele Ressourcen zurückgreifen kann, manchmal schwer, immer und immer wieder zu dieser letzten zentralen, alles entscheidenden Frage durchzudringen. Dabei müssten wir ja alles andere lassen und preisgeben, wenn wir nicht zuerst und vor allen Dingen Zeugen eines lebendigen Gottes sind. Man muss das Wort „Gott“ dazu ruhig einmal in der ganzen ungeheuren Weite seines Spektrums bedenken, bis in unsere fast schon nichtssagende Alltagssprache hinein. Wenn wir zum Beispiel sagen: „Mein Gott, jetzt hab ich etwas vergessen“, dann deutet das Wort Gott hier, so banal das klingen mag, darauf hin, dass unsere normale Welt, in der wir uns eingerichtet haben, im Moment etwas ins Wanken kommt. Sie ist „ver-rückt“, sie stimmt so nicht mehr; etwas Wichtiges habe ich vergessen, etwas gehört noch dazu, was ich nicht beachtet habe. Allein schon durch das alltägliche und manchmal gedankenlose Wort „Gott“ kommt oft sehr viel mehr das Ganze der Wirklichkeit vor uns. Immer wieder wird uns, gerade etwa auch, wenn uns Schicksalsschläge treffen, deutlich, dass diese Alltagswelt, in der wir sind, nicht alles ist, dass es Erweiterungen, Vertiefungen, Überschreitungen dieser Welt gibt. Immer wieder wird offenkundig – man kann es eine „Transzendenzbewegung“ nennen –, dass das, was wir hier vorfinden und in dem wir uns einrichten, nicht alles ist und den Menschen nicht erfüllt.

Es ist aber – trotz dieser Bewegung der Transzendenz in der Immanenz – nötig zu beachten, was die moderne Religionsphilosophie herausgearbeitet hat: Man kann von Gott eigentlich nicht richtig reden, wenn man nicht bedenkt, dass er im Bereich des Heiligen wohnt. Das Heilige (nicht der Heilige) ist die Atmosphäre, das Medium, in dem man überhaupt in der rechten Weise von Gott sprechen kann. Es gibt hier eine ganz tiefe Entsprechung zwischen dem Denken, dem Zugang zu einer Wirklichkeit und dieser Wirklichkeit selbst. Wenn Gott der Heilige ist, dann kann ich auch nur einen Zugang zu ihm erlangen, der angemessen ist, der ihm entspricht. Es lässt sich dann auch sagen: Gott gebührt, dass wir uns entsprechend verhalten, wenn wir ihn erkennen wollen. Sonst kann man ihn nicht erkennen. „Gleiches wird durch Gleiches erkannt“, sagt schon Platon. Es braucht eine gewisse Verwandtschaft, um überhaupt etwas zu erkennen. Deswegen muss man bestimmte Verhaltensweisen haben, wenn man sich Gott nähern will. Sonst hat man leicht einen falschen Begriff von Gott, vielleicht eine Vorstellung von Gott, schlimmstenfalls sogar einen Fetisch oder ein Idol – aber nicht den wirklichen Gott.

Zu dieser angemessenen Annäherung an Gott gehört auch das Schweigen. Man muss schweigen können, um Gott vorkommen und erscheinen zu lassen. Es ist unglaublich, in welcher lärmender Welt wir leben und wie schwierig es ist, zur Ruhe zu kommen. Heute macht man ja selbst aus der Freizeit gleich wieder einen neuen Rummelbetrieb. Es ist schwierig, wirklich einmal einzukehren, Besinnung zu halten, Leere und Stille auszuhalten. Dieses Schweigen ist aber auch der Ort, um auf Gott zu hören und ihn zu entdecken, wenn er auf uns zukommt. Auch die Anbetung und

die Bereitschaft, ihm im Beten zu begegnen, gehört ganz entscheidend dazu. Von Gott reden heißt am Ende, dass er uns zuerst im Beten zugänglich ist – alles andere sind eher abgeleitete Formen. Deswegen hat Martin Buber vermutlich doch mehr recht als man denkt, wenn er sagt: *Gott ist ein Wort im Vokativ*, d.h. er ist in der Anrede ein Gott – „du, mein Gott!“ –, in der Freude oder in der Klage, er ist nicht ein Es oder in irgendeinem Es. Diese personale Form der Kommunikation mit Gott im Gebet ist fundamental wichtig; vielleicht haben wir dies in der Rede über Gott vergessen und verloren. Wir reden entsetzlich viel *über* Gott. In einem Land, in dem es so viele Theologen, so viele theologische Einrichtungen gibt – für die wir ja froh und dankbar sind –, muss man sich vor der Gefahr hüten, dass man Gott objektiviert wie ein wissenschaftliches, gegenständliches Experiment und dann eben über Gott redet wie über Vögel am Himmel.

„Gotteserfahrung“

Aber Gott ist ganz anders. Das lässt sich immer wieder wunderbar entdecken, wenn man in die Schule der großen Theologen geht, etwa bei Thomas von Aquin oder Bonaventura, Meister Eckhart, den großen Mystikern, aber auch in der Neuzeit bei Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac. Es lässt sich in dieser Tradition sagen: Das, was wir von Gott wissen und von ihm reden können, ist viel weniger, als wir annehmen; das Schweigen ist sehr viel mehr als die Redseligkeit, in die wir uns oft verlieren. Ein Wort kommt hier ins Spiel, das wichtig ist und das man sorgfältig bedenken muss: *Gotteserfahrung*. Etwas Elementares und Wichtiges ist hier gemeint, gerade gegenüber einer gewissen Gefährdung durch ein Übermaß an Reflexion.

Erfahrung sagt ja, dass es so etwas wie unmittelbare Begegnung geben kann, während wir uns in der Reflexion sozusagen immer schon in eine gewisse Distanz begeben und nachdenken über etwas, uns etwas vornehmen. Natürlich gehört auch dies zur menschlichen Vernunft. Bei Kant kann man gut lernen, dass das Vernehmen des Menschen immer doppelseitig, doppeldeutig und damit auch gefährlich sein kann. Vernehmen heißt: jemanden wie vor einem Gerichtshof vernehmen, eine Vernehmung durchführen, kritisch befragen, hinterfragen, Rechenschaft verlangen und zur Rechenschaft ziehen. Dies gehört zum modernen Denken, und nichts ist davon ausgenommen. Vor diesem Hintergrund muss man sich auch fragen, wo das Wort „Gott“, der Name Gottes missbraucht wird. Im Zusammenhang des 11. September 2001 etwa, aber nicht nur da. Ich bin bis heute allergisch, wenn ich mich daran erinnere, dass ich als sechs- bis neunjähriges Kind auf den Koppeln unserer Soldaten immer lesen musste: „Gott mit uns“. Schon als Kind habe ich mich gefragt, ob das mit dem lieben Gott zu tun hat, was sie machen und machen müssen.

Es gehört zum Menschen, auch zur Beantwortung des Glaubens, zu wissen: Der Mensch muss tagtäglich immer wieder unterscheiden, und dazu gehört eben auch dieses Vernehmen. Aber Vernehmen heißt auch etwas anderes. Vernehmen heißt

auch: etwas aufnehmen können, etwas hören können, etwas annehmen können, empfänglich sein für etwas, etwas hinnehmen können. Es bedeutet auch zu wissen, dass man nicht nur aktiv ist, nicht einfach nur kritisch vernimmt, vor dem Gerichtshof der Vernunft etwa, sondern dass man als Mensch, als sterblicher, als endlicher Mensch immer auch in der Kreatürlichkeit des eigenen Wesens angewiesen ist und bleibt auf anderes und den Anderen. Es muss einem etwas geschenkt werden, gegeben werden. In dieser Zweideutigkeit des Vernehmens leben wir, müssen wir leben. Wenn wir nur noch das eine sehen, dann verarmen wir.

Auch für den Erfahrungsbegriff gilt dies. Der Begriff Erfahrung hat eine ansprechende Struktur und ist eine anziehende Größe, weil er uns verspricht: Es gibt eine Unmittelbarkeit der Begegnung mit Gott. Es ist bei uns zu wenig bewusst und auch gepflegt, dass es im Schweigen, im Gebet, aber auch in der gemeinsamen Feier eben diese Gegenwart des Kyrios, in der persönlichen Zwiesprache mit Gott oder auch in der gemeinschaftlichen Feier, im gemeinsamen Bekenntnis die Gegenwart des Herrn gibt. Wir hungern ja eigentlich alle danach, dass wir dies auch spüren, dass wir etwas davon wahrnehmen können. Darum ist auch der Erfahrungsbegriff wichtig. Erfahrung sagt immer auch, dass man nie fertig ist, dass man offen ist, dass man sich immer wieder überraschen lässt, dass man nicht eine abgeschlossene Erkenntnis hat; bei aller Festigkeit des Bodens, auf dem man steht, ist man sozusagen offen in den Himmel hinein. Diese Offenheit wird immer wieder bestätigt durch Überraschungen, durch geschenkte, unverfügbare Erkenntnis, durch neue Begegnung, durch neue Winke. Neue „Spuren Gottes“ kann man dies nennen.

Aber nicht immer gibt es für uns diese unmittelbare Begegnung. Der Blick in die Bibel, von den ersten bis zu den letzten Seiten, zeigt uns auch, dass man Gott immer suchen muss, unablässig sucht und dass es nichts bloß Negatives ist, wenn Gott sich vielleicht einmal entzieht, wenn man das Gefühl der Trockenheit, der Wüste, der Leere, der Nacht erlebt. Es gehört zum Menschen – natürlich auch zum Menschen, der unter der Macht der Sünde leidet –, dass sich ihm Gott einmal verdunkeln kann. Aber die großen Meister des geistlichen Lebens sagen uns auch: Es gilt, dann nicht nachzulassen, nicht die Hände in den Schoß zu legen, sich nicht einfach zufrieden zu geben, sondern: zu suchen, zu ringen und – wenn wir durch Schicksalsschläge getroffen sind – auch zu klagen. Welch ungeheure Bedeutung hat die Klage im Alten Bund in der Beziehung zu Gott! Die Klage als ein eigenes Gebet ist nicht einfach eine intellektuelle verbale Äußerung; sie nimmt den ganzen Menschen mit hinein, Leib und Seele, mit all dem, was ihn bewegt. Es ist wichtig, gerade auch für die Integration von Leben und Beten, von Alltag und Gottesdienst, dass wir wirklich die Fragen, die wir im Glauben haben, zulassen, dass wir sie mit hineinnehmen in das Zwiegespräch mit Gott. Es gibt auch in der Bibel den verborgenen Gott, nicht nur den offenbaren, der sich uns zu entziehen scheint, nach dem wir neu tasten müssen, nachdem wir immer wieder suchen müssen. Bis zur Gottverlassenheit Jesu geht dies ja. Manche Theologen meinten, man könnte gar nicht darüber sprechen, was es eigentlich bedeutet, auch für Jesus bedeutet, von Gott, vom Vater verlassen zu sein. Man soll eher über diese Gottverlassenheit schwei-

gen. Sicher soll man sich auch davon mahnen lassen. Aber trotzdem muss man sehen: Verborgenheit Gottes kann bis tief in die Gottverlassenheit hineinreichen. Es ist ein wichtiges Zeichen gerade auch vieler geistlicher Bewegungen unserer Tage, dass diese Verlassenheit von Gott geistlich-spirituell eine wichtige Rolle spielt, man ernst nimmt, dass es so etwas geben kann, dass es so etwas auch in meinem Leben geben kann, für Tage, für Stunden, vielleicht sogar auch einmal für eine längere Zeit. Menschen können in eine solche Verlorenheit, in eine solche Gottesfinsternis kommen. Nicht zufällig hat Martin Buber nach dem Krieg (1953) im Blick auf die Menschheit ein Buch mit dem Titel „Gottesfinsternis“ geschrieben. Das Entscheidende in dieser Situation aber ist, wie gesagt, wie auch die geistlichen Meister lehren: sich nicht damit zufrieden geben, nicht „die Hände in den Schoß legen“, sondern suchen, suchen, suchen! Und wer sucht, der findet. Er findet oft anderes, als er gesucht hat, er findet neu. Und er kann dann in ganz anderer Weise auch neu von Gott her sprechen.

Plädoyer für die Einfachheit des Glaubens

Wir dürfen uns hier auch die Einfachheit des Glaubens nicht nehmen lassen. Ich habe ein kleines Buch des Mailänder Kardinals Carlo M. Martini gelesen, das demnächst im Verlag „Neue Stadt“ erscheinen wird. Es meditiert darüber, dass man immer wieder die Netze auswerfen muss, trotz aller Müdigkeit und Vergeblichkeit. Dieses Wort hat für Kardinal Martini zu Beginn seiner Zeit in Mailand vor über 20 Jahren eine große Rolle gespielt. Bald wird er die Verantwortung in jüngere Hände übergeben. In seinem letzten Hirtenbrief hat er das Motiv noch einmal aufgenommen. Auch der Hl. Vater hat in „Novo millennio ineunte“, dem Abschlusschreiben zum Hl. Jahr am Dreikönigstag 2001, dieses Wort aus Lk 5,5 nochmals aufgegriffen. „Fahr hinaus auf die See! – Auf dein Wort hin werfen wir noch einmal die Netze aus.“ Auch heute spielt dies Wort eine große Rolle. Es kann Christen Mut machen, trotz aller Rückschläge und trotz aller Vergeblichkeit immer wieder aufzubrechen und zu vertrauen, dass das Netz hält und dann sogar eine unerwartete Fülle von Fischen enthält.

Werft das Netz aus in Familie, Ehe, Beruf, bei den Nachbarn, im öffentlichen Zeugnis, in der Kirche! Wir müssen immer wieder hinführen zu dieser Einfachheit des Glaubens, die nicht Fundamentalismus ist, sondern Fülle. Diesen Weg muss die Theologie aufzeigen, sonst ist sie keine gute Theologie. Glaube, Hoffnung und Liebe kann man nicht in der theologischen Retorte herstellen. Die Gottesfrage hat in diesem Sinn den ersten Rang. Dann sind wir eine missionarische Kirche ohne Verkrampfungen. Das Zeugnis in vielfältiger Form gehört dazu, im Wort und in der stillen Tat des Lebens. Wo kann ich auch in einer verschlossenen Welt, bei lähmender Gleichgültigkeit, im schleichenden Gift des eigenen Kleinmuts Spuren Gottes finden in meinem alltäglichen Leben?

Die heutige „Spurensuche Gottes“ kann an die klassische Lehre von den „vesti-

gia Dei“, den Spuren Gottes vor allem in der Schöpfung, anknüpfen. Sie bezieht heute aber stärker die anthropologischen, gesellschaftlichen und politischen Lebensäußerungen ein. Sie sind freilich ambivalenter, obgleich die Schöpfungszeichen auch ihre Dunkelheit haben. Um so wichtiger bedarf es der Unterscheidung der Geister.

WAHRHEITSDIENST ZUM PROFIL INTELLEKTUELLER VERANTWORTUNG HEUTE

Jörg Splett



Der Autor: Prof. Dr. Jörg Splett, geb. 1936, nach der Promotion bei Max Müller Assistent von Karl Rahner, lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie (Philosophische Theologie) sowie Geschichte der Philosophie im 19. u. 20. Jh. an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen: Frankfurt/M. und an der Hochschule für Philosophie in München, verheiratet, zwei Kinder.

Manchem wird die Überschrift ebenso ärgerlich falsch vorkommen wie ärgerlich alt-vertraut. - Hatte Pythagoras noch den geistigen Menschen als Zuschauer des Lebensdramas geschildert und ihm den Vorrang vor den Akteuren und den Händlern am Rande des Geschehens zugesprochen;¹ war für Platon das immerhin eingegangene politische Engagement doch nur „bittere Pflicht“; und stellte Plotin dem theoretischen Leben alles andere als Läuterungsweg (*kathartiké zoé*) entgegen,² - so hat man inzwischen gelernt (wir wollen nicht erörtern, inwieweit aufgrund biblisch-christlichen Einflusses), die Basis aller, auch der geistigen Berufe im *Dienst am Menschen* zu sehen. Theorie hat der Praxis zu dienen, und die Praxis dem menschlichen Leben bzw. der Steigerung seiner Qualität. - Oder doch nicht?³

¹ DIOGENES LAERTIUS, Leben und Meinungen berühmter Philosophen VIII 1,8.

² N. LOBKOWICZ, Theorie und Praxis, in: Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft, hier nach der Sonderausgabe: Marxismus im Systemvergleich (Hg. C. D. KERNIG). Ideologie und Philosophie. 3 Bde., Frankfurt/New York (Herder & Herder) 1973, 3, 165-210, 169.

³ Vgl. J. SPLETT, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt/M. (Knecht) 1981, 42-60 (Ausweg Wissenschaft?).

Die Inhumanität reiner Wissenschaft

Zunächst sei ein längeres kritisches Zitat aus einer Wissenschaftssoziologie von 1964 zu bedenken gegeben, also noch vor dem Schock des Warnrufs aus Rom geschrieben, und lange vor der heutigen Bioethik-Debatte mit der Parole „Ethik des Heilens“; aber alles andere als bloß historisch:

„Der Fortschrittsglaube, zum Forschungsglauben geworden, begründete eine Wissenschaftsreligion, die heute die Erde beherrscht und überall Hoffnungen und Erwartungen weckt. Diese Wissenschaftsreligion ist kein Religionsersatz, wie die Sportbegeisterung, sondern eine Ersatzreligion, das heißt eine bindende und bestimmende Lebensmacht mit unbedingter und unangezweifelter Autorität. Die Wissenschaft, die ihre Freiheit in Kämpfen gegen die kirchlich staatliche Autorität errang, ist heute selber eine unfehlbare Autorität der man 'dient' und 'Opfer bringt', die ihre Jünger und ihre Propheten hat und ihre Häresien und Renegationen bekämpft. Obgleich sie die Wesens- und Sinnfrage der antiken Wissenschaft aus ihrer Forschung verbannte, beansprucht sie noch das Freiheits- und Wahrheitsethos, das dieser Sinnfrage entsprach, indem sie die Wahrheitssuche, die den antiken Forscher als frei erwies, als 'Selbstzweck' der Wissenschaft interpretiert. Diese Wissenschaft übernahm den Missionsgedanken, ja die Erlösungsidee eines Christentums, dessen kirchlicher Bindung und Offenbarungswahrheit sie sich entzog, bis sie selber schließlich als Offenbarung erschien. Ihre Zweideutigkeit als Wahrheit und Richtigkeit, Freiheit und Neutralität, Askese und Neugier, Abenteuer und Dienst mehrte durch diese Paradoxie nur die Reichweite ihrer Wirkung, die heute in dem profanen Absurditätscredo gipfelt, das sie durch ihre Gefährdung der Welt erweckt. Ihr Dogma der 'Freiheit der Forschung', das im Weltwesten wie im Weltosten anerkannt wird, wirkt durch die Immunität, die es dem Forscher gegen die Folgen der Forschung verleiht, wie das einer Weltreligion.“⁴

Sind diese Sätze, in ihrer vielleicht ein wenig emphatischen Sprache, wirklich übertrieben? Als Beispiel für die quasi religiöse Autorität der Wissenschaft sei nur das (leider nicht: berühmte) Milgram-Experiment angeführt.⁵ Denn inwiefern dient dem Menschen und inwiefern hat mit Wahrheit zu tun (die stets „konkret“ sein muß, um Wahrheit zu sein), was er „unter perfidem Mißbrauch des Vertrauens in die Wissenschaft, aus dem allein Wissenschaft gesellschaftlichen Bestand hat, herausbrachte mit seinem berühmten Experiment, daß brave Bürger brave Bestien werden können“?⁶

⁴ F. WAGNER, Die Wissenschaft und die gefährdete Welt. Eine Wissenschaftssoziologie der Atomphysik, München (Beck) 1964, 56f.

⁵ ST. MILGRAM, Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität, Reinbek b. Hamburg (Rowohlt) 1974.

⁶ K. SCHWARZWÄLLER, Die Wissenschaft von der Torheit. Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft, Stuttgart/Berlin (Kreuz) 1976, 113f.

Klaus Schwarzwaller fährt hierzu fort: „Wahrheit ist nie neutral; sollen Menschen in und mit der Wahrheit leben können, so muß sie menschlich sein, oder das Leben würde unwahrhaftig und ein Zusammenleben unmöglich. Eben darum ist nicht alles, was stimmt, auch wahr; wahr ist es nur, wenn es eingesetzt wird für den Menschen - dann kann eine banale Richtigkeit unvermittelt zur brisanten Wahrheit werden...“ (114).

Dabei hat dieses menschenverachterische Experiment nicht einmal etwas Neues erbracht.⁷ Denn wer - außer „harmlosen“ Rousseauanern - wüsste nicht, dass auch der Durchschnittsmensch zur Bestie werden kann? Neu ist eigentlich nur, wie gesagt, die Erkenntnis, dass nunmehr im Namen der Wissenschaft Dinge gefordert werden können, die früher nur die Religion verlangen konnte. Dennoch, nachdem man den Versuch erst in Deutschland nachgespielt hat, ist er dann in Amman sogar an Kindern „verifiziert“ worden.

In den Presseberichten darüber, die mir zu Gesicht gekommen sind, habe ich Betroffenheit über die Gehorsamsbereitschaft und Beeinflussbarkeit des Menschen gefunden, an keiner Stelle Betroffenheit über die Psychologen oder die Frage danach, inwiefern sie vorbedacht hätten, wie dergleichen sich auf die Kinder auswirken mag.⁸

Im Rückblick auf die unmenschliche Wissenschaft des Nationalsozialismus hat Eugen Rosenstock-Huussy geschrieben: „Menschen werden nicht mehr erschaffen. Lebewesen werden wie Kaninchen produziert und wie Ochsen sterilisiert, wie Ratten vermehren sie sich und wie Ungeziefer werden sie vertilgt. Der Mensch ist zu einem Teil der Welt geworden, zu Menschen im Plural. Darum ist der Mensch im Konzentrationslager als Lebensmittel und Material behandelt worden. Er war ein Stück Welt, seinen Peinigern ausgeliefert, damit diese ihrer Macht über die Welt an

⁷ Das ist immerhin bei den Masters der Fall, die "im Labor Menschenmannchen und -weibchen einander bespringen oder ihre Genitalien wissenschaftstrachtig in Gebrauch nehmen [lassen]" (SCHWARZWÄLLER 47).

⁸ Bezüglich gerade der Experimente mit Kindern sei nochmals SCHWARZWÄLLER zitiert (52): "Ein Göttinger Journalist hat hier das Entscheidende präzis zum Ausdruck gebracht. Einen Bericht über das in Göttingen begonnene Projekt einer Integrierten Gesamtschule uberschrrieb er (Göttinger Tageblatt vom 11. Nov. 1975: 'Wissenschaftliche Begleitung steht voll in der Praxis'. Der Untertitel lautet: 'Konzept für die Integrierte Gesamtschule wird jetzt in der Realität des Unterrichts überprüft.' Genau darum geht es: Zunächst wird ein Konzept erstellt - wissenschaftlich natürlich - und sodann wird dieses Konzept in der Praxis durchgeprüft. Diese Gegebenheiten, an denen man das Konzept erprobt, sind in diesem Fall zwar Menschen, Kinder sogar - doch niemand denkt sich etwas dabei. Wenn die Medizin ebenso vorgehe, würde man nach dem Staatsanwalt rufen. Doch im sogenannten Bildungsbereich ist es selbstverständlich, daß man Pläne ausheckt und dann probiert, wie die Kinder das wohl durchhalten - Kinder gibt es ja immer. Und wenn etwas sich nach einiger Zeit als fehlerhaft erweist, nun, dann korrigiert man entsprechend 'Theorie und Praxis', die solchermaen in der Tat miteinander verbunden sind. Dergleichen Menschenversuche großen Stils sind bereits so selbstverständlich, daß die Presse sie feiern kann."

ihm inne werden konnten.⁹

Doch ist diese Sicht nicht mit dem Dritten Reich verschwunden. 1962 erklärt auf dem Londoner Ciba-Symposion über den Menschen und seine Zukunft Alan S. Parkes in seinem Beitrag über das Geschlechterverhältnis in Bevölkerungsgruppen, das Verhältnis von 1 : 1 sei eine Art biologischer Anachronismus, eine Verschwendung männlicher biologischer Masse; „man könnte sagen, daß es allein hier in England etwa eine Million Tonnen überflüssiger Männer gibt.“¹⁰

Hier kommt in der Tat, wie Rosenstock-Huessy es anspricht, die theologische Dimension ins Spiel: „Nachdem wir Natur wurden und Gott aus dem Lebenshorizont ausblendeten, ist da keine Macht mehr, die Kompetenz und Legitimität hätte, uns unter Naturschutz zu stellen und voreinander zu bewahren.“ (Schwarzwäller 47).

Genug der Zitate. Es dürfte deutlich geworden sein, inwiefern einerseits Wissenschaft selbst nicht als Korrekturinstanz ihrer eigenen möglichen Unmenschlichkeit gelten kann. Und es dürfte des weiteren ein Stück weit einsichtig sein, dass man unsere These nicht im Gegensatz zu einem Dienst am Menschen sehen muss. Tatsächlich soll „Dienst an der Wahrheit“ hier als spezifische Weiterbestimmung des Dienstes am Menschen aufgefasst werden. Unter den verschiedenen Berufen, die der Menschen dienen, dienen Akademiker und Akademikerin ihm in der Weise, dass sie der Wahrheit dienen. Wir müssen nun entfalten, was damit gemeint sei. - In einem letzten Schritt soll dann gefragt werden, ob der Wahrheitsdienst nur und ausschließlich als eine Spezifikation des Menschendienstes aufzufassen sei.

Begriffsklärungen

Richtigkeit sei jetzt nicht auf logisch-syntaktische Stimmigkeit eingeschränkt, sondern schließe die semantische Bezugsdimension von Bezeichnung und Bezeichnetem, Satz und Satzverhalt ein. – Nicht eingeschlossen sind aber die pragmatische Beziehung von Sprecher und Angesprochenem und jenes entscheidende Moment der menschlichen Sprechsituation, das ich mit Reinhard Lauth die Erfahrung doxischen Anspruchs nennen möchte (dazu gleich). Sie charakterisieren die *Wahrheit*.

Auf die *pragmatische* Dimension zielte der obige Hinweis auf die „Konkretheit“ der Wahrheit. Er geht auf Hegel zurück, ja eigentlich auf das Neue Testament.¹¹ - In diesem Verständnis wäre eine „Wahrheit“, die man jemandem „an den Kopf würfe“,

⁹ Soziologie. Bd 2: Die Vollzahl der Zeiten, Stuttgart (Kohlhammer) 1958, 712, 711, zitiert nach SCHWARZWÄLLER 47.

¹⁰ Das umstrittene Experiment: Der Mensch, München (Desch) 1966, 126. Dazu (14) das Unverständnis W. Wiesers für solch "emotionellen Widerstand" - gegenüber "echter Kritik" durch den Hinweis, dass "eine Nivellierung des Befruchtungspotentials nur auf Kosten der genetischen Variabilität" zu haben wäre.

¹¹ G. W. F. HEGEL, z.B. WW (Jub.Ausg. GLOCKNER) 19, 99; Eph 4,15: *aletheúontes en agápe*.

statt einer Wahrheit nur mehr eine Richtigkeit. Und die irreführende Auskunft an einen Gestapo-Mann über den Aufenthaltsort eines Juden wäre nicht unwahr(haftig), sondern nur falsch im Sinn von unrichtig und unzutreffend.¹²

Um zu verdeutlichen, was mit der *doxischen* Dimension des Wahrheitsverhältnisses gemeint sei, haben wir zugleich den Begriff der *Verantwortung* ins Spiel zu bringen. Es stellt sich nämlich die Frage, warum man wahr(haftig)e Aussagen machen solle, bzw. vor wem die zu bedenkende Verantwortung bestehe.

Die Besinnung auf eine sachlich geführte Prinzipien-, etwa: Grundwerte-Diskussion (ob tatsächlich erlebt oder als zu forderndes Ideal „ideiert“) lässt erkennen, dass die Wortbeiträge hierzu, wenn sie ernstlich Gehör finden sollen, nicht aus irgendwelchen anderen Interessen, weder aus privaten noch aus allgemeineren, hervorgehen dürfen, sondern nur aus dem Willen zur Wahrheit. Das Wahrheitsinteresse aber versteht sich selbst in einem solchen Gespräch weder als beliebig noch als (etwa sozio-biologisch) erzwungen; sondern es wird tätig aus Pflicht.

Ließe man die Wortmeldung zu: „Ob wahr oder unwahr, es dient jedenfalls uns bzw. der Menschheit (d.h. irgendeiner behaupteten Majorität)“, dann besagte dies das Ende jeder prinzipiellen Diskussion und ließe folgerichtig an die Stelle des Disputes Kampfmaßnahmen treten. Denn zwar könnte man darüber streiten, ob das vorgeschlagene Reden und Tun wirklich uns bzw. der „Menschheit“ nütze. Aber erstens wäre, wie gesagt, diese Menschheit faktisch höchstens eine Majorität (Was wollte man also der Minderheit sagen, und bestünde sie nur aus einem einzigen Menschen? - Dies die Grenze jedes Sozial-Utilitarismus, der sich, statt als sekundäre Handlungsregel, als prinzipielle Begründung anbieten möchte.) Zweitens bliebe dieser Streit seinerseits nur so lange sachlich, als es zumindest jetzt (und sei's im Dienst der Subjekte) um „Objektivität“ ginge.

Die Sachlichkeit einer solchen Zweckmäßigkeit-Debatte steht freilich im Dienste anderer Interessen. Sie ist darum nur bedingt, hypothetisch gefordert: Wenn es sich mit Lebenslügen besser lebte - warum nicht?

Die Diskussion indes, die sich an diese letzte Frage anschlüsse, wäre nicht mehr im selben Maß relativierbar. Hier steht dann jeder Beitrag unter der *kategori-*

¹² Mit guten Gründen lässt sich sogar in der semantischen Dimension als solcher, also schon innerhalb des bloßen Objekt-Bezugs, zwischen Wahrheit und Richtigkeit unterscheiden: "Das Richtige stellt an dem, was vorliegt, jedesmal irgend etwas Zutreffendes fest. Die Feststellung braucht jedoch, um richtig zu sein, das Vorliegende keineswegs in seinem Wesen zu enthüllen. Nur dort, wo solches Enthüllen geschieht, ereignet sich das Wahre." M. HEIDEGGER, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen (Neske) 1954, 15 (Die Frage nach der Technik). H. Staudinger und W. Behler nennen Sätze wie "Der Mensch ist eine instabile Fett-Eiweiß-Verbindung" als Beispiel dafür, dass richtige Aussagen das Wesentliche eher verdunkeln als erhellen können, und machen an einem Pressebeispiel klar, dass Richtigkeit nicht einmal mit Teilwahrheit gleichgesetzt werden kann, liegt doch die Wahrheit des Menschseins auch nicht etwa in einer Summierung solcher Richtigkeiten. H. STAUDINGER / W. BEHLER, Chance und Risiko der Gegenwart. Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt, Paderborn /Schöningh) 1976, 240ff.

schen Forderung, der Wahrheit zu entsprechen, „zu sagen, das Seiende sei, da Nichtseiende sei nicht“.¹³ - Sogar der Lügner wird wenigstens vorgeben müssen, er füge sich diesem Geheiß - nicht bloß trivialer Weise, damit man ihm glaube, sondern um überhaupt als freier Gesprächspartner zugelassen zu werden.

Jede Wortmeldung nämlich muss nochmals antworten können auf die Frage, warum sie geschehe. Der Hinweis auf die etwa darin angesprochenen Fakten reicht bei Grundsatz-Gesprächen nicht zu, da hier kaum Fakten, sondern eben deren Interpretationen strittig sind. Wer aber für diese letztlich nur ein treibendes Interesse als Begründung anbieten könnte, hätte damit seine Gesprächsunfähigkeit und, tiefer, seine völlige Unfreiheit dargetan. Wer, derart getrieben, gar nicht anders reden kann, als er redet, ist nur mehr psychologisch und/oder für taktische Überlegungen interessant, also als Objekt; als Partner ist er nicht mehr dabei. Immanuel Kant hat diesen Sachverhalt auf die klare Formel gebracht: „Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei.“¹⁴

In der Tat, wen kein Sollen bestimmt (so dass er zwar anders könnte, aber nicht darf), den bestimmt zwingendes Müssen. Und wer hier widerspräche, bestätigte diese These noch einmal. Denn will er mit seinem Einspruch ernst genommen werden, muss er ihn, statt biotisch, sozial oder psychisch genötigt, aus *Wahrheitspflicht* vorbringen.¹⁵

Was Kant nun „sittlich“ nennt, das soll hier „doxisch“ heißen.¹⁶ „Sittlich“ („unsittlich“), erst recht „moralisch“ („unmoralisch“) sind nämlich im üblichen Sprachgebrauch so eingeeignet worden, dass sich zumindest hindernde Begleitvorstellungen kaum ausschließen lassen. Zwar ist auch der Terminus „doxisch“ weder neu noch ohne Klärung eindeutig bestimmt. Bei Edmund Husserl bezeichnet er die schlichte Seins-Annahme sinnlicher Erfahrung, auf die sich die höheren theoretischen Akte sowie Werten und Wollen erst aufbauen.¹⁷ Aber das griechische Wort „doxa“ heißt nicht nur Annahme, Meinung (im Gegensatz zum begründeten Wissen der „epistémé“) sondern auch Willensmeinung, Beschluss. Und um das Moment der *Gewilltheit* zur Wahrheit geht es uns ja.

Zudem ist „doxa“ die klassische Übersetzung von „kabod“, dem hebräischen Wort für die „Herrlichkeit“ Jahwes. Und nicht bloß die biblische Tradition, auch die Philosophie hat seit je die Unbedingtheit erfahrenen Wahrheitsanspruchs im Bild

¹³ ARISTOTELES, Metaphysik IV, 7.

¹⁴ Grundlegung... III. Sämtl. Werke in sechs Bdn. (W. WEISCHEDL), Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1956, IV 82.

¹⁵ Vgl. J. SPLETT, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt/M. (Knecht) 1981, Kap. 1 (Gerufene Freiheit: Anspruch der Wahrheit); Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropologie, Frankfurt/M. (Knecht) 1986, Kap. 1 (Wahrheits-Anspruch).

¹⁶ R. LAUTH, Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München (Pustet) 1967, 53f.

¹⁷ Z.B. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (L. LANDGREBE), Hamburg (Classen) 1948, 12, bes. 53.

des Lichtes gefasst, um außer der Helle der Einsicht zugleich das Selbstgerechtfertigtsein dieses Anspruchs, seine Hoheit und Sieghaftigkeit - nicht aus Stärke, sondern aus Recht - zu bezeugen.

Auf eine Grenze dieser Bildrede vom Licht sollte vielleicht noch eigens hingewiesen werden: dass sie dem optischen Felde entstammt und so der Gefahr unterliegt, in Richtung auf rein objektive Theorie missverstanden zu werden. Darum hat unsere Erläuterung zuvor dieses optische Bild durch die Rede vom Anspruch ergänzt.

Die Wahrheitsdimensionen sind eben nicht gleicher Natur. Die Weise, wie jemandem die Geltung eines Lebens- und Handlungsprinzips „aufgeht“ und „einleuchtet“, unterscheidet sich wesentlich nicht nur von empirischer Faktensicherung, sondern auch von der Evidenz einer plausiblen Erklärung oder einer einsichtigen Theorie.

Den Wahrheitsanspruch vernimmt nur, wer - zumindest grundsätzlich - ihn zu hören gewillt ist. Ein Gewissen hat nur, wer sich ein Gewissen daraus macht, es zu haben. Oder besser struktural statt faktisch formuliert (nicht zuletzt aus der Überzeugung, dass es jedem Menschen zukommt und ihn fundamentaler definiert als bloße Rationalität): Gewissen hat man nicht anders - und nur in dem Maße - als so, dass man sich ein Gewissen daraus macht, es zu haben. Und gewissenhaft soll man nicht deshalb sein, damit das Miteinanderleben funktioniere; sondern umgekehrt ist (Mit-)Menschlichkeit das Gebot des Gewissens.

In der Tradition zielt auf diese Grund-Stellungnahme das Reden von *synderesis/synteresis* als „Prinzipiengewissen“ im Unterschied zur *conscientia* als dem konkreten Handlungsgewissen. R. Lauth hat für solche Gewissens-Einsicht in Ergänzung zum theoretischen Evidenz-Begriff einen eigenen Terminus vorgeschlagen: „Sazienz“ (von *sacire*, ergreifen). Sie ist ebenso wie die bloß-theoretische Evidenz Offenbarung der Wahrheit, aber in einem besonderen Felde. Die rechte doxische Setzung kann nur vollziehen, anders gesagt: saziert kann nur werten, wer selbst sittlich will (a. a. O. 35). Ergreifen kann hier einzig der Ergriffene, und ergriffen wird man hier nur, wenn man sich ergreifen lässt.¹⁸

Das Verhältnis zur Wahrheit ist ein Freiheitsverhältnis. Und es differenziert sich je nach der thematischen Dimension des Bezugs. Lässt sich der Wahrheitswille im Ganzen als Entschiedenheit dazu beschreiben, der Wirklichkeit zu entsprechen, dann entspricht den Objekten (in der semantischen Relation) Objektivität; anders schon (in der pragmatischen Relation) das den Mit-Subjekten Geschuldete. – „Subjektivität“ kann man das hier angemessene Verhalten leider nicht nennen, weil dieses Wort aus der einseitig objektiven Perspektive heraus die Bedeutung von „Unsachlichkeit“ erhalten hat, und dem Wort „unsachlich“ ist es nicht besser ergangen (sogar „persönlich werden“ darf man nicht). Greifen wir also auf die Kantische „Ach-

¹⁸ Siehe J. SPLETT, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln (Patrist. Zentrum Koinonia - Oriens, Edition Cardo), Einführung (Sich ergreifen lassen) sowie Kap. 1 (Menschsein als Antwort) u. 2 (Gottese Erfahrung im Gewissen).

tung“ zurück, um nicht gleich „Liebe“ zu sagen - obwohl letztlich diese gemeint ist. Dem unbedingten Wahrheitsanspruch gegenüber und seinem „Woher“ – „höher als mein Höchstes und innerer als das Intimste in mir“ hat ihn Augustinus genannt (Con. III 6, 11) - wäre „Objektivität“ vollends unangemessen. Ihm entspricht Gewissenhaftigkeit, lateinisch: *Religio*.¹⁹

Nicht mehr gezeigt und begründet werden soll jetzt, dass diesem Göttlichen „Antlitz“ und „Ansprechbarkeit“ eignen müssen, wenn es (also Er) das Gegenüber von Verantwortung sein können soll: dass eine „Sachlogik“ hier so wenig zureicht wie ein „Reich der Werte“. Zu erinnern ist aber, dass „Verantwortung“ nicht, wie üblich geworden, absolut gedacht werden sollte, sondern in dreistelliger Relation steht: ich habe jemandem im Blick auf etwas oder jemanden zu antworten.²⁰

Bleibt noch „intellektuell“ zu klären. Ohne jetzt einen Disput über die „Intellektuellen“ zu eröffnen,²¹ sollen hier *Akademikerinnen und Akademiker* gemeint sein. - Zu denen heißt es im Großen Meyer, damit seien ursprünglich die Mitglieder der von Platon und seinen Nachfolgern geleiteten Akademie, später auch Philosophen aus dieser Tradition gemeint. Sodann bezeichnet das Wort „Personen, die eine abgeschlossene Ausbildung an einer Hochschule oder Universität erhalten haben“. Über die nationalen Unterschiede hinweg gehört „zu den gemeinsamen Merkmalen die lange Ausbildung und der damit verbundene späte Berufseintritt“.

Inhaltlich normativ hat Josef Pieper das Akademische von der Philosophie her bestimmt.²² Das verlangt nicht den Besuch von philosophischen Vorlesungen neben dem Fachstudium (31), doch dass das jeweilige Fach „auf philosophische Weise“

¹⁹ Unter Religiosität, hat Schelling in seiner Freiheits-Schrift erklärt, verstehe er nicht, "was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtigendes Ahnden, oder Fühler wollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird, weit entfernt, daß er selbst unklar sein sollte, und in wem diese Erkenntnis ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig sein oder feiern... Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntnis in seinem Tun widerspreche." Gewissenhaft im höchsten Sinne, religiös heißt jener, der schon jenseits freier Wahl gar nicht mehr anders könne als das Rechte tun. Das aber wäre die Vollendung der Freiheit und die Reife des Menschseins "als der schöne freie Mut des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet", aus der "Zuversicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausschließt." S.W. VII (1860) 392~394.

²⁰ Siehe Anm. 18 und: Verantwortung - religionsphilosophisch gesehen, in: Friedrich-Jahresheft X (1992) 61-63.

²¹ Schon gar nicht über die "Definition": Menschen, die charakterlich ihrer Sprach- und Verstandes-Begabung nicht gewachsen seien. - Siehe im übrigen etwa: M. R. LEPSIUS. Kritik als Beruf. Zur Soziologie der Intellektuellen, in: Kölner Zeitschr. f. Soziologie u. Soz.psychologie 16 (1964) 75-91; G. SCHIWY, Intellektuelle und Demokratie heute. Plädoyer für beide, Würzburg (Echter) 1966; H. SCHELSKY, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterschaft der Intellektuellen (1975), München (dtv) 1977, etwa 131-181.

²² Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute, München (Kösel) 1964.

betrieben wird, also nicht ohne den „Blick, der auf jene Tiefe der Dinge gerichtet ist, in welcher sie nicht mehr diese so und so bestimmten und demnach zu dem oder jenem brauchbaren Dinge sind, sondern Gestalten des Erstaunlichsten, das sich denken läßt: nämlich des Seins“ (27), will sagen: staunend „angesichts des Geheimnisses, das darin liegt, daß etwas 'ist'“ (28).

Solch zweck-freier Offenheit (der „akademischen Freiheit“) widersprechen „blo- ße Vielwisserei, abgetrennte Fachwissenschaftlichkeit, unverbindliches Literatentum und gehaltloser Formalismus“ (50), vor allem aber „jene überheblich-süffisant sich verschließende Unbelehrbarkeit, die in vielerlei Gestalt hervortreten mag zum Bei- spiel in Gestalt einer sich als 'Objektivität' ausgebenden Gleichgültigkeit gegen die Realität des Verehrungswürdigen; oder auch, schärfer und aggressiver, in der prin- zipiell denunziatorischen Haltung des bloßen Entlarvenwollens“ (51f).

Um es nochmals positiv auszudrücken, und zugleich im Rückbezug auf die erst- genannte formale Bestimmung: Akademiker(in) ist, wen die „hohe Schule“ gebildet und in ihren Prüfungen bestätigt hat. Der Anspruch einer Schule aber auf den „ho- hen“ Namen verpflichtet zur „Konfrontierung mit dem Ganzen der Wirklichkeit“ (97), „daß nur ja nicht ein einziger 'denkbarer Aspekt' unterschlagen, vernachlässigt, zu- gedeckt werde“ (110), im unabschließbaren Bemühen, bezüglich des Ganzen wie jedes einzelnen, „to conceive a complete fact“ (Alfred North Whitehead - 95).

Wie indes steht es um den Sinn eines solchen Bemühens?

Wahrheitsdienst im Dienst des Menschen

Lähmende Reflexion?

Wirklichkeit ist Wirken, Tätigkeit, und Dienst am Leben fordert Handeln. Der Handelnde aber „ist immer gewissenlos“. ²³ Das heißt, er ist mit Weg und Mittel be- schäftigt, nicht mit Ziel und Zweck Die sind ihm vorgegeben - und mit ihnen in der Regel auch schon ein „Rahmen“ für Mittel und Wege, also bestimmte Methoden des Vorgehens und der Problembewältigung. - Lebensführung in allen Bereichen ist ei- ne Kunst (*techné*), und Kunst ist überlieferte Praxis Sie wird nicht doziert, ²⁴ sondern vorgemacht und durch Nach- und Mittun erlernt.

Gelernt wird freilich nicht nur das jeweils konkrete Einzeltun, sondern zugleich damit dessen Regel. Beides indes muß nicht stets selbstverständlich sein (sonst wäre es „keine Kunst“). Darum fragen Anfänger ständig - wie die Anfänger par ex-

²³ "Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrach- tende." J. W. v. GOETHE, Maximen und Reflexionen, Hamburger Ausgabe, (9. Aufl.) München (Beck) 1981, 12, 399.

²⁴ Das tun, nach einem hübschen Wort G. B. Shaws, nur jene, die sie nicht beherrschen: "Wer fähig ist, schafft, wer unfähig ist, lehrt." Aphorismen für Umstürzler (Anhang 2 zu "Mensch und Übermensch"), in: Vorreden zu den Stücken. 2 Bde., Zürich (Arte- mis/Suhrkamp) 1947, I 235.

cellence, die Kinder -: Warum? Und diese Frage beschränkt sich nicht auf den konkreten Einzelbezug; weil noch in etwa „von außen“ her kommend, stellt sie vielmehr die Methoden als solche und das Vorgehen als ganzes „in Frage“. Warum und wozu überhaupt dies oder jenes? Warum „eigentlich“ so und nicht anders? oder auch (um noch weitere Muster des perhorreszierten „Jargons der Eigentlichkeit“ anzuführen, die durchaus hier ihren „Sitz im Leben“ haben): Worum geht es hierbei eigentlich, „letztlich“, „im Grunde“? Das heißt: Wie, als was ist das Tun zu verstehen, was ist es „in seinem Wesen“?

Nun zeigen derartige Fragen in der Tat eine gewisse Lebensfremdheit. Um mit der Was-Frage zu beginnen: Kunst ist keine Theorie, und das Wissen der Meister besteht nicht in Definitionen. Darum gehört es sich nicht, wenn Sokrates einen verdienten General nach dem „Wesen“ der Tapferkeit fragt (Laches) oder einen Priester nach dem Wesen der Religion (Eutyphron), was nur auf beider Beschämung hinauslaufen kann. Lebens-Wahrheit liegt nicht im Begriff und wird nicht durch theoretische Untersuchung gefunden.

Man muss nicht so weit gehen wie Reinhard Lauth, der 1961 auf den Salzburger Hochschulwochen „das Zerstörende der Art und Weise, wie Sokrates Wissenschaft betrieb“, als den Beginn unserer heutigen allgemeinen Ideologisierung dargestellt hat.²⁵ Jedenfalls aber lässt sich die Rede vom „zersetzenden Intellekt(uellen)“ nicht einfach als Immunreaktion der Denkfaulheit abtun.

Noch deutlicher wird das bei der Frage „Warum?“ Traditionen leben nämlich nicht bloß in dem Sinne fraglos, dass ein ständiges „Dazwischenfragen“ den Lebens- und Handlungsablauf stören, unter Umständen blockieren würde. Entscheidend ist vielmehr, dass es auf bestimmte Warum-Fragen keine „rationale“ Antwort gibt.

Hermann Lübbe hat diesen Sachverhalt unter dem Titel erörtert: Was heißt: „Das kann man nur historisch erklären“?²⁶ - Dass beispielsweise Wasser bei uns Wasser heißt statt water, vodá (vódka), agua oder anders; dass wir am siebten Tage „ruhen“; Tischmanieren, Umgangsformen... all das lässt sich, letztlich, nur historisch erklären, weil es „weder handlungsrational noch systemfunktional erklärt werden kann, und auch aus kausalen oder statistischen Ereignisfolge-Regeln nicht ableitbar ist. Die historische Erklärung in dieser Charakteristik erklärt weder durch Rekurs auf Sinn, noch erklärt sie nomologisch. Sie erklärt, was sie erklärt, durch Erzählen einer Geschichte“ (544).

Damit soll nicht gesagt sein, dass Traditionen sich einfachhin der Sinnfrage entziehen. Ihre Regelungen müssen sinnvoll sein; aber die *Bevorzugung* einer sinnvollen Regel vor einer anderen (Rechts- vor Linksverkehr, „Wasser“ vor „water“) ist ih-

²⁵ Zur Idee der Transzendentalphilosophie. München/Salzburg (Pustet) 1963, Kap. V, 154f. Anders, gerade zum Eutyphron, R. Guardini, Der Tod des Sokrates, Hamburg (Rowohlt) 1965 u. ö.

²⁶ In: Geschichte - Ereignis und Erzählung (Poetik und Hermeneutik V - Hg. R. KOSELLEK / W. D. STEMPERL), München (Fink) 1973, 542-554.

rerseits wirklich nur „historisch zu erklären“.

Und dieses Vorzugsmoment reicht bis in Vorgänge des „Herstellens und Machens“ hinein, die an sich „nicht erzählt werden können“ (545). So bleibt auch angesichts von rationalen Methoden die Frage möglich: Warum gerade so und nicht auf (irgendeine oder eine bestimmte) andere ebenso sinnvolle Weise?²⁷

Wir müssen darum noch hinter Lübbes geschichtsphilosophische Absicht zurückgehen. Er stellt auf das unableitbare *Zusammentreffen* von Willensstellungen ab: „Daß einer tut, was er will, kommt zwar in Geschichten überall vor, aber es macht die Geschichte als Geschichte nicht aus“ (ebd.). - Mir geht es jetzt darum, dass auch das ungebrochene „Resultat eines Willens“ der Warum-Frage nicht voll zugänglich ist; denn letztlich bleibt auf die Frage nach dem Warum einer Freiheitsentscheidung - durch alle Motiv-Ketten und Erläuterungen hindurch - nur die Antwort: Ich wollte es so (ich wollte jenes bestimmte Motiv als bestimmend).

Würde angesichts dessen die Warum-Frage nicht bloß darüber Rechenschaft fordern, ob ein bestimmtes Handeln sinnvoll und begründet sei, sondern verlangte sie obendrein eine rationale Begründung dafür, dass man eher so statt (ganz) anders vorgehe; wollte sie gar die Erlaubtheit des Handelns und seine Zumutbarkeit als Lernziel von einer Beantwortung dieser Frage abhängig machen: dann würden Handeln, Kultur, Tradition unmöglich. (Da ich weder „Wasser“ dem „water“ vorziehen könnte noch umgekehrt, hätte Sprachlosigkeit einzutreten.) Und aufs Prinzipielle gesehen: dieses Verlangen bedeutet als solches Leugnung der Freiheit. Es hat damit die Grundvoraussetzung von (Mit-)Menschlichkeit aufgehoben, um die es uns geht.

Es dürfte deutlich geworden sein, wie die gängige Klage von Intellektuellen über die allgemeine Feindschaft gegen den Geist selber dessen bedarf, worum es ihnen immer zu tun ist: der Differenzierung.

Gewissenhaftigkeit

Das ist nun auch unsere Pflicht. Denn unbestreitbar hängt andererseits die Menschlichkeit eines Handelns nicht weniger daran, dass es sehr wohl sich vor der Warum-Frage muss verantworten können. Mag der Handelnde auch gewissenlos sein; wenn die Frage ihn zum „Betrachtenden“ macht, muss sich zeigen, dass er „Gewissen hat“ (und dass er es darum – „unthematisch“ - auch schon als Handelnder hatte).

„Dienst an der Wahrheit“, das ist solches Fragen über den Mittelgebrauch als solchen hinaus nach dem Zweck. Muße, Abstandnehmen- und Vergleichen-können, die verlängerte Kindlichkeit eines Sinns für die Unselbstverständlichkeit (die „Kontin-

²⁷ Lübbe weist übrigens darauf hin, dass derart unerklärbar Hinzunehmendes so sehr zur menschlichen Erfahrung gehört, dass umgekehrt "ungebrochene Rationalität ausgedehnter Handlungszusammenhänge ihrerseits das Bedürfnis nach einer Erklärung ihrer Möglichkeit provoziert" (545).

genz“) der natürlichen und insbesondere der kulturellen Wirklichkeit... mit einem Wort: das Vorrecht akademischer Freiheit steht im Dienst dieser Frage.

Und da wir nicht vom „reinen“ Intellektuellen, dem Kritiker (Anm. 21), handeln, sondern vom Akademiker im allgemeinen, also dem in der Gesellschaft eingebunden selber tätigen Menschen, wird diese Frage sich nicht vordringlich als Anfrage an andere stellen, sondern vor allem als Selbstfrage und Selbstkritik der Gebildeten.

Es geht um die immer neue erforderte Orientierung im doppelten Sinne des Wortes: einmal als Bilanz und Ortsbestimmung - man orientiert sich, indem man zu klären versucht, „wo man steht“ (bzw. „wo wir stehen“);²⁸ sodann als Richtungs-Suche in der Frage, wie, wohin es weitergehen solle - unter Umständen gegen „aktuell“ modische „Trends“, in der Regel unter begründeter Parteinahme im Gegen-einander der „Strömungen“.

Aber das eine wie das andere geschieht bei den Menschen, die wir im Auge haben, nicht „hauptberuflich“, sondern gewissermaßen nebenbei, eher privat, implizit. - Die Hamburger Ausgabe hat zu der zitierten Goethe-Maxime drei weitere gestellt (ebd.), die sie gleichsam situieren: 1. „Es ist nichts schrecklicher als eine tätige Unwissenheit.“ Dagegen steht der Auftrag zur Orientierung. 2. „Es ist nichts trauriger anzusehen als das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt.“ Das ist die Gefahr einer „Kritik als Beruf“ intellektualistischer Ideologie mit ihrer Aufgipfelung im „akademischen“ Terror. Und auch dagegen hat der gebotene Dienst an der Wahrheit zu stehen.²⁹

Damit ist nicht etwa resignierende Anpassung an die sogenannten Realitäten, der mehr oder minder zynische Abschied von Idealvorstellungen des „metaphysischen Jünglingsalters“ gemeint, sondern im Gegenteil Wahrheits- als Wirklichkeitswille. (Darum wird der Terror nicht zuletzt durch jene Indifferenz mitverschuldet, die sich schon im Studium jeden Blick über das unmittelbar fachlich Geforderte hinaus erspart.)

Gleichzeitig *möglich* ist ja immer zwar nicht in sich Widersprüchliches, doch, was sich gegenseitig ausschließt. Verwirklichung besagt also Entscheidung, Ausschluss, Reduktion auf eine der sich anbietenden Möglichkeiten. „Die denkende Vernunft ist als Wille dies, sich zur *Endlichkeit* zu entschließen...“³⁰

Wer demgegenüber auf der Forderung des „alles oder nichts“ bestünde, hätte sich vor dem Verdacht zu rechtfertigen, er wolle im Grunde nichts³¹ - „in der Angst,

²⁸ "Position muß nautisch verstanden werden. Position ist nautisch der für Kursveränderungen und in Seenotfällen bedeutsame, vorübergehend eingenommene Ort eines Beweglichen, das schwimmt." O. MARQUARD, Skeptische Methode im Blick auf Kant, Freiburg /München (Alber) 1958, 54.

²⁹ Das 3. Goethe-Wort lautet: "Es ist nichts furchtbarer anzuschauen als grenzenlose Tätigkeit ohne Fundament. Glücklich diejenigen, die im Praktischen gegründet sind und sich zu gründen wissen! Hierzu bedarf's aber einer ganz eignen Doppelgabe."

³⁰ G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), 13 Anm.

³¹ Ebd., 216 Anm.: "An ein Gesetzbuch die Vollendung zu fordern, daß es ein absolut fertiges, keiner weiteren Fortbestimmung fähiges sein solle, - eine Forderung, welche vor-

die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken“, wie Hegel von der „schönen Seele“ schreibt (nicht erst als anerkannter Staatsphilosoph in Berlin, sondern bereits in Jena).³²

Die Situation des Akademikers ist also, etwas pathetisch gesagt (ehe wir dieses Pathos reflexiv unterlaufen), eine ausgesprochene Grenzexistenz. Will man sie, wie in der Selbstrechtfertigung von Positionen üblich, als Mitte bestimmen, dann eben nicht als mehr oder minder naiven Autozentrismus. Die fraglose Selbstverständlichkeit gelebter Tradition hat er ja verloren; er weiß nicht bloß abstrakt von einem Außerhalb seines Fachs und seiner Disziplin, sondern hat diese Grenze, in „Exkursen“ eines „Studium generale“ welcher Art auch immer, überschreitend erfahren. (Dabei ist hier - im Sinn J. Piepers - weniger an gesonderte Lehrveranstaltungen gedacht als an die immer wieder zu leistende „Radikalisierung“ des eigenen Fachs, und zwar innerhalb seiner - durch, mit Hegel gesprochen, „immanentes Hinausgehen“).

Zugleich aber hat er die Grenzen als unabschaffbar erkannt, und dies nicht bloß faktisch, sondern grundsätzlich. Wirklich ist etwas nur als bestimmte Gestalt; Gestalt sagt Kontur und Kontur besagt Grenze. Orientierung ist Feststellung eines Standorts und Selbstvergewisserung eines Standpunkts - in Abhebung und Distanz von anderen Punkten.³³

Dies gilt nicht bloß für die alltägliche Praxis im Privaten, in Gesellschaft und Staat, sondern auch für deren konkrete Reflexion und sogar für die „erste“, prinzipielle Theorie, also für die Philosophie. Eben für sie notiert Hegel, um ihn noch einmal zu zitieren, den schönen Vergleich, dass man es töricht finden würde, wenn „einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben usw. ausschläge, weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, nicht aber Obst seien. In Ansehung der Philosophie aber läßt man es sich zu, die Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophien gebe, und jede nur *eine* Philosophie, nicht *die* Philoso-

nehmlich eine deutsche Krankheit ist, - und aus dem Grunde, weil es nicht so vollendet werden könne, es nicht zu etwas sogenanntem Unvollkommenen, d.h. nicht zur Wirklichkeit kommen zu lassen, beruht beides auf der Mißkennung der Natur endlicher Gegenstände... Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux - ist der Ausdruck des wahrhaften gesunden Menschenverstandes gegen den eitlen rasonnierenden und reflektierenden."

³² "Sein Tun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegensatz sich verliert, und über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend, sich nur als verlornes findet." Phänomenologie des Geistes (H.-F. WESSELS / H. CLAIRMONT), Hamburg (Meiner) 1988, 433.

³³ Jenes mitunter in Diskussionen lancierte (Intellektuellen-?) Bonmot, ein Standpunkt erbege sich daraus, dass man die Weite de Horizonts auf Null reduziere, entlarvt sich bereits auf der Bildebene als verunglückt: Gäbe es einen Horizont ohne - und sei es wandernde - Mittelpunkts-Position? Der weiteste Ausblick bietet sich kaum bei trudelndem Absturz. (Oder anders herum: keinen Standpunkt braucht wohl, wer gut sitzt?) - War es wirklich David Hilberts Antwort auf die Frage nach seinem Ort bzgl. Hitlers (Kursbuch 75 [1984] 143), dann rückt es nochmals in ein eigenes Licht.

phie sei, - als ob nicht auch die Kirschen Obst wären.“³⁴

So lässt der Wahrheitsdienst von Akademikern sich auf die Formel bringen, dass derart gebildete Menschen gegen die Gefahren unbefragten Tradierens und fraglosen Handelns das Gewissen grundsätzlicher Reflexion ins Spiel bringen; dass sie zugleich aber die Kritik der Kritik leisten - ohne sie andererseits durch borniertes Pochen auf die doch „im großen und ganzen“ funktionierende Praxis mundtot zu machen.

Vielleicht füllt sich die Formel dadurch, dass wir im Anschluss an Heinrich Rombach Blaise Pascals Entwurf verantwortlicher Menschlichkeit umreißen.³⁵

"Médiocrité"

Descartes hatte auf den Verlust der mittelalterlich-religiösen Orientierung mit dem Programm einer Universalwissenschaft reagiert, die mit Hilfe des methodischen Zweifels zu unbezweifelbaren Sicherheiten führen sollte. Da aber die Realität nicht unbezweifelbar ist, wurde hier die Sicherheit durch Realitätsverlust erkaufte. Pascal kritisiert demzufolge, Descartes sei nicht genügend kritisch und zweifelnd gewesen; die Wissenschaft leistet wesensgemäß weniger, als Descartes sich erhoffte.

Und hier erscheint, im berühmten Fragment 72 der *Pensées* bzw. (nach Lafuma:) 199,³⁶ wiederum der Begriff der „Mitte“, zu der auch unsere Reflexion uns geführt hat. „Wir treiben (sur un milieu vaste) auf einer weiten Mitte dahin, immer ungewiß und im Fluß, von einem Ende zum anderen gestoßen. Und jeder Grenzpunkt, an dem wir uns festzumachen gedenken, gerät ins Wanken und läßt uns im Stich.“

Gibt es aber keinen Fixpunkt, dann ist die Mitte auch nicht die „goldene“ der „beati possidentes“; wir können nicht einmal mehr hoffen, gar planen, „maîtres et possesseurs“ zu werden, wie Descartes postulierte.³⁷ - Pascal zeigt dies an der Fra-

³⁴ Enzyklopädie... (1830), 13 Anm.

³⁵ H. ROMBACH, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2 Bde. Freiburg/München (Alber) 1965/66, II 99-297. Pascal wird in eigener Übersetzung zitiert nach: *Œuvres compl.*, ed. L. Lafuma, Paris (du Seuil) 1963, in der *Pensée*-Fragmentzählung von L. Brunschvicg.

³⁶ Die klassische Brunschvicg-Anordnung ist durch die Forschung der letzten Jahrzehnte überholt (erst recht andere Aufgliederungen). In der gelben Schulausgabe *Garnier* ist sie jetzt durch die Ausgabe Ph. Selliers abgelöst worden (nach der 2. Kopie der *Pensées*). Über die Edition von L. Lafuma (1. Kopie, handlichst in der Gesamtausgabe *l'Intégrale*, Paris [du Seuil] 1963) hinaus würde ich am liebsten nach der reich kommentierten Ausgabe von M. Le Guern zitieren (2bändige Taschenbuchausg. Paris [Gallimard] 1977, Konkordanzen erschließen Brunschvicg, Lafuma und Tourneu-Anzieu); doch liegt im Deutschen von diesen neueren einzig, freilich ohne Apparat, der Lafuma-Text vor: Gedanken (J.-R. Armogathe, Übers.: U. Kunzmann) Leipzig (Reclam) 1987 (in Klammern: Brunschvicg).

³⁷ Discours de la methode 6, 3 (WW AT VI 62).

ge der „natürlichen Größe“, die es nur im Bezug auf den natürlichen Menschen gibt. Bei wissenschaftlicher Betrachtung verliert sie sich, da alle Maßgaben relativ sind, hinsichtlich der „wirklichen“ Größe also ohne jegliche Relevanz. Und was am Beispiel der Größe gezeigt ist, gilt für alle „Tatsachenaussagen“ der Wissenschaft: Sie sind nicht „realisierbar“, d.h. sie lassen sich nicht ohne Bruch in die Realität unserer Lebenswelt rückübersetzen. Sie als deren vielleicht präzisere Beschreibung zu nehmen, ist ein Missverständnis, das theoretisch in Widersprüche hinein, praktisch zu verhängnisvollen Konsequenzen führt.³⁸

Diese Erkenntnis führt Pascal zu der Dialektik von Dogmatismus und Skeptizismus. Letzterer erkennt, dass Absolut-Aussagen („die ersten Prinzipien“) unausgewiesen bleiben, ersterer aber, dass sie gleichwohl Wahrheiten sind; denn wir leben aus ihnen. „Die einzige Festung der Dogmatisten: daß, wenn man ehrlich und aufrichtig spricht, man nicht an den natürlichen Prinzipien zweifeln kann. - Wogegen die Skeptiker (pyrrhoniens) mit einem Wort die Unsicherheit unserer Herkunft setzen, die die unserer Natur umgreift... So ist der Kampf eröffnet, und jeder muß Partei ergreifen. Denn wer denkt, neutral zu bleiben, ist Skeptiker par excellence“ (Fr 131 [434]).

Die moderne Wissenschaft, in Selbstbeschränkung auf die Phänomene, entgeht in gewisser Weise diesem Dilemma. Skeptizistisch hinsichtlich ihrer Basis und auf der Basis dieses Skeptizismus, ist der Wissenschaftler in je seinem Feld dogmatisch mit seiner Forschungsarbeit beschäftigt. Aber der Mensch, auch der Wissenschaft treibende, *lebt nicht als Wissenschaftler*.

Den Geist solchen Lebens (das im übrigen ebensowenig „vorwissenschaftlich“ genannt werden kann) fasst Pascal mit dem Begriff Feinsinn, „esprit de finesse“ (Fr 512 [1]). - Während den „Geist der Geometrie“ wenige, voll einsichtige Prinzipien bestimmen, zu deren Erkenntnis es freilich einer Umkehr der alltäglichen Blick-Einstellung bedarf, liegen die des Feinsinns vor aller Augen; doch sind es viele, so dass man leicht einen Teil übersieht. Man kann sie auch nicht deduzieren, sondern es kommt darauf an, das Ganze mit einem Blick zu erfassen. Ja, streng genommen, gilt es hier überhaupt weniger zu *sehen* als vielmehr zu „erfühlen“ (*sentir*).

Prinzip meint hier das, wovon der Mensch vor aller konkreten Einzelerfahrung und bewussten Stellungnahme bereits „eingenommen“ ist (Rombach 150): Standort und -punkt also nicht in dem Sinn, dass er erst noch einzunehmen wäre, sondern so, dass der Mensch nur in solcher „Voreingenommenheit“ existiert und von hier aus lebt, sieht und handelt.

Diese Situiertheit des Menschen, seine *Leiblichkeit* als Ermöglichung von Existenz wird bei Pascal also nicht einfachhin als Beschränkung geistigen Offenseins entworfen wie in der Tradition, sondern als ursprüngliche Eröffnung gesehen, die

³⁸ Vgl. W. SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen (Neske) □1974, 1. Teil: Verwissenschaftlichung, über das dialektische Verhältnis von Lebenswelt und wissenschaftlicher Modellwelt, das bewusst zu wahren allein noch Menschlichkeit ermöglicht (Resümee 143f).

auch von der Wissenschaft nicht überschritten, nur präzisiert - und in einem damit verengt - wird. Darum sind Lebensprobleme nicht durch Wissenschaft lösbar, sondern nur durch Lebensentscheide.³⁹ Das verweist auf Lauths Platon-Kritik zurück. Einem uneingeschränkten Begründungspostulat gegenüber ist auf dem zu bestehen, was aus der Sicht solcher Rationalität als „Instinkt“ erscheint.⁴⁰

Instinkt hat hier freilich nichts mit bio-psychischen Getriebenheiten zu tun; er meint die Grundausrichtung und ein ursprüngliches Gespür, den „natürlichen Sinn“ (Fr 131 [434]) des Menschen.⁴¹ Und eben weil es sich nicht um das Verhaltensgeleise eines Naturwesens handelt, ist er nicht einfachhin eine zuverlässige Instanz. Man weiß nämlich nicht, ob man wirklich ihm oder der „Phantasie“ folgt,⁴² d.h. der „Einbildung“, in der die offene Ausrichtung des Menschen sich immer schon konkretisiert hat, mit der Gefahr, dieses vereinseitigende Sich-ein-Bild-Machen mit der natürlichen Ansprechbarkeit (und so das Bild mit der Wirklichkeit) zu verwechseln.

Statt einfach in der „ersten“ leben wir in der „zweiten Natur“ gewohnter Welt- und Menschenbilder (Fr 126 [93]). Und als besondere Schwierigkeit zeigt sich, dass diese Zurichtung von Welt und Selbst nicht einfachhin und immer falsch, dass also die Wahrheit des Menschlichen nicht etwa einfach das Gegenteil dazu ist.⁴³

Das erklärt die eigentümliche Schärfe von Grundsatz-Diskussionen. „Woher kommt es, daß ein Hinkender uns nicht irritiert, wohl aber ein hinkender Geist? Daher, daß der Hinkende weiß, wir gehen richtig, und der hinkende Geist sagt, wir seien die Hinkenden“ (Fr 98 [80]).

Gleichwohl ist der Mensch dieser Situation nicht gänzlich ausgeliefert. Er ist und bleibt ja in allen Spezialisierungen und Ein-Bildungen Mensch.⁴⁴ Ja mehr: auch in seinen konkreten Ansichten (in Grundsatzfragen) hat der Mensch nicht bloß vielleicht und unter Umständen, sondern immer - auch - recht, nur dass er die Grenzen

³⁹ Fr 513 (4): "Die wahre Beredsamkeit spottet der Beredsamkeit [= Rhetorik], die wahre Moral [= Ethos] spottet der Moral [= Ethik]; d.h. die Moral der Entscheidung spottet jener des Geistes, da sie keine Regeln hat. Denn der Entscheidung ist das Gefühl zugeordnet, wie die Wissenschaften zum Geiste gehören. Finesse gehört zur Entscheidung, Geometrie zum Geist." Das Fragment schließt mit dem Fazit: "Sich über die Philosophie lustig machen ist wahrhaft philosophieren."

⁴⁰ Fr 406 (395): "Instinkt, Vernunft. Eine Unfähigkeit zum Beweisen in uns, die kein Dogmatismus überwindet. Eine Idee der Wahrheit in uns, über die kein Skeptizismus obsiegt."

⁴¹ Vgl. M. SECKLER, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz (Grüne-wald) 1961.

⁴² Fr 530 (274): "Die Phantasie ist dem Gefühl zugleich ähnlich und entgegengesetzt, so kann man nicht zwischen diesen Gegensätzen unterscheiden. Der eine erklärt mein Gefühl zur Phantasie, der andere seine Phantasie zum Gefühl. Man müßte ein Regelmaß haben. Die Vernunft bietet sich an, aber sie ist nachgiebig in jede Richtung."

⁴³ Fr 44 (82): "Einbildung... diese Herrin des Irrtums und der Falschheit, um so trügerischer, als sie es nicht immer ist."

⁴⁴ Fr 879 (138): "Die Menschen sind gewöhnlich Dachdecker und alles mögliche - außer im Zimmer" (Vgl. Fr 136 [139]: "Ich habe oft gesagt, daß alles Unglück der Menschen nur von einem kommt: daß sie es nicht verstehen, ruhig in ihrem Zimmer zu bleiben.")

seines Rechts nicht sieht. Bei diesem Recht muss darum das Gespräch beginnen.⁴⁵

So ist der Mensch zum Lernen und Umlernen fähig, zur Erweiterung und zum Aufbruch seiner Voreingenommenheiten. Der Wahrheit im Argument des Partners belegend, entdeckt er sie in sich selbst (Fr 689 [64]). Darum ist der angemessene Disputationstil eher der einer Einladung als des „schlagenden“ Arguments (Fr 584 [15]; vgl. theologisch 2 Kor 5,20).

Der Weg zur Wahrheit heißt „Natürlichkeit“, d.h. ungesuchtes Gelöstsein (Fr 675 [29]), Stimmigkeit nicht nach der Norm (Fr 515 [48]), sondern als gelebte Identität. Daraus folgt: Natürlichkeit und Originalität sind ein und dasselbe: selbstverständlich (und nur aus sich selbst verständlich) in absichtsloser Unauffälligkeit.⁴⁶

Oder auch, um sie zugleich aus der entgegengesetzten Perspektive zu fassen, die mir noch bedeutsamer scheint: es geht um den wahren Sinn für Unterschiede. „Je mehr Geist man hat, desto mehr Menschen findet man (originaux) ursprünglich und eigenständig. Die gewöhnlichen Leute finden keine Unterschiede unter den Menschen“ (Fr 510 [7]).

Die bislang gewonnenen Bestimmungen fügen sich nun zum Vorbild des *honnête homme* (Fr 587, 647 [34, 35]). Es ist der Mensch des rechten Gespürs, des feinen Sinns für das jeweils Rechte. - So etwas ist kein „Lernziel“ im Sinn unmittelbarer Intendierbarkeit (Fr 778 [68]), und doch wird der Mensch hierzu gebildet (oder daran vorbei verbildet - Fr 814 (6) spricht von der doppelten Rolle der „conversations“ in diesem Betracht): zur umfassenden Eigenschaft (qualité universelle - Fr 647 [35]) des Menschseins.

Aber Pascal bleibt auch hier noch nicht stehen. Das Ideal universal-originaler Gebildetheit, völliger Offenheit, wonach man mit keinem Berufsnamen genannt werden dürfte und „doch dies alles ist und über alles urteilt“ (Fr 587 [34]), solch ein Nichts-und-alles oder Alles-und-nichts würde, seinerseits absolut gesetzt, zu monstrosen Unmenschlichkeit.

Leben verlangt, hieß es oben, Gestalt; Gestalt besagt Grenze und Festgelegtsein. Nicht völlig offene Vernunft garantiert (Mit-)Menschlichkeit, sondern die Treue zum erhaltenen Namen, zum zugesagten (Be-)Ruf, Einwilligung in den geltenden Brauch; denn nur innerhalb dessen können die Menschen einander erkennen und sich verstehen (also den anderen, sich und gegebenenfalls sich mit dem anderen „identifizieren“).⁴⁷

⁴⁵ Fr 701 (9). Vgl. G. W. Leibniz an N. Remond: "Ich habe gefunden, daß die meisten Richtungen ein gut Stück Recht in ihren positiven Aussagen haben (de ce qu'elles avancent), nicht so in dem, was sie negieren" (Philos. Schriften [C. J. GERHARDT] 3, 607).

⁴⁶ Gedanken 418f, Fr XII der bisher unveröffentlichten Gedanken: Die Philosophen und Rhetoren der Schule erkennen natürliche Menschlichkeit und Schönheit nicht.

⁴⁷ Vgl. dagegen das Emanzipations-Programm von K. Marx, dem der jetzige Mensch "in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung" (468) eigentlich noch nicht Mensch ist, so daß in bezeichnendem Umschlag die "Judenemanzipation in ihrer letzten Bedeutung [zur] Emanzipation der Menschheit vom Judentum" wird. Zur Judenfrage (1843), in:

„Montaigne hat unrecht. Dem Brauch hat man nur zu folgen, weil er der Brauch ist, nicht weil er vernünftig oder gerecht ist...“ (Fr 525 [325]) Denn erstens ist das Regime von Vernunft und Gerechtigkeit nicht mehr noch minder tyrannisch als das des Gefallens (zwei Menschenalter vor der Französischen Revolution aufnotiert), und zweitens käme es zur Revolte, wenn man zeigt, dass der Brauch „keinen Wert hat, was sich bei allen tun läßt, wenn man sie nur von einer bestimmten Seite aus betrachtet“ (ebd.).

Man sieht, es geht wieder gegen ein unaufgeklärtes Aufklärungspostulat „rationaler Begründung“. „Der extreme Geist entlarvt sich als ebenso töricht wie die extreme Geistlosigkeit; rien que la médiocrité est bon... Es heißt die Menschlichkeit verlassen, wenn man die Mitte verläßt. Die Größe (grandeur) der menschlichen Seele besteht darin, sich in ihr halten zu können - weit gefehlt, daß die Größe darin bestünde, über sie hinauszugehen“ (Fr 518 [378]).

Universalität und Originalität werden menschlich in der Mittelmäßigkeit der *Demut*. Davon redet es sich nicht leicht (Fr 655 [377]). Sie besagt Dankbarkeit für die gewährte Bedingung des eigenen Lebens (statt gleich unzufriedenen Leidens an seiner Bedingtheit), „Annahme seiner selbst“ (Romano Guardini), in der Annahme der Faktizität und Vermitteltheit des Selbst und seiner Perspektive.

Das heißt, die rechte Philosophie führt den Menschen zu jener *docta ignorantia* zurück, in welcher der alltägliche Mensch steht - freilich nicht einfach *zurück*, da er nun deren Versuchung zur Borniertheit (nicht hinter sich hat, aber in sich weiß, sie) kennt.⁴⁸ Der Mensch so gewonnener „Banalität“ „findet die Weite im kleinen Fortschritt und die Wahrheit in der Bemühung um das Gewöhnliche“ (Rombach 189).

Dass dies aber nicht einfachhin (borniert) um des Gewöhnlichen selber willen geschieht, führt uns noch einen letzten Schritt weiter. - Menschlichkeit wird in der „Ordnung des Herzens“ gelebt, und diese Ordnung gründet in der „Einsicht“ (der „Sazienz“) des Offenbarungs- und Gnaden-Charakters der Wahrheit. Dahin nämlich führt die durchlebte Spannung von Dogmatismus und Skeptizismus die Vernunft unterwirft sich aus vernünftigem Grund (Fr 174, 182 [270, 272]).

Pascal vertritt also nach diesem Verständnis mitnichten einen skeptischen Irrationalismus. So stellt es sich nur von der *ratio* her dar, insofern sie „alles oder nichts“ beanspruchen wollte. Das Herz aber steht nicht im Gegensatz zur Vernunft, sondern schließt in seiner Vernunft des Gespürs die *ratio* ein.⁴⁹

Ein Eigenes aber sind seine Gründe und deren Vernunft vor allem darum, weil das Herz jene Mitte des Menschen ist, in der es ihm zuletzt nicht um sich geht.

Werke - Schriften (H.-J. Lieber), Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1962, I 451-487, 482.

⁴⁸ Fr 83 (327): Zwischen der natürlichen Unwissenheit des Volks und der neugewonnenen Unwissenheit der großen Seelen stehen die Verständigen, die alles verwirren.

⁴⁹ Fr 423 (277): "Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt." Ob man mit F. Strowski "sa raison - seine Vernunft" lesen will, wie etwa W. Rüttenauer (Pascal, Gedanken, Wiesbaden [Dieterich] 1947, Fr 89), oder bei der üblichen Lesart bleibt, macht keinen großen Unterschied.

„Herz“ nennt er die Ursprungsmitte seiner *Liebe*, und diese ist, mit Augustinus gesagt (Conf. XIII 9,10), sein „Gewicht“, das heißt jene Zugkraft, die ihm seinen Wesens- und Zielort bestimmt und so ihn selbst definiert.

„Wir erkennen die Wahrheit nicht bloß mit der Vernunft, sondern mehr mit dem Herzen, und die ersten Prinzipien nur so...“ (Fr 110 [282]). Was hier „Sazienz“ hieß, nennt Pascal den „Glauben im Herzen“, der uns „sagen läßt nicht scio, sondern credo“ (Fr 7 [248]). Ich würde freilich der Antithese die Inklusion vorziehen - mit dem 2. Timotheus-Brief (1,12) - : „scio cui [et quia] credidi [et credo]“.⁵⁰

Verlassen wir damit Pascal, um - seinem Hinweis folgend - unserer These noch ein „Korollarium“ anzufügen, das sie ihrerseits im Licht der Wahrheit situiert.

Wahrheitsdienst, um „der Wahrheit die Ehre zu geben“

Wir haben bis jetzt den akademischen Wahrheits-Dienst als einen Beitrag zum menschlichen Miteinander erwogen. Wenigstens ausblickweise ist nun zu fragen, ob zuletzt man der Wahrheit um des Menschen willen dienen könne. Im Blick zurück vor allem auf das zum Gewissen Bedachte dürfte schon klar sein, dass dies weder der Wahrheit noch dem Menschen gerecht würde.

Wenn sich letztlich nicht die Wahrheit dem Menschen, sondern er sich der Wahrheit zu beugen hat, und wenn eben dies und nur dies zugleich ihm - hier zerreißt das Bild - den „aufrechten Gang“ und ein menschliches Miteinander-Sprechen erlaubt, dann leistet jener, der der Wahrheit dient, eben darin dem Menschen den entscheidenden Dienst, dass er ihm *den* Dienst zeigt und vorlebt, *zu* welchem und *in* den wir gerufen sind.

Vom Rufer und Herrn dieses Dienstes ist hier nicht eigens die Rede gewesen. Zwar ermöglicht letztlich nur Er, Menschlichkeit zu *begründen* und sie gegenüber ihrer theoretisch-praktischen Bestreitung *rechtfertigbar* zu leben. Doch vor-läufig genügt - im Gespräch auch mit Ungläubigen (und Philosophie ist es solches) die „anonyme“ Vergegenwärtigung Seiner, etwa in Paul Tillichs Reden vom „ultimate concern“, oder eben in dem hier gewählten „Pseudonym“: der „Wahrheit“.⁵¹

Von sich und seinen bindenden Interessen (dies auch im bezeichnenden kaufmännischen Sinne gemeint) befreit den Menschen nur das Interesse, das Dabei- (und Außer-sich-)Sein bei der Wahrheit. Es allein kann ihm Identität gewähren; denn einzig das „Licht der Wahrheit“ legitimiert jenen Ganz-Einsatz, der dem Leben Sinn und Gewicht, Richtung und Ziel gibt. Und dies in allen Dimensionen des Le-

⁵⁰ "Es ist das Herz, das Gott erspürt, nicht der [bloße] Verstand. Und Glaube besagt: Gott fühlbar dem Herzen, nicht dem Verstand [insofern er sich gegenüber solchem Gespür rationalistisch borniert]" (Fr 424 [278]).

⁵¹ Womit nicht etwa für methodischen Atheismus der Philosophie plädiert wird. Siehe J. SPLETT, Hölzernes Eisen - Stachel im Fleisch? Christliches Philosophieren, Münster (Akademie Franz Hitze Haus) 2001.

bens.

Was aber derart von der Wahrheit gilt, der wir die Ehre geben sollen (sollen dürfen!), das erfüllt sich vor der „Wahrheit mit Menschengesicht“.⁵² - Ihren Namen tragen die Christen.

FAMILIE UND HEIMAT ANMERKUNGEN ZU PATER KENTENICHS FAMILIENETHOS

Elisabeth Hurth



Die Autorin: Elisabeth Hurth, geb. 1961, Studium der Amerikanistik, Germanistik und katholischen Theologie in Mainz und Boston, PhD 1988 in American Studies in Boston, Promotion 1992 in Germanistik in Mainz. Sie ist Dozentin, Lerntherapeutin und Publizistin in Wiesbaden.

Ein Manko der Zeit

In seiner Biographie über Pater Kentenich beschreibt Engelbert Monnerjahn den „Auftrag zu Vaterschaft und Erziehung“, den der Gründer des Schönstatt-Werkes erfüllte. Die Besonderheit dieses Auftrags sieht Monnerjahn in einem „Manko“ der Zeit begründet: „in dem Verlust des Glaubens an Gott als Vater, im Verlust echter menschlicher Vaterschaft und Vaterautorität und schließlich im Verlust der Familie und des Ideals der Familienhaftigkeit in Kirche und Welt.“¹ Diese Zeichen der Zeit bestimmen Pater Kentenichs Leben von Beginn an. Seiner Kindheit fehlt die Geborgenheit in einer Familie, die vorgelebte Autorität des Vaters und die Fürsorge der Mutter. Gerade acht Jahre alt, muss der junge Joseph in das Waisenhaus St. Vinzenz in Oberhausen. Wie sehr Pater Kentenich als Kind unter dem Fehlen von Familienbanden gelitten haben muss, wird erahnbar, wenn man die vielen Bekenntnisse zum Familienleben in den Schriften Pater Kentenichs durchsieht. Immer wieder

⁵² A. CAMUS, *La Postérité du Soleil*. Photographies de H. GRINDAT. Itinéraire par R. CHAR (1952), Lausanne (Engelberts) 1986, XXVII: "La vérité a un visage d'homme."

¹ Engelbert Monnerjahn, *Pater Joseph Kentenich, Vallendar-Schönstatt 1975*, 20.

betont Pater Kentenich, dass eine „Heilung der Welt“ nur geschehen kann durch eine „Heilung der Familie“². Eine gesunde natürliche Familie stellt, so Pater Kentenich, „eine organische Lebenseinheit dar ..., kein seelisches Nebeneinander noch ein Gegeneinander“. „Keimzelle“ der „natürlichen Lebensordnung“ ist die Familie als ein „seelisches Ineinander ... zwischen Mann und Frau, zwischen Vater und Mutter, zwischen Eltern und Kindern“ (NM 80).

Das Familienethos, für das sich Pater Kentenich einsetzt, erscheint angesichts der Bedrohungen und Gefährdungen, denen die Familie heute ausgesetzt ist, aktueller denn je. Die Gegenwartssituation der Familie wird derzeit vielfach in sehr düsteren Farben gezeichnet. Man spricht vom „Patient Familie“, man konstatiert Auflösungserscheinungen und prophezeit den Niedergang der Familie als Sozialgemeinschaft. Familie ist keine private Idylle mehr, als soziale Gruppe wird sie zunehmend fragiler, während die individuelle Biographie von Mann und Frau immer weniger in die Familie eingebunden ist. Die Familie als soziale Institution verfällt, die Zerstörung, das Scheitern und die Zerrüttung der Familie überwiegen immer mehr. Die glückliche Familie, von der alle Menschen träumen, scheint unwiederbringlich verloren.

Die Familie verliert offensichtlich unaufhaltsam an Attraktivität. Man bevorzugt die Freiheit von persönlichen Bindungen und die Kinderlosigkeit und löst familiäre Bindungen zwischen Familienmitgliedern leichter als früher. Die Anzahl der Eheschließungen und Geburten geht absolut und relativ zurück. Die Ehescheidungen, vor allem älterer Ehepaare, und uneheliche Geburten nehmen stark zu. In den Großstädten wird fast jede zweite Ehe geschieden. Vom Geburtsjahrgang 1970 bleiben etwa ein Drittel kinderlos. Immer mehr Frauen sehen ein erfülltes Leben nicht mehr ausschließlich in der Elternschaft, sondern auch oder sogar primär im beruflichen und gesellschaftlichen Engagement. Die Zahl derer wächst, die aus diesem Grund auf die Ehe verzichten oder keine Kinder haben wollen. Zwar heiraten immer mehr Geschiedene ein zweites oder sogar drittes Mal, aber zunehmend leben Paare auch ohne Eheschließung zusammen.

Die Veränderung der innerfamiliären Struktur folgt der allgemeinen Beschleunigung im Wandel der Gesellschaft. Dabei kommt es zu einer Desintegration, in der die Familie zunehmend aus gesamtgesellschaftlichen Funktionen ausgeklammert wird. Isoliert von anderen Gesellschaftsformen sind die Familienangehörigen immer mehr auf sich gestellt. Diese Entwicklungen führen zu einer starken Gefährdung der Familie durch Desorganisationserscheinungen. Die Innenstruktur der Familie verändert sich fortschreitend. Erwachsene und Kinder verbringen mehr und mehr Zeit in außerfamiliären Bereichen wie Schule, Verein und Interessengruppen. Auch die Freizeitgestaltung vollzieht sich vermehrt in außerfamiliären Bereichen. Probleme, die früher im Kreis der Familie bearbeitet wurden, werden immer mehr von modernen Therapieangeboten übernommen.

² Josef Kentenich, Daß neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie, Vallendar-Schönstatt 1971 (= NM), 81.

Diese familialen Veränderungen befördern vor allem zwei Tendenzen, zum einen die Auflösung der Familiengemeinschaft und zum anderen den Rückzug der Familie in den Innenraum. Im Bereich der privaten Beziehungsverhältnisse entsteht so eine zunehmende Psychologisierung. Die Familie ist weniger gesellschaftliche Institution als vielmehr Teil der privaten Lebensgestaltung. Im Blick auf das Ideal von Liebe und Partnerschaft wird die institutionelle Bindung zweitrangig. Alles Glück der Welt soll von Liebe und Partnerschaft allein gewährt werden. Die Familie wird so zur privat-intimen Gegenkultur gegenüber den versachlichten Strukturen der Gesellschaft. Gerade diese Betonung des Privat-Intimen überlastet und überfordert die Familie jedoch und führt immer häufiger zum Scheitern von Lebensbeziehungen.

Die Familie, so zitiert Pater Kentenich ein Wort Adolf Kolpings, ist ein „Feuerbrand hochlodender, einander tragender und ertragender Liebe“. Diese Liebe begründet die Familiengemeinschaft. Gemeinschaft aber ist beides, „Lust“ und „Last“ (NM 119). Der Familientisch ist daher „nicht primär Genusstisch, sondern Opfertisch“ (NM 123). Für die moderne Familie ist es nicht leicht, an diesem Opfertisch zu sitzen. Mehr denn je verbinden Menschen mit der Familie die Vorstellung von gelungenem Leben und legen hohe Glückserwartungen in die Familie hinein. Gerade die hohen Erwartungen provozieren aber auch Enttäuschungen, die offensichtlich immer schwerer auszuhalten sind. Dort, wo alle Sehnsüchte von irdischem Glück in die Liebe projiziert werden, zerbrechen Ehe und Familie schnell an Abstürzen und Krisen. Jede Familie, so Pater Kentenich, muss „einmal schwere Krisen durchmachen“, denn sie ist gebunden an Menschen, die die Schranken ihrer kreatürlichen Gebrochenheit nicht überwinden können (NM 147). Wenn aber die Liebe einander trägt und dabei auch vieles erträgt, können dunkle Stunden durchgestanden werden.

Von Ehe und Familie erhoffen sich die meisten den wichtigsten Beitrag zu einem erfüllten Leben. Die Intim- und Privatsphäre der Familie wird dabei zum Schutzraum gegenüber entfremdeten, rationalistischen Anforderungen der Gesellschaft. Gerade der überhöhten Intimitätsforderung hält die Familie jedoch heute oft nicht stand. Für Pater Kentenich wird die Familie nur durch eine Liebe zusammengehalten, die über Intimität und ein „Bündel von Gefühlen“ hinausgeht (NM 68). Die „naturhafte Liebe“ muss, so Pater Kentenich, „zu einer natürlichen, übernatürlichen werden. Wo sie zu einer natürlich-übernatürlichen geworden ist, greift sie instinktiv nach den übersinnlichen Realitäten“ (NM 215). Aber, so beobachtet Pater Kentenich, gerade dieser „große Wurf hinein ins Übernatürliche, Göttliche, Ewige gelingt dem heutigen Menschen selten“ (NM 68). Überall finden sich Zeichen einer „seelischen Verkümmern“, in der Gefühl und Gemüt nicht mehr in Einklang stehen (NM 68). Eine Liebe, die nach übersinnlichen Realitäten greift, steht nicht unter dem Leistungsdruck, alle Glücksversprechen und Glückserwartungen erfüllen zu müssen. Sie steht auch „Golgotha-Stunden“ durch, weil sie darauf vertraut, dass Gott in der Liebe der Familie anwesend ist, sie trägt und zur Vollendung führt (NM 147). Eine so erfüllte Liebe verfällt nicht im Tod dem Nichts, sondern wird aufgehoben und vollendet in der göttlichen Liebe.

Vielfalt der Lebensstile

Die heutige Vielfalt der Lebensstile prägt auch das familiäre Zusammenleben. Sie ist Ausdruck von Tendenzen einer immer stärker werdenden Individualisierung. Dabei wird der Lebensverlauf aus Vorgaben herausgelöst, die einst von gesellschaftlichen Instanzen gesetzt wurden. Diese Entwicklung berührt auch die Selbstverständlichkeit von Familie als Institution. Sie wird zunehmend zum Gegenstand rationaler Wahl. Je größer die Wahlmöglichkeiten werden, desto größer wird die Vielfalt an Lebensentwicklung für den einzelnen. Dem entspricht die Pluralität der Lebensformen, die die Familie einem Gemengelage höchst unterschiedlicher Lebensentwürfe und Handlungsmuster aussetzt.

Lebensformen werden heute immer häufiger frei gewählt und sind nicht mehr automatisch familial bestimmt. So trifft man vermehrt auf nichteheliche Lebensgemeinschaften und Ein-Eltern-Familien. Familiäre Lebensformen werden so von nichtfamilialen Lebensformen abgelöst. Diesem Prozess verstärkter Pluralisierung von Zusammenlebensformen stehen Tendenzen einer zunehmenden Vereinzelung des Menschen gegenüber. Was sich zeigt, ist eine wachsende „Singularisierung“ im Zusammenleben, in der man von einer Wir-Identität der Familie zur Ich-Identität des Single wechselt. Bindungslosigkeit wird offensichtlich zur verbreiteten Präferenz.

Für Pater Kentenich ist diese Vereinzelung, die das Individuum ganz auf sich selbst stellt, eine Überforderung des Menschen. Pater Kentenich sieht den Menschen nicht nur als unverwechselbares Individuum, sondern vor allem als Person, die in Beziehungen steht. Der aus allen Bindungen und Beziehungen herausgelöste Mensch ist innerlich zerrissen und heimatlos (vgl. NM 80). Für den heimatlos gewordenen Menschen ist, so, Pater Kentenich, die Familie unersetzlich. Sie ist die Lebensform, die dem menschlichen Grundbedürfnis nach Halt und Geborgenheit in einer herausragenden Weise entspricht, vor allem durch die Vorbehaltlosigkeit und Verlässlichkeit, mit der die Familienmitglieder einander annehmen. Die Familie zielt auf die ganzheitliche Persönlichkeitsentfaltung des einzelnen und verwirklicht harmonisch die Spannung zwischen Freiheit und Bindung. Sie ist der behütete Raum, dem der einzelne zum Wachsen und Reifen bedarf und in dem er Hilfe auf dem Weg zur Bindungsfähigkeit und „Kontaktfähigkeit“ erfährt (NM 125). Sie ist eine „organische Ganzheit“, die „seelische Nähe“ spendet und den einzelnen aus seiner Isoliertheit herausführt (NM 80, 173). Als „organisches Ganzheitsgebilde“ überwindet sie alle separatistischen und mechanistischen Tendenzen der Zeit und schenkt dem einzelnen Halt und Heimat (NM 84).

„Alles, was wir tun und unternehmen, muss“, so Pater Kentenich, „den Familiencharakter bekommen.“ Nur so wird „die Kulturkrise der Heimatlosigkeit überwunden ... durch eine tiefgreifende vielgestaltige Beheimatung“ (NM 172, 173). Solche Beheimatung erfordert ein Absehen vom eigenen Ich und eine Selbstvergessenheit, die jedoch in den heutigen Wertorientierungen der Menschen immer seltener anzutreffen ist. Der vielzitierte „Wertewandel“ macht auch vor der Familie nicht halt. Kennzeichnend für diesen Wandel ist neben einer sehr ausgeprägten Individualisie-

rung vor allem eine stärkere Betonung von Selbstentfaltungswerten gegenüber Pflicht- und Akzeptanzwerten³. Der einzelne legt die Normen seines Handelns selbst fest und verzichtet auf institutionelle Vorgaben. Jeder behält sich in Sachen der für den einzelnen verbindlichen Moral eine persönliche Entscheidungskompetenz vor. Alles erfolgt auf eigene sittliche Rechnung. Dieser Autonomieanspruch verstärkt wiederum die Individualisierung der Lebensführung und relativiert die institutionelle Seite von Ehe und Familie. Die Selbstentfaltungs- und Selbstverwirklichungsvorstellungen gewinnen dabei in dem Maße an Gewicht, in dem die Anforderungen an die Selbstbestimmungsfähigkeit zunehmen. Je größer die Entfaltungsspielräume des einzelnen, desto größer wird der Drang zur Selbstfindung und Selbstverwirklichung.

Dort, wo ein übertriebener Kult der Persönlichkeitsentfaltung vorherrscht und die Maximierung individuellen Nutzens zum Lebensziel wird, nimmt die prägende Funktion der Familie ab. Pater Kentenich setzt gegen solche familien- und gemeinschaftsfeindlichen Werthaltungen ein Familienethos, das die Familie als Stiftung Gottes bestimmt. Als göttliche Stiftung ist die Familie verbindlich durch göttliche Ordnung, in der sich der Schöpferwille spiegelt. Dies zeigt sich für Pater Kentenich in einer Grundfunktion der Familie, die extreme Individualisierungstendenzen aufbricht. In der Familie sind Mann und Frau zu gegenseitiger Gemeinschaft in Entsprechung bestimmt. Diese Gemeinschaft hat Vorrang vor jeder anderen Beziehung. Der Mensch wird in der Familie auch als Individuum anerkannt und geachtet. Dennoch ist er auf die Gemeinschaft angewiesen, in der er als einzelner, aber auch als Teil der Gemeinschaft lebt. Die Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit kann nur innerhalb der Gemeinschaft geschehen. Der Gemeinschaft, so Pater Kentenich, „habe ich alles zu geben, was in meiner Seele an Fähigkeiten steckt“. „Gebe ich ihr, wird die Gemeinschaft auch mich reich beschenken“ (NM 119).

Erst der durch den Glauben an Christus erneuerte Mensch vermag Gemeinschaft wirklich und erfüllt zu leben. Der Glaube befreit zu gelingendem Miteinander, zu Dienst, Hingabe und Verbundenheit (vgl. NM 124). Die Familie wird so zum Abbild der Gemeinschaft, die Christus mit seiner Gemeinde pflegt. Das familiäre Miteinander ist Symbol für christliches Sozialverhalten. Was in der Familie praktiziert wird, soll auch in der christlichen Gemeinde verwirklicht werden und umgekehrt (vgl. 1 Tim 5,1f.). Diese christliche Familienethik löst die Beziehungen in der Familie nicht nach Hierarchien und Machtverhältnissen auf, sondern betont vielmehr die gegenseitige Angewiesenheit und wechselseitige Untergebenheit. Wo dies nicht gegeben ist, geht der „Kitt der Familie“ verloren (NM 125). Dies tritt insbesondere dann ein, wenn Selbstentfaltungswerte einseitig betont werden. Was letztlich nützt, ist nach Pater Kentenich ein Zurückkehren zu „jenseitigen Wertmaßstäben“, die eine „Umwertung aller Werte im Sinne der Kirche und Familie“ begründen⁴.

³ Vgl. Helmut Klages, Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandlungsgesellschaft, Frankfurt 1993.

⁴ Joseph Kentenich, Das Lebensgeheimnis Schönstatts. II. Teil: Bündnisfrömmigkeit, Valendar 1972 (= L), 244.

Die Familienbande setzen dem unbedingten Selbstverwirklichungsdrang des einzelnen Grenzen. In der Familie trifft der einzelne auf eine vorfindliche Ordnung. Die Bindungen, die in dieser Ordnung eingeübt werden, sind Voraussetzung dafür, dass Individualismus nicht in Vereinzelung und Beliebigkeit abgeleitet. In der Familie hat jeder seinen bestimmten Platz und ist unauswechselbares Glied. So wird Einordnung, Bindung und Beziehung bestimmend und eine „tiefe schicksalsgemäße Verwobenheit und Verbundenheit“ bestätigt (NM 124). „Fassen wir Familie so auf“, betont Pater Kentenich, „dann kommen wir aus unserer Isoliertheit heraus“ und finden unsere Heimat (NM 124).

Die christliche Familie

Pater Kentenichs Familienethos bestimmt die Familie als Ort, wo die Beteiligung an Gottes Schöpfungswerk praktiziert wird. Aufgabe der christlichen Familie ist nach Pater Kentenich, in einer entchristlichten Welt das Familienleben im Zeichen des Evangeliums neu zu begründen. Diese „Erneuerung des Familienlebens“ entspricht der menschlichen Sehnsucht nach ganzheitlicher, das heißt leiblicher, geistiger und seelischer Zuwendung, Beheimatung und Geborgenheit. „Wenn ein wirkliches, edles, natürliches Vater- und Muttererlebnis vorhanden ist, hat das unterbewusste, das triebmäßige Seelenleben ... eine gute Voreinstellung“ (NM 100). Das Familienerleben ist so die Form zur Verwirklichung des vollen Menschentums. „Wo ... ein Kind wirklich am Vater hängt, prägt sich dem Gemüt, dem Unterbewusstsein eine triebhafte Sicherheit des Seelenlebens ein. Bei einem wirklichen Kindes- und Muttererlebnis prägt sich dem Gemüt das Erlebnis des Geborgenseins ein.“ Und dies, so Pater Kentenich, „ist von Bedeutung für den Menschen einer Zeit, die so überaus verworren, hilflos und unsicher ist“ (NM 100).

Die Familie als Heimstatt der Geborgenheit in einer Zeit der Ungesicherheit, Ungeborgenheit und Heimatlosigkeit - das ist für Pater Kentenich nur möglich, wenn Menschen „echte Väterlichkeit und Mütterlichkeit naturhaft“ erleben (NM 104). Als soziologische Größe muss die Familie nach Pater Kentenich dabei ein Zentrum haben, und zwar primär ein väterliches⁵. „Der Grund für die Heimatlosigkeit der heutigen Welt“ liegt für Pater Kentenich aber vor allem „in der Tatsache, dass sie vaterlos geworden ist“ (NM 81). „Die heutige Zeit“, so Pater Kentenich, kennt „keine väterliche Autorität mehr“ (NM 88). „Aufspaltung, Trennung, Auseinanderreißung des ganzen Familienlebens (sind die) Folge“ (NM 82). Pater Kentenich versteht die väterliche Autorität nicht als hierarchische Überordnung. Der „Vater“ ist nicht einfach eine gesellschaftlich bedingte Rollenzuteilung. Die Autorität des Vaters ergibt sich nicht aus seiner natürlichen Überlegenheit in der Familie, sondern nur aus dem

⁵ Vgl. Paul Vautier, Maria, die Erzieherin, Vallendar-Schönstatt 1981, 152.

Glauben an den Schöpfer selbst⁶. Väterliche Autorität ist für Pater Kentenich „Dienst“ am natürlichen und übernatürlichen Leben und soll den „Weg zum Himmelsvater“ bereiten (NM 86.214).

Die Familie wird so zu einem Raum, in dem der Glaube an den Himmelsvater verwirklicht wird. Familie ist Ort der Kirche, in ihr wird Glaube gelebt. Ihre Glaubenserfahrungen, so Pater Kentenich, sind unverzichtbar für den Glauben der Kirche. Der Kirchenbegriff ist nicht zu trennen vom Familienbegriff (vgl. NM 173). Die Familie ist die „kleinste Zelle“ der Kirche; in ihr entscheidet sich die Weitergabe des Glaubens⁷. So geht die Krise der Kirche und des Glaubens heute mit der Krise der Familie eng einher. Religiöse Zeugenschaft ist dieser Tage selten geworden, da Religion als Privatsache gilt, die jeder mit sich allein ausmachen muss. Es dominiert eine Bekenntnisscheu, auch die Bereitschaft von Eltern, Vorbildfunktionen in der religiösen Erziehung zu übernehmen, nimmt stetig ab. Nur 20% der Eltern sind noch bereit, ihre Kinder religiös zu erziehen.

Für Pater Kentenich ist die Familie das Glaubensschicksal des Kindes. In ihr erfährt der Mensch das Vertrauen und die Geborgenheit, die auf das Angenommensein durch Gott hinweist. Am Beispiel von Hans Urs von Balthasars Biographie von Therese von Lisieux beschreibt Pater Kentenich, wie die Familie durch ihre Haltung den Zugang zu dem Gott schafft, der dem Menschen „Himmelsvater“ sein will: „Therese wird hineingeboren in eine Familienwelt, die für sie sofort und bleibend zum Bild des Himmels wird. An der Familie, an ihren Grenzen, Beziehungen, Ereignissen lernt sie wie in einer Bilderbibel die Wirklichkeiten des Christentums buchstabieren“ (L 156, vgl. NM 47). Die Alltäglichkeiten des Familienlebens bereiten in ihrer Prägekraft den Weg zu einem gläubig-religiösen Leben. In diesem Weg wird für Pater Kentenich das Gesetz der „organischen Übertragung“ sichtbar. „Das Familienerlebnis in der natürlichen Ordnung wird ... übertragen auf die übernatürliche Welt.“ So wird es in der Familie möglich, den Glauben an den Vatergott vorzuleben und einzuüben: Therese „blickt auf den Vater, der Vater blickt auf Gott, und so lernt sie durch ihn auf Gott blicken“ (L 157, vgl. NM 48).

Soziologen sprechen schon seit langem von der vaterlosen Gesellschaft. Für Pater Kentenich bedeutet diese Vaterlosigkeit nicht nur einfach den Ausfall des männlichen Elternteils. Es gibt, so Pater Kentenich, „keine Trennung zwischen dem irdischen und himmlischen Vater“ (NM 48). Vaterlose Zeiten sind daher „gottlose Zeiten“ (NM 86). Eine „Heilung“ und Erneuerung der Familie wird erst in einer vaterergriffenen Zeit möglich, die ihre „seelische Heimat“ wieder in Gott sucht (NM 173).

⁶ Vgl. Josef Kentenich, *Marianische Werkzeugsfrömmigkeit*, Vallendar-Schönstatt 1974, 9-19.

⁷ Vgl. Hans-Werner Unkel, *Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater J. Kentenich*, Band 2, Vallendar 1980, 215-261.

FREIHEIT UND LIEBE ALS GESTALTUNGSPRINZIP DER GESELLSCHAFT ZUM ORGANISCH-SOZIALTHEOLOGISCHEN ANSATZ FRANZ VON BAADERS

Erwin Hinder



Der Autor: Erwin Hinder, geb. 1928, Schönstatt-Pater, nach Lehraufträgen in der Ausbildung der Schönstatt-Patres von 1984 bis 2002 in der Schönstatt-Männerbewegung tätig, Promotion zum Dr. theol. 1999 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Valendar.

Franz von Baader (1765-1841): Ein Pionier christlich-sozialen Denkens

In¹ den neueren Darstellungen der Geschichte der christlich-sozialen Bewegung erscheint zeitlich an erster Stelle Franz von Baader mit einer Stellungnahme zur Arbeiterfrage (1835)². Vor Marx sah dieser katholische Laie das Problem der Fabrikarbeiter und sprach als erster von einer drohenden „Sozialrevolution“. Ein nähere Kenntnisnahme zeigt, dass bei ihm diese Stellungnahmen zu Zeitfragen aus dem Zusammenhang einer umfassenden, christlich inspirierten Gesellschaftstheorie hervorgingen. Dabei kreierte er auch die Wortverbindung „christlich-sozial“, und sprach vom „christlich-sozialen Prinzip“, um dessen Kern es in diesem Beitrag geht.

Wer aber ist dieser originelle, doch verhältnismäßig unbekannt gebliebene Denker?³ Franz von Baader lebte und wirkte fast durchweg in seiner Geburtsstadt München. Er kam aus einer Arztfamilie und studierte in noch jungem Alter ebenfalls Medizin an der Universität Ingolstadt (wo auch seine beiden Brüder studierten). Hier ergaben sich erste Kontakte mit Johann Michael Sailer. Danach (1788) sattelte er um auf das Studium von Bergbau und Hüttenwesen, zu dessen Abschluss er ein

¹ Der Beitrag basiert auf der Promotion des Autors: Erwin Hinder, *Das christlich-soziale Prinzip bei Franz von Baader. Die christlich vermittelte Grundkraft der Liebe als Gestaltungs- und Evolutionsprinzip eines Sozialorganismus kommunikativer Freiheit. – Modell einer Sozialtheologie aus der Zeit der Romantik*, Frankfurt 2001.

² Vgl. die von der KAB herausgegebenen Dokumente zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft, in: *Texte zur katholischen Soziallehre* Bd. II.1, Kevelaer 1976; so auch die kleinen Lebensbilder zu dieser Geschichte in: H. Mockenhaupt: *Kirche und industrielle Arbeitswelt*, Leutesdorf 1977, stellen Baader vor als frühen „Anwalt der Proletarier“ (S. 15-30).

³ Vgl. z.B. die gute Information über ihn und seine Ideen zur Gesellschaftslehre von F.J. Stegmann: *Franz von Baader (1765-1841)*, in: *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 3, hrsg. V. J. Aretz u.a., Mainz 1979, S. 11-25. Zu Person und Werk Baaders in der unter Anm. 1 gen. Diss. S. 36-57.

dreieinhalbjähriges Praktikum in England und Schottland absolvierte. 1796 kehrte er nach München zurück und avancierte im Dienste Bayerns zum Bergmeister und Oberbergmeister (bekam den Adelsstand).

Als eigenwilliger Autodidakt widmete er sich über all diese Jahre hin nebenher und dann nach seiner Frühpensionierung (1820) vollzeitig geisteswissenschaftlichen Studien. So arbeitete er sich im Geiste der Romantik zu einem Universalgelehrten empor, der mit vielen Geistesgrößen seiner Zeit im Gespräch war.

Als Sechzigjähriger wurde er auf Empfehlung Sailers noch zum Honorarprofessor an die von König Ludwig I. 1826 gegründete Universität München berufen (wo u. a. auch Joseph Görres, F.W. Schelling, Ignaz Döllinger wirkten). Eine zeitlang beteiligte er sich auch aktiv am Münchner Romantiker-Zirkel („Görres-Kreis“) und dessen Zeitschrift „Eos“. - Baader war verheiratet und hatte zwei Kinder, ein aktiver Laien-Christ, wie sie die stark katholisch und sozial geprägte Spätromantik unter den Intellektuellen hervorbrachte. Er galt als „Blitzgenie“ (Görres) mit einem sprühenden Geist, der sich engagiert und mit intelligenter Polemik in den Streit der Zeit einmischte.

Grundansatz: Der Mensch im Beziehungsnetz der Gesamtwirklichkeit

Baader sieht den Menschen, um dessen Bestimmung es ihm geht, so in die Gesamtwirklichkeit eingebunden, dass er seine Ganzheit von Leib, Seele und Geist in erfüllter Freiheit nur gewinnt, wenn er seine Beziehungen nach allen Seiten aktiv auf ihre Harmonie hin gestaltet: Zu Gott, dem transzendenten Grund alles Endlichen, zu sich, zu den Mitmenschen und zur untermenschlichen Natur. Dabei gilt für ihn:

„Wie der Mensch mit Gott steht, so steht er mit sich, mit andern Menschen, mit seiner und der übrigen Natur. Ist er mit Gott gespannt (unfrei, entzweit), so ist er es mit sich, mit Andern, mit der Natur“ (92)⁴.

Die Grundkraft, aus der diese Beziehungen zu gestalten sind, ist die Liebe, die wir von Gott, dem Urquell aller Liebe, empfangen. Das Geschaffensein aus Liebe begründet nach Baader auch die personale Freiheit des Menschen: *„Man kann sich Gottes Liebe zum Geschöpf [dem Menschen] nicht anders denken, als das Verlangen, dieses seiner Freiheit und Seligkeit teilhaft und zum freien Zeugen derselben zu machen: denn die Liebe allein hat Respekt für Freiheit, weil sie nur in dieser lebt“ (482f).*

Nach seiner Überzeugung weiß der Mensch in seinem Tiefenbewusstsein um diesen Geschenkcharakter seiner Freiheit und erspürt damit, dass er vom Urheber seiner personalen Existenz gedacht, gesehen und erkannt ist. So setzt Baader dem „*cogito, ergo sum*“ von Descartes sein „*cogitor (a Deo), ergo sum*“ entgegen. Als noch vorrangiger erachtet er: *„ich bin gewollt, werde geliebt, darum bin ich“* - bin zu

⁴ Belege einschließlich der Zitate von Baader werden der Einfachheit und Zugänglichkeit halber mit der Seitenzahl angegeben, auf der sie in der unter Anm. 1 genannten Dissertation zu finden sind.

freier Liebesantwort gerufen und befähigt (382). – Das zeigt uns Grundlagen seiner Philosophie und Theologie („religiöse Philosophie“) der Gesellschaft.

Das soziale Prinzip der Freiheit

Das gesellschaftliche Zusammenleben mit den von ihm geforderten Rücksichtnahmen ist eine der tiefgreifendsten Herausforderungen an den praktischen Vollzug der Freiheit, wodurch auch ihr grundsätzliches Verständnis geprägt wird. Der vordringende Frühliberalismus, dem Baader begegnete, betrachtete soziale Rücksichten und staatliche Regelungen vornehmlich als lästige Einschränkungen der primär beanspruchten individuellen Freiheit, nach eigener Willkür zu agieren. Deren Begrenzung sollte sich daher mit dem allernötigsten Minimum begnügen und dem einzelnen die maximal mögliche Unabhängigkeit seines Handelns gewähren. Zur Grenzziehung gegen den „homo homini lupus“ akzeptierte diese liberale Position nur die negative Norm: „dem andern keinen Schaden zufügen“. Gegen dieses Konzept einer interpersonal gesehen rein „negativen Freiheit“ wehrt sich Baader vehement indem er seinen Freiheitsbegriff geradezu in die umgekehrte Richtung wendet: Menschen werden innerlich und äußerlich nur frei, indem sie einander freimachen, d.h. einander positiv beistehen, zur freien Entfaltung verhelfen. *Das „Gesetz des Freiwerdens durch Freimachung“ besagt, „daß kein Seiendes für sich frei wird oder ist, was nicht ein von sich Unterschiedenes frei macht oder erhält“* (116).

Etwas konkreter sagt er dazu, *„daß es keineswegs genügt, daß einzelne Korporationen oder Individuen sich einander nicht hindern, frei zu sein [voneinander], sondern, daß sie sich hierzu positiv zu helfen haben“* (115).

Dabei mahnt er immer wieder, das „Frei-sein“ von jemandem oder von etwas, nicht mit dem „Los-Sein“ oder „Getrennt-sein“ von ihm zu verwechseln – realisiert sich das Freisein der Partner doch gerade in der seinsgemäßen organischen Verbundenheit. Erst in der Bejahung anderer Freiheit wird subjektive Freiheit zu ihrem positiven Vollzug befreit: *„Alle wahrhafte Verbindung intelligenter Wesen oder alle Sozietät hat ihre Legitimität nur in der wechselseitigen Befreiung der in den Bund getretenen zu erweisen“* (116). Damit erscheint soziale Freiheit bereits von ihrem Wesen her als Praxis der Liebe. Demzufolge ist es seine Überzeugung, dass mit dem Hauptgebot der Gottes und Nächstenliebe *„das Christentum ... als das Prinzip der bürgerlichen Freiheit oder wechselseitigen Befreiung der Menschen voneinander sich erweist“* (118).

Da nach dem Gesagten die wahre Aktualisierung der menschlichen Freiheit erst durch einen wechselseitigen Lebensaustausch in personalen Beziehungen geschieht, das heißt im Prozess einer positiven sozialen Kommunikation, habe ich diese Freiheit mit dem Begriff „kommunikativ“ qualifiziert. Somit lässt sich sagen: „kommunikative Freiheit“ stellt für Baader ein wesentliches Moment im Leitbild einer christlich geprägten Gesellschaft dar (vgl. 403f).

Erlösung zur inneren Freiheit

Zum volleren Verständnis von Baaders Begriff der Freiheit und der zu ihr komplementären Liebe ist noch ein Blick auf seine anthropologische Grundlegung zu werfen. Das Realisieren zwischenmenschlicher, gesellschaftlicher Freiheit setzt die „innere Freiheit“ der beteiligten Subjekte voraus, die für Baader wiederum mit dem Erlangen der Liebesfähigkeit zusammenfällt. Sie resultiert nach ihm aus der Versöhnung und schöpferischen Verbindung der durch die (Erb-)Sünde entzweiten, d.h. vereinseitigten Urstrebungen der Hingabe (in wahrer Demut) und der Selbstbehauptung (in authentischer Selbstachtung). Statt echter „Demut“ wird aus dem entzweiten Hingabedrang „Servilismus“, knechtisches Verhalten, und aus dem isolierten Selbstsein-wollen entspringt statt würdiger „Erhabenheit“ (gesunder Stolz, Selbstwert- und Ehrgefühl) eine egozentrische „Hoffart“, die sich gesellschaftlich in Herrschsucht, als „Despotismus“ äußert. Statt zu diesen Fehlhaltungen, die das Sozialleben zersetzen, führt die Vermittlung der polaren Grundstrebungen zur *Einheit von Demut und Erhabenheit in der Grundkraft der Liebe* (vgl. 93-96). Baader will plausibel machen, dass dieser aus innerer Versöhnung resultierende Gesinnungswandel zur sozialen Liebe nur mit göttlicher Hilfe zu erlangen ist. Diese wird uns greifbar und effizient durch die Vermittlung unsers Erlösers Jesus Christus und seine mitmenschliche und sakramentale Vergegenwärtigung (vgl. 95f. 292ff. 358ff). - Aus solcher Tiefe will Baader den christlichen Charakter des Sozialprinzips begründen.

Liebe - das Gemeinschaft bildende Grundprinzip

In der christlich verstandenen Liebe sieht Baader im Kern das christlich-soziale Prinzip gegeben. „'Gott ist die Liebe'. *Die Philosophie der Liebe muss also Zentraldoktrin werden*“ (87f), so lapidar formuliert er das Leitmotiv seines philosophischen und theologischen Bemühens. Der französische Baaderforscher Susini verifiziert dies für die Soziallehre Baaders indem er feststellt, diese bestehe im wesentlichen in der Anwendung seiner „theorie de l'amour“ auf die sozialen und politischen Probleme (88).

Rechtverstandene Liebe schließt wesensgemäß die Freiheit mit ein, denn aus freiem Wollen geht sie hervor und nur in Beziehungen, deren Partner sich wechselseitig Freiheit lassen, kann sie Bestand haben. Auch die Vernunft bzw. die Vernünftigkeit des Wollens sieht Baader als Mitbedingung echter Liebe, die eben mehr ist als Gefühl und Leidenschaft. Das Bedingungsverhältnis gilt für ihn aber auch umgekehrt: Den Zugang zu gültiger Erkenntnis von Sinnwahrheit findet die Vernunft erst durch Glaube und Liebe, deren Grundeinstellung ihre Sehbedingung ausmacht (vgl. 402ff. 485, Anm. 611).

Den wesentlichen, von der Liebe in Gang gesetzten Lebensvorgang erkennt Baader in einem gegenseitigen, einander bereichernden Lebensaustausch der Liebenden. Für diesen ist innerhalb der Wesensgleichheit der Partner ihre konkrete

Ungleichheit vorausgesetzt. Erst aufgrund ihrer bedeutsamen Verschiedenartigkeit haben sie ja einander etwas zur gegenseitigen Bereicherung zu geben. Baader sagt deshalb mit Platon *„Die Liebe ist eine Tochter des Überflusses und der Armut“*, da sie aus dem Kreislauf des Gebens und Empfangens hervorgeht (100).

Von diesem Ansatz her sieht er das Idealbild der menschlichen Gemeinschaft in einer ganzheitlichen *„communio vitae“*, die auch die öffentliche Gesellschaft lebendig und human beseelt halten soll: *„Im gesunden, einträchtigen [Sozietäts-] Organismus ... leben nun alle einzelnen Glieder von allen und für alle und alle wieder für jedes einzelne und von allen übrigen, tuend und wirkend, leidend und genießend, als Bürger eines und desselben Staats, deren jeder sein eigen und besonder Amt treibt, für alle seine Mitbürger produzierend und von allen hinwieder konsumierend“* (101, vgl. 109f).

Mit dem Streben der Liebe nach dem gemeinsamen Wohl schließt dieses Ideal den im Namen der Gerechtigkeit geforderten Ausgleich ein, zielt aber darüber hinaus auf den freigiebigen Austausch nicht nur der materiellen, sondern auch der geistigen Güter und individuellen Talente.

Liebe - Prinzip der Einigung und differenzierenden Personalisierung

Auf den ersten Blick offenbart sich die personale Liebe offensichtlich als ein Lebensvorgang, der die Liebenden miteinander vereint. Tiefer gesehen erkennt Baader jedoch, was nicht so offenkundig erscheint, dass die Liebe ihre Partner zugleich auseinander hält indem sie deren Eigenart stärkt, die Verschiedenheit der in ihr verbundenen Personen profiliert (vgl. 102ff. 109f). Zur wahren Liebe gehört auch die Ehrfurcht vor dem andern, die Achtung der Mitmenschen auch in ihrer Andersartigkeit. So bejaht sie deren Eigenstand und will auch deren Originalität bewahrt sehen. Die zur Einheit drängende Liebe unterstützt also zugleich die Verschiedenheit. Liebes-Einigung geht einher mit einem gleichzeitigen Prozess der Differenzierung im Sinne einer intensivierten Personalisierung. Diese Sicht vertritt Baader auch aus dem Zusammenhang seiner umfassenderen Philosophie des Lebens, in der er herausstellt, dass das Vieleins eines lebendigen Organismus *„nur unterscheidend sich eint, nur einend sich unterscheidet“*. Angewandt auf die menschliche Gemeinschaft bedeutet das: Statt Einebnung optimale Profilierung der originellen Persönlichkeiten in ihrer Einigung zum „Wir“ kraft der christlich verstandenen Liebe. Es gilt: *„Je inniger die Verbindung ist, desto lebendiger tritt die Persönlichkeit hervor“!* (102). Das Urbild dafür erkennt Baader im dreieinen Gott, dessen Personen in unablässiger Communion der Liebe ihre höchstmögliche Eigenart in vollkommenster Einheit leben (vgl. 103f. 487f). Mit diesem Ansatz überwindet er vorweg die in der Neuzeit virulenten einseitigen Verabsolutierungen von Person (Individualismus) oder Gemeinschaft (Kollektivismus).

Innere Versöhnung zwischen sozial ungleichen Gesellschaftsgliedern

In einer Art existentialpsychologischer Weiterführung des Dargelegten sieht Baader auch die Lösung des gesellschaftlichen Problems der sozialen Ungleichheit. Diese darf nicht pauschal ungerechter Benachteiligung angekreidet werden, stellt sie doch in unserer geschichtlichen Existenz eine unaufhebbare, augenfällige Realität dar. Bei allem notwendigen und möglichen Ausgleich im Namen von Gerechtigkeit und Demokratie bleiben unter uns Menschen personal-soziale Unterschiede, mögen sie auch einer modernen Gleichheitsideologie „ärgerlich“ erscheinen: angefangen mit der Ungleichheit von Mann und Frau, alsdann von Erwachsenen und Kindern, „Hohen und Niedrigen“ als im Vergleich zueinander Reichen und Armen, Herrschenden und Dienenden, Hochbegabten und Minderbegabten usf. Die soziale Liebe vermag diese Verhältnisse innerlich (psychisch) und im äußeren Verhalten in versöhnte und fruchtbare Beziehungen zu erheben indem sie den „Großen“ vor allem die „Demut“ des gottabhängigen Geschöpfes und den „Kleinen den Stolz“ ihrer gottgeschenkten Würde bewahrt, die einen nicht „despotisch“ und die andern nicht „servil“ werden lässt. Der in einer Hinsicht reiche Mensch ist in einer anderen arm und umgekehrt der arme reich. Die einander würdigende Ungleichheit ermöglicht gerade den einander beschenkenden Lebensaustausch, aus dem das Glück der Liebe entspringt (vgl. 96-100. 119).

Dieser nach einer Ausdrucksweise Baaders „periphere“ Lebensaustausch unter uns als Geschöpfen nährt sich aus dem gleichzeitig „inner ihm“ zu vollziehenden „zentralen“ Liebesverkehr mit dem dreieinen Gott (110ff. 262).

Wo die Versöhnung der Gegensätze weder im Innern der einzelnen Menschen noch davon ausgehend zwischen den Gliedern der Gesellschaft gelingt, wachsen in dieser die Feindseligkeiten und die Tendenz zur Anarchie. Wo eine solche befürchtet wird, sucht die politische Macht mit Notstandsverordnungen und polizeilichen Sanktionen ein Mindestmaß an gesicherter Ordnung (äußerer Bewegungsfreiheit) zu bewahren. Wo aber die gesetzliche Regulierung des Gemeinwesens überhand nimmt, wird aus ihm letztlich eine völlig „mechanische Sozietät“.⁵ Vor diesem Abweg bewahrt die genügende, durch die Kirche vermittelte Präsenz von innerlich freien und liebenden Bürgern, welche die Gesellschaft beseelen und ihre bleibenden Spannungspole unablässig miteinander versöhnen. Kraft dieses christlich-sozialen „Ferments“ bildet sich eine „organische Sozietät“. In ihr fördert die Kirche (die „religiöse Sozietät“) ein Optimum an „innerer Freiheit“ und sichert der Staat (die „politische Sozietät“) das notwendige Maß an rechtlich geschützter „äußere Freiheit“.

⁵ Baader benutzt häufig das zu seiner Zeit noch gebräuchliche Wort „Sozietät“. Er gebrauchte es aber eigens als (soziologischen) Allgemeinbegriff für die verschiedensten Sozialgebilde, wie obige Anwendungen zeigen. Es ist mit dem heutigen Verständnis von „Gesellschaft“ als ein dem politisch verfassten Staat gegenüber gestellten Begriff nicht adäquat wiedergegeben.

Christliche Strukturierung der Gesellschaft

Die beschriebene interpersonale Wirkung von Freiheit und Liebe überträgt Baader auf die umfassendere gesellschaftliche Ebene. Dabei soll deutlich werden wie ihre Dynamik das Verhältnis zwischen Großgesellschaften (politischen Gemeinden, Staaten und Völkern) und den in ihnen bestehenden und sich entwickelnden „Subsozietäten“ von innen heraus strukturiert. Das Resultat ergibt sich im Wesentlichen aus der namhaft gemachten Doppelwirkung der Liebe: ihrem Antrieb zur Vereinigung und der von ihr komplementär dazu beförderten Unterscheidung.

Die Einigungskraft der Liebe zeigt sich darin, dass die von ihr beseelten Glieder konkreter Gruppen und Gesellschaften ihre vorgegebene prekäre „Verflochtenheit“ zu einer „solidären Verbindung“ erheben, in der sie sich „zu wechselseitigem Beistand verbürgen“ und auf die Maxime bauen: „Einer für Alle, Alle für Einen“ (162f).

Baader beschreibt des Näheren die Erfordernisse solidarischer Einigung auf den verschiedenen Ebenen von Zusammenschlüssen: Zwischen Ständen, Korporationen und Gesellschaftsklassen; zwischen Regierung und Volk; unter den internationalen Kulturinstituten; der Völker untereinander, insbesondere zwischen den Nationen Europas. Seiner Zeit voraus tritt er dafür ein, dass auch das *Verhältnis von Kirche und Staat* zu einem *Bündnis freier Partner* werde! (vgl. 213-220).

Das dabei von ihm angezielte Ideal einer von der kleinsten bis zur umfassendsten Organisationsform solidarisch geeinten Gesellschaft will ich hier nicht weiter ausführen.

Die Gliederungstendenz der Liebe fördert gegenläufig zur umfassenden Vereinigung einen Prozess sozialer Gruppenbildung. Ging es im Betracht der unmittelbaren liebenden Verbundenheit einzelner Menschen um deren persönliche Profilierung, so geht es im Hinblick auf eine Gesamtheit von kollektiven Gliedern um die Existenz und Eigenständigkeit der verschiedenartigen freien Gemeinschaften innerhalb der politisch verfassten Gesellschaft.

Korporative Gliederung

Nach der dargelegten Auffassung Baaders ist es so, dass die Bürgern eines Staats, welche die Liebe praktizieren, aus freier Initiative zahlreiche, nach Ziel, Form und Umfang unterschiedliche Zusammenschlüsse hervorbringen und fördern. So erweist sich: Auch im Raum der Gesellschaft ist die aus Freiheit geborene Liebe sowohl die vereinigende als auch die kollektiv gliedernde Kraft. Sie wirkt dabei als ein lebendiges Prinzip, das aus einem innern Antrieb zur entsprechenden, nicht einfach machbaren Entwicklung drängt: „Die Liebe ist das eigentliche, organisierende oder gliedernde, die Mannigfaltigkeit oder Fülle in Einheit haltende, diese in Fülle verbreitende Prinzip“ (108).

Unlöst triebhafte, unfreie „Liebe“ vereint zwar konkrete Gruppen, trennt sie aber ebenso aggressiv von den fremden „Anderen“. Die christliche Liebe ist demgegenüber von universaler Weite, die keinen Menschen ausschließt, doch erstrebt sie

auch keine uniforme Einheit. Sie realisiert sich konkret in den geschöpflichen und geschichtlichen Kontexten (Familien, Interessengruppen, Völkern usw.), bleibt aber zu den andern Gruppen offen: Sie trennt nicht, sondern „gliedert“ - Glieder bleiben dem Ganzen verbunden. Man könnte auch so sagen: Die aus natürlichen Antrieben sich bildenden gesellschaftlichen Gruppierungen (die von sich aus die Gesamtsozietät eher spalten) müssen je von der christlichen Freiheit und Liebe beseelt werden, damit sie einerseits in ihrer Gruppe zusammenhalten und zugleich auch die anderen Zusammenschlüsse bejahen und darüber hinaus offen und solidarisch bleiben zur je umfassenderen Sozietät, letzten Endes mit der Menschheit insgesamt. (130f vgl. 106ff. 118-122).

Korporative Glieder der Gesellschaft - die besondere Rolle der Kirche

Die Eigenstand fordernde Gliederung der Gesellschaft beginnt mit *Ehe und Familie* (naturrechtlich und religiös-christlich gefordert). Sie setzt sich nach Baader fort in *Geburts- und Berufs-Ständen*. Er will in konservativer Art die traditionellen Stände bewahren, ohne sich aber auf ihre Unveränderlichkeit festzulegen, wie seine Initiative für die Proletarier zeigt (147-154). Es geht ihm primär darum, dass das Gliederungsprinzip realisiert wird. Für die vielfältigen innerstaatlichen, aber im Prinzip staatsfreien gemeinschaftlichen Zwischenglieder gebraucht Baader je nach ihrer Art verschiedene Bezeichnungen: Stände, Korporationen, Innungen, Assoziationen, Bünde, Zünfte und Orden. Besonders wichtig sind ihm dabei auch die über-/internationalen Vereinigungen, unter denen die katholische Kirche eine ausgezeichnete Stellung einnimmt (vgl. 130 m. Anm.).

In der Kirche sieht er die „*Korporation par excellence*“ (140): Eine von ihrem Wesen her übernationale, „weltständische“ Innung, ein Freiwilligkeits-Bund ohne zwingende Regierungsgewalt im Dienste des menschengewordenen Gottes. Sie ist in sich selber nochmals korporativ bewegt durch die sich neben der hierarchisch-satischen Struktur frei bildenden Vereinigungen, Orden und Genossenschaften. Mit ihrem Freiheitsanspruch gegenüber dem Staat wirkt sie als Ferment und Wegbereiterin auch bürgerlicher Körperschaften (139-147). Baader nennt sie daher auch die „*Corporation mère*“ (142).

Eine ebenfalls *besondere Funktion kommt ihr in Bezug auf die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaft* zu (352-365): Deren positive Entfaltung ist stets der Gefahr von desaströsen Deformationen ausgesetzt, die sie aus ihren eigenen zeitlichen Kräften nicht zu beheben vermag. Auch der Kirche bleiben Fehlentwicklungen nicht erspart. Sie aber findet durch das ihr in Christus dem Erlöser bleibend einwohnende *göttliche Evolutionsprinzip* immer wieder die Kraft, die ihr ermöglicht, dass die „*Reformatio fiat intra Ecclesiam*“ (357). An dieser Erneuerungsmacht bekommen auch die weltlichen Reiche Anteil durch „*die Aufnahme des Prinzips der Religion der Liebe und der Freiheit*“ (123 vgl. 353f.).

In einer gewissen Nähe zur Weltkirche sieht Baader die anderen „*Korporationen des Geistes*“, deren Sache keine nationale Beschränkung erträgt: die der Wissen-

schaft und der Kunst. Er wünschte sich einen *Bund der je selbständigen „weltständischen“ Vereinigungen der Priester, der Gelehrten und der Künstler* (154ff.).

Generell sieht Baader die Korporationen dazu berufen, „*Träger des Geistes*“, „*Schützer der Ehre*“ (ihrer Glieder), „*Garanten der Freiheit*“ und unentbehrliche „*Organe sozialer Dienste*“ zu sein (132-139). Ihrer Funktion zum Schutze der Freiheit gegenüber der Zentralmacht gibt Baader ein besonderes Gewicht. Auf sie soll noch näher eingegangen werden, womit zugleich das Gliederungs- oder Korporationsprinzip verdeutlicht wird.

Freie Zusammenschlüsse als Garanten der Freiheit

Der frühliberale (wie dann auf andere Weise der diktatorische) Staat tendierte auf die exklusive Rechtsbeziehung zwischen der Regierungsmacht und den einzelnen Bürgern. Alle staatsunabhängigen Körperschaften, gesellschaftliche Zwischenglieder aufgrund freier Zusammenschlüsse verschiedenster Art (Berufsstände, Genossenschaften, Kulturvereine usw. und insbesondere auch die autonom und überstaatlich organisierte katholische Kirche) waren ihm nicht genehm. Vereint mit der ganzen Bewegung der „Sozialromantik“ und ihrem Sinn für organisch gewachsene Lebensgebilde (gegen bloß rational geplante Mechanismen) stritt Baader um den Erhalt staatsfreier Korporationen. Er schrieb ihnen eine notwendige Funktion zur Sicherung der Freiheit zu, war doch der isolierte einzelne gegenüber dem mächtigen Staatsapparat zu wehrlos. – „*Wenn die Aktion der obersten Macht unvermittelt auf das Individuum fällt, so wirkt sie notwendig erdrückend oder despotisch auf dasselbe, nicht aber, wenn dieses Individuum dieselbe Aktion als Glied eines Standes oder einer Korporation, somit vermittelt, erfährt*“ (135).

Für ihn und andere organisch denkenden Romantiker begründet eine solche aus dem christlichen Geist hervorgehende Strukturierung der Sozietät durch freie Gemeinschaften in eminenter Weise die Freiheit des sozialen Lebens.

„*Die Freiheit des sozialen Lebens ist so wie die des organischen Lebens überhaupt nur durch Gliederung (subordinierende und koordinierende Korporation) bedungen, und Fr. Schlegel bemerkt mit Recht, daß das sozial bildende, organisierende Prinzip kein anderes als das christliche, als das Innungsprinzip par excellence, ist*“ (vgl. 137).

Über die Kirche hinaus, also auch „*in bezug auf [bürgerliche] Sozialformen zeigt sich das christliche Prinzip allein wahrhaft befreiend, weil organisierend im tiefsten Sinne, darum der Bildung von Innungen, Korporationen, Ständen etc. günstig, hiermit die Sklavenlust sowie die Despotenlust tilgend*“ (147).

Straffung: Die in Freiheit und Liebe gründenden Sozialprinzipien

Die soziale Wirksamkeit der im beschriebenen Sinn christlich verstandenen Freiheit und Liebe ineins gesehen bezeichnet im Kern „*das christlich-soziale Prinzip*“, wie Baader es schon mal nannte. Dessen Dynamik als „*Lebensprinzip der Ge-*

sellschaft“ (86) wird von ihm so ausgefaltet, dass sie sich begrifflich in weiteren „Koprinzipen“ fassen lässt (126f). In seiner Sicht entspringen sie insgesamt der freien Interaktion aller Personen, die aus der gottgeschenkten Liebe leben. Damit ist auch gesagt, dass Baaders Ansatz auf einem ausgeprägt christlichen Personalismus der Beziehung basiert (483f)⁶.

Nach dem Gesagten bewegt die Einigungskraft der christlich-sozialen Liebe die Gesellschaftsglieder zum wechselseitigen Beistand, Lebens- und Gaben-Austausch. Das heißt, dass sie als christliches „Solidaritätsprinzip“ wirkt und zu verstehen ist⁷. Der in gewissem Sinn entgegenlaufende Antrieb, der innerhalb der umfassenden Einheit (z.B. eines Staats) kleinere, freie Gemeinschaften zu bilden sucht, manifestiert sich somit als „Gliederungsprinzip“. Da Baader diese Vereinigungen bevorzugt als „Korporationen“ charakterisiert, lässt es sich auch „Korporationsprinzip“ nennen. Ein derartiges Bestreben zur Untergliederung etwa der Staatsgemeinschaft stellt auch eine Art „Föderalisierung“ dar. So impliziert Baaders Begriff des Sozialprinzips auch das „Prinzip des Föderalismus“ (126-129). Insofern die jeweiligen Körperschaften möglichst selbständig sein oder werden sollen ist in diesem Gedanken auch schon das später in der katholischen Soziallehre formulierte „Subsidiaritätsprinzip“ mitenthalten (419). Ergänzend gehört zu diesem auch die Verpflichtung des nächst größeren Gemeinwesens der kleineren Gruppierung wo nötig beizustehen. Baader spricht auch diesen Aspekt an (239ff) und in seiner Stellungnahme zum Notstand der Proletarier bringt er ihn der Sache nach zur Geltung, forderte er doch, damals ungewöhnlich, für sie die subsidiäre Hilfe des Staats (206f).

Ausblick auf Baaders weitere Perspektiven

Die vorliegende Skizzierung der Sozialprinzipien von Liebe und Freiheit beschränkt sich auf ihre von Baader beschriebenen Auswirkungen auf die grundlegende Strukturierung der Gesellschaft. Er selbst reflektiert noch auf weitere Wirkdimensionen des christlich-sozialen Prinzips: Auf die Sozialverpflichtung des Eigentums; den wirtschaftlichen Güterverkehr, der nach ihm auch zum Medium persönlicher Kommunikation werden soll. Darin sieht er eine Analogie zum familiären Mahl bis hin zur Eucharistie, insofern materielle Gaben zum Medium menschlicher und göttlicher Gemeinschaft erhoben werden. Wichtig ist, wie er auch den gesellschaftlichen Wandel in seine Gesamtschau einbezieht: Gegen die Extreme der Stagnation und Revolution fördert das christliche Handeln *die organische Evolution des gesellschaftlichen Lebens*. Mit Christus als dem göttlichen Prinzip aller wahren Entwicklung sieht er Welt und Gesellschaft unterwegs zur eschatologischen Vollendung.

⁶ Baader als Begründer eines philosophischen Personalismus sieht Th. Steinbüchel: Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und ihrer grundsätzlichen Bedeutung, in: Wissenschaft und Weisheit 11 (1944) S. 38.

⁷ Baader ist wohl einer der ersten, der das Wort „Solidarität“ in dieser Bedeutung im deutschsprachigen Raum gebraucht hat

Baader, die katholische Soziallehre das Zweite Vatikanum

Die Grundanliegen der oben umrissenen Sozialprinzipien gingen als Erbe der romantischen Sozialtheorie auch in die spätere katholische Soziallehre ein (418f). Die Begründungsansätze mit weitreichenden Konsequenzen für die Zielbilder gingen jedoch auseinander: Baader baute auf das Prinzip der christlichen Liebe, die katholische Soziallehre setzte (ausgehend von einem christlichen Menschenbild) auf einklagbare Grundforderungen der Gerechtigkeit, die im politischen Diskurs jedermann (auch Nichtchristen) durch naturrechtlich (seinsphilosophisch) begründete Vernunftargumente vermittelbar sein sollten (420ff). Beachtenswert erscheint mir, wie man von den zwei verschiedenen Ansätzen her zu den genannten, wenigstens in analoger Weise gleichgerichteten Sozialprinzipien gelangen kann: das eine mal durch philosophisch-theologische Reflexion als Konsequenzen der christlich verstandenen Liebe, das andere mal als naturrechtliche begründete ethische Forderungen sozialer Gerechtigkeit (412-425).

Die klassische Soziallehre bewahrte sich ein christliches Fundament, verlor aber die eigenständige Reflexion manch bedeutsamer theologischer Dimensionen aus dem Auge (428-446). Das Zweite Vatikanische Konzil und die seitherige amtliche Sozialverkündigung haben demgegenüber die tradierte Soziallehre neu und verstärkt in sozialtheologische Zusammenhänge hinein gestellt: In den Gang der Heilsgeschichte mit dem in Christus offenbar gewordenen Geheimnis des Menschen und seiner Erlösung. In die auch in die Welt hinein wirksame Realität der Gnade mit der durch sie erhöhten Motivations- und Gestaltungsmacht der christlichen Liebe. In die daraus entspringende spezifisch christliche Dimension solidarischer Gemeinschaft (447-465). In diesen neueren Perspektiven zeigen sich auch Brücken zur Würdigung der Sozialtheologie Baaders (466-490).

Offensichtlich trifft sich sein damaliges Anliegen mit dem für die heutige Kirche wichtigen wie auch in Schönstatt verwurzelten Bestreben, sich im menschliche Zusammenleben ideell und praktisch auszurichten an der „*Vision einer Kultur der Liebe*“.

BUCHBESPRECHUNGEN

Stefan Tobler, *Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs. Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachnot in der Soteriologie* (Theologische Bibliothek Töpelmann Band 115), Berlin/New York: Walter de Gruyter 2002, 396 S.

Stefan Tobler, evangelischer Theologe und wie dem Vorwort hervorgeht, wohl Mitglied der Fokolar-Bewegung, unternimmt mit dieser umfassenden wissenschaftlich-theologischen Arbeit den Versuch, das umfangreiche geistliche Wirken Chiara Lubichs, der Gründerin der Fokolar-Bewegung, zu erschließen und in den Dialog mit den Fragen heutiger Theologie zu bringen. Ein nicht ganz einfaches Unterfangen, wenn man im Literaturverzeichnis (346-375) die Auflistung der verschiedenen Quellentexte (häufig Zeitschriftenartikel, Tagebuchnotizen, Vorträge, Briefe, Gesprächsaufzeichnungen Chiara Lubichs) wahrnimmt. Obwohl Chiara Lubich eigentlich nur ein Buch verfaßt hat (*Der Schrei der Gottverlassenheit. Der gekreuzigte und verlassene Jesus in der Geschichte und Erfahrung der Fokolar-Bewegung*, in Deutsch 2001 im Verlag Neue Stadt/München erschienen), ist ihre Reputation in der Welt der Wissenschaft nicht zu übersehen. Wie in der Tabelle der an Chiara Lubich verliehenen öffentlichen Anerkennungen nachzulesen ist (376f.), erhielt sie immerhin zwölf Ehrendoktorate (darunter zwei theologische und ein philosophisches) von wissenschaftlichen Einrichtungen in allen Erdteilen.

Ausgangspunkt seiner Darstellung ist für Stefan Tobler die heutige „Sprachnot“ im Bereich der kirchlichen Verkündigung, und zwar im Bereich der Soteriologie, also in der Rede von der Heilsbedeutung des Todes Jesu am Kreuz. Provokativ wird das von einem von Tobler zitierten Theologen so ausgedrückt: Christliche Rede von der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu war im Prinzip nichts anderes als die „Umbenennung der Ermordung Jesu zum ‚Kreuzesgeschehen+... und es ist Zeit für eine Abrechnung mit der ‚Zitadelle der Kreuzestheologie, erbaut auf dem Hügel der Kreuzesreligion mit ihren unendlichen Sublimierungen oder Verdrängungen der den Menschen von ihrer Herrschern [...] angetanen Gewalt.“⁽¹⁾ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, die Tobler empirischen Untersuchungen entnimmt: „Empirisch orientiertes Denken sieht die Ursache der Sprachnot tendenziell darin, dass Theologie und Kirche die Fragen der *Menschen* nicht genügend ernst nehmen.“ (312) Umgekehrt gilt aber auch: „Systematisches, am Wort Gottes orientiertes Denken weist hingegen auf die Gefahr hin, dass die Theologie *Gott* nicht genügend ernst nehme, der in seiner allem Fragen zuvorkommenden Antwort gehört werden will, wenn die Theologie in *Wahrheit* beim Menschen ankommen soll.“ (Ebd.) Tobler sieht nun in der Spiritualität Chiara Lubichs einen Vermittlungsversuch zwischen beiden Anliegen: „Die Weise, wie Lubich von Jesus dem Verlassenen spricht, kann als ein Ansatz der Vermittlung beider

Anliegen verstanden werden. Sie nimmt den Menschen dort auf, wo er am brennendsten oder jedenfalls am vordergründigsten Unheil erfährt - sei es die Schuld, sei es das Warum in der Form der Theodizee-, und verzichtet vorerst auf jede Entscheidung, ob damit das Unheil bereits in seiner ganzen Wahrheit erfasst sei. Es geht ihr um das hermeneutisch Erste: um die Einführung in die Begegnung mit Gottes Heil.“ (312f.) Konkret heißt das in der Sprache Chiara Lubichs: „Jedes Leid [...] ist Jesus der Verlassene“ oder „Er faszinierte uns, und wir verliebten uns wohl deshalb in ihn, weil wir ihn überall zu entdecken begannen: er zeigte sich uns mit je ganz unterschiedlichem Antlitz in allen schmerzlichen Aspekten des Lebens: sie waren er, sie waren nur er; sie waren - obwohl je wieder neu - doch immer ausschließlich er.“(243) Insofern Jesus mit jedem Leid sich identifiziert, Gott durch ihn in diesem Leid wirklich präsent ist, auch mit seiner wandelnden Kraft, gilt dann: „In der Liebe zu ihm verwandelt sich - in einer Art göttlichen Alchimie - das Leid in Liebe.“(244) Es geht dabei um eine existentielle Erfahrung, die vieles zusammenbindet: Annahme des Leids aus Liebe zu Jesus, denn darin wird es von einem Hindernis zu einem „Sprungbrett“ (245) zu einer noch größeren Liebe zu ihm. „Es geht um die Arbeit der „Übersetzung“ aller Erlebnisse in eine Erfahrung der Begegnung mit Gott ...“ (282)

Die Arbeit von Stefan Tobler erschließt dem Leser einen lebendigen

Zugang zur Spiritualität Chiara Lubichs. Dabei wird deutlich, welchen wichtigen Beitrag solche spirituellen Bewegungen für die Theologie leisten können. Sie helfen, die ursprünglichen christlichen Glaubenserfahrungen für den Menschen von heute neu aufzuschließen. Oder anders gesagt: Sie führen „zu einem vertieften Verstehen der Offenbarung im Horizont heutiger Welterfahrung“ (341). Gleichzeitig lassen sie so auch das ursprüngliche Kerygma christlichen Glaubens verschärft sehen. Dieses lässt sich nicht auf ein (theologisches) Erkennen des Menschen reduzieren: „Heil als Erfahrung von Gottes Zuwendung inmitten des Leidens muss sich immer wieder von neuem ereignen. Es geht nicht nur um die Einsicht, dass Gott ja schon immer in seinem Willen zum Heil mit uns in Beziehung steht, und damit um die subjektive Erkenntnis des anderen Verhältnisses zu Gott ...+ Heil als Begegnung mit Gott inmitten der Gottverlassenheit ist vielmehr als ein je neuer, schöpferischer Akt Gottes zu verstehen, dem auf der Seite des Menschen nicht die Einsicht, sondern der Glaube im Sinne des Vertrauens entspricht.“ (310)

Dem Werk Stefan Toblers sind viele Leser zu wünschen. Angefügt sei noch, dass diese profunde Arbeit von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift im Bereich Systematischer Theologie angenommen wurde.

Otto Amberger