

Die Welt als Ort christlicher Entscheidung

Von Heinrich B a c h t SJ, Frankfurt am Main

Jede Zeit entwickelt ihre Axiome, die mehr oder minder bewußt das Urteilen und Handeln aller Zeitgenossen prägen und ihre eigentliche Stoßkraft aus der unreflektierten Selbstverständlichkeit ziehen, mit der man sie gelten läßt. Sie sind die Vorurteile und stillschweigenden Vermutungen, die man gar nicht erst zu beweisen braucht, da sie Allgemeinbesitz geworden sind und deshalb keinen Widerspruch zu gewärtigen brauchen. Je aufgeklärter und selbstkritischer eine Zeit zu sein wähnt, um so hilfloser ist sie dem Gewicht ihrer Ideen und Ideologien ausgeliefert . . .

Fragen wir nach solchen Axiomen in unserem Jahrhundert, dann stoßen wir unter anderem auf die allseits gebilligte Annahme, daß eigentlich nur die Tätigen, die Schaffer, die sich von früh bis spät mit den Forderungen „des Lebens“ herumschlagen, die wahren Menschen sind. Denn sie allein erstellen für sich und die anderen ein Werk, das man greifen und mit dem man ernsthaft rechnen kann. Sie imponieren uns, weil sie den Weltlauf voranbringen und den Wassern der Geschichte den Weg vorschreiben. Sie gelten uns als die eigentlichen Wohltäter der Menschheit, als ihre Heilande und Erlöser. Und sie haben auch tatsächlich unsagbar viel geleistet — die Forscher und Entdecker, die Männer der Industrie und der Wirtschaft, die großen Staatsmänner und die kühl rechnenden Strategen. Sie haben die Erde aufgewühlt, haben dem Stoff seine Geheimnisse entlockt und ihm ihren eigenen herrscherlichen Willen aufgeprägt. Sie haben die am siebten Tag steckengebliebene Schöpfung Gottes zu Ende gebracht und den achten Tag heraufgeführt, von dem noch niemand absehen kann, in welche Möglichkeiten er uns führt . . .

Die anderen dagegen, die Stillen und Beschaulichen, gelten uns nur zu oft als unnütze Sonderlinge, als Überbleibsel einer geruhsameren Zeit oder gar einer längst überholten, primitiven Entwicklungsstufe. Denn sie lassen sich ja mit dem Leben nicht ernsthaft ein, sie bleiben an seinem Rande stehen und legen die Hände müßig in den Schoß. Sie verlieren sich in die luftigen Höhen ihrer Phantasie und nennen es Beschaulichkeit. Sie murmeln hilflose Beschwörungsformeln und heißen es Gebet. Wie soll der Mensch der totalen Arbeitswelt, in welcher Arbeit um der Arbeit willen das höchste Daseinsziel ist, vor diesen „Weltflüchtigen“, diesen Deserteuren der Arbeitsfront Respekt haben? Wie soll er sie anders anschauen denn als feige Fahnenflüchtige des allgemeinen Aufgebotes, das man „das Leben“, „die Welt“ nennt? Und so ist es verständlich, daß die Zahl dieser Kontemplativen seit langem mehr und mehr zusammenschmilzt. Sie vermögen sich im hitzigen Klima des modernen Arbeitstempus und Lebensrhythmus' nicht zu halten . . .

Und doch scheint die Rechnung nicht ganz aufzugehen! Denn wie wäre sonst die Unruhe und Unzufriedenheit, die panische Angst und das Grauen zu verstehen — nicht vor diesem oder jenem, sondern die Angst als Grund-

stimmung des Daseins, die unter einer hauchdünnen Deckschicht von selbst-zufriedener Prosperität haust! Irgendwann spüren es die großen Schaffer und Arbeiter alle, daß die bloße Aktivität den Menschen innerlich verbrennt, daß das Leben zur Qual wird, wenn ihm nicht ein Sinn voranleuchtet, der sich nicht in dem unmittelbaren Wirken erschöpft. Der Mensch ist nun einmal ein so geheimnisvolles Wesen, daß er sich in die bloß zeitlichen und diesseitigen Bezüge seines Schaffens nicht einschließen lassen kann. Er braucht im tätigen Umgang mit dem Vergänglichen die sichere Hoffnung auf das, was ewig bleibt, und im Dienst am Irdischen den Blick auf das, was nicht dem Wechsel unterliegt. Sobald er versucht, gegen dieses sein innerstes Gesetz zu handeln, macht das Absinken und Absterben seiner kulturschöpferischen Kräfte ihm offenbar, daß das Leben, um fruchtbar zu bleiben, einer Tiefe und einer Richtung bedarf, der man nur gewärtig und mächtig wird, wenn man vom unmittelbaren Vollzug und Werk Abstand nimmt. Wehe einer Welt, in der die Kraft der Kontemplation und die Fähigkeit zur Muße erstirbt! Wehe einer Menschheit, in der die Beschaulichen, die Meditierenden und die Beter nichts mehr gelten! Nichts anderes ist doch die Botschaft, welche uns aus den Visionen der Dichter und „Propheten“ seit Nietzsche und Spengler, seit Huxley und Orwell — um nur einige zu nennen — entgegenhallt. Es gibt kaum ein erregenderes Thema, als dieser drohenden Selbstzerstörung des Menschen nachzusinnen, wie sie sich in den Zukunftsromanen der dreißiger und vierziger Jahre unseres Jahrhunderts widerspiegelte.

Damit sind wir aber schon mitten in der Frage, die unser Thema ankündigt. Was ist vom Menschen, zu dessen Grundbefindlichkeiten diese gehört, daß er „in der Welt“ ist, gefordert, damit er Mensch bleibe? Soll er die Welt suchen, sich an sie verschenken und verlieren? Oder soll er als einer, der zunächst und zumeist sich schon immer an die Welt verloren hat, sich in unablässigem Ringen darum bemühen, von der Welt frei zu werden, sich von ihrem Anspruch und ihrer Bezauberung zu lösen? Und wenn diese Frage sich vielleicht nicht so eindeutig dem Menschen als Menschen stellt, kann der Christ ihr ausweichen? Welches ist die ihm gemäße Haltung? Weltbejahung oder Weltentsagung? Oder ist es vielleicht so, daß gerade in der Einstellung zur Welt und zu den innerweltlichen Aufgaben Mensch und Christ, das „Humanum“ und das „Christianum“ in einen unaufhebbaren Widerstreit geraten, so daß man nicht das eine sein kann, wenn man das andere nicht lassen will?

Auf den ersten Blick gesehen, scheint für den *Christen* die Welt-Entsagung das Kenn- und Leitwort seiner Existenz zu sein. In den mittelalterlichen Mysterienspielen begegnet oftmals als Inbegriff der widergöttlichen Mächte, die dem Menschen den Weg zum Heil versperren, die verführerische Gestalt der „Frau Welt“. Im Unterschied zum Teufel, der in ihrem Gefolge erscheint, stellt sie die betörende Allgewalt des Bösen dar. Wer ihrem Sirenen- gesang verfällt, der läßt, wie einst die Seefahrer des griechischen Mythos, Steuer und Ruder fahren, um schließlich sehend-blind mit seinem Fahrzeug an den Klippen zu zerschellen. Kann es einen überzeugenderen Beweis für die

im Grunde negativ-abwertende Stellung des Christentums zur Welt geben? Dabei handelt es sich hier nicht um eine spätere Umformung oder Entartung des christlichen Daseinsgefühls, auch nicht um konfessionsgebundene Einseitigkeiten, vielmehr lassen sich unmittelbare Verbindungslinien von der Gestalt der „Frau Welt“ zur Verkündigung des Neuen Testaments ziehen. Denn wenn nach den Worten der Bibel „die Welt sich ganz in der Gewalt des Bösen befindet“ (1 Joh 5, 19) und Satan „der Gott dieser Welt ist“ (2 Kor 4, 4; 1 Kor 2, 8; Eph 2, 2) und wenn alles in dieser Welt eitel „Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens“ ist (1 Joh 2, 15), dann kann doch für den Christen nur *dies* geboten sein: „Habt nicht die Welt lieb, noch was in der Welt ist!“ (1 Joh 2, 15), und dann ist wirklich dies „die reine und makellose Frömmigkeit: sich unbefleckt bewahren vor der Welt“ (Jak 1, 27).

Aber man wird einwenden, daß es neben diesem abwertenden Weltbegriff in der Bibel noch ein anderes Weltverständnis gibt. Da ist „Welt“ nichts anderes als die Schöpfung Gottes in ihrer Gesamtheit. Von dieser „Welt“ weiß die Offenbarung viel Rühmendes zu sagen: sie ist Gottes Werk, Widerschein seiner Herrlichkeit, Ort seines Weilens, Kündlerin seines weisheitsvollen Wirkens. Zumal die Psalmen preisen immerfort die Herrlichkeit dieser Schöpfung, deren stummes Lob der Mensch in priesterlichem Dienst vor Gott zu tragen hat . . .

Und doch bleibt es wahr, daß der Christ auch der so verstandenen Welt gegenüber in unverkennbarer Distanz steht und stehen soll. Diese Erde, die sich seinen Füßen bietet, soll ihm nicht die letzte Heimat sein, sondern nur vorübergehende Herberge. Er soll sich nur als „Fremdling und Beisassen“ fühlen, der darum weiß, daß sein eigentliches „Bürgerrecht“ (Phil 3, 20) im Jenseits liegt. Er soll die Wurzeln seines Wesens nicht zu tief in die irdischen Gründe senken, sondern sich allzeit bereithalten, alles zu lassen, um das Ewige zu gewinnen. Ja, er soll — das ist der Sinn christlicher Aszese — sich im Entsagen und Abschiednehmen üben, damit die unvermeidliche Stunde endgültiger Trennung ihn nicht zu seinem Verderben „wie ein Dieb“ überrasche. Denn „die Gestalt dieser Welt ist am Vergehen“ (1 Kor 7, 31). Und je mehr der Christ von der Vision des Kommenden angezogen wird, um so dringlicher wird sein Ruf: „Es komme die Gnade, es vergehe die Welt! Maran atha! Komm, Herr Jesu“ (Didaché 10).

Während somit Distanz und Entsagung dem Christen geboten erscheint, ist das rückhaltlose Ja zu dieser Erde und ihren Wundern Inbegriff des neuzeitlichen Lebensgefühls, das für alle Zeit mit dem Namen des Humanismus verknüpft bleibt. Gewiß hat dieser Humanismus seit seinen Anfängen gegen Ende des 14. Jahrhunderts mancherlei Wandlungen erfahren. Aber sie betreffen zumeist die metaphysische Begründung, nicht die Gestalt des neuen Weltverhaltens. Gemeinsam ist allen der Protest gegen die Weltflucht und Weltverneinung des Christentums und das unbedingte Bekenntnis zum Wertreichtum dieser Welt. Wozu über die Grenzen dieses Kosmos in die nebelhaften Fernen des Jenseits schauen, wo ja doch „nach drüben die Aussicht uns verrammt ist“? „Tor, wer dorthin die Augen blinzeln richtet, sich

über Wolken seinesgleichen dichtet!“ (Goethe, *Faust*). Oder — in der Sprache von Albert Camus —: „Wenn es eine Sünde gegen das Leben gibt, so besteht sie darin, daß man auf ein anderes hofft und sich so der unerbittlichen Größe dieses Lebens hier entzieht“ (Noces).

Mit dieser entschlossenen Abkehr von der Transzendenz erwacht ein ganz neues Gespür für den Menschen und seine unbegrenzten Möglichkeiten. Im Maße wie das naturkundliche Denken in der kopernikanischen Wende die Erde aus dem Mittelpunkt gerückt hat, macht der Mensch seine individuelle oder kollektive Subjektivität zur Mitte und zum Maß all seines Urteilens und Wollens. Im Zeichen dieses Humanismus hat der Mensch die staunen-erregenden Leistungen der Wissenschaft und Technik vollbracht, die das Antlitz der Welt so tiefgreifend verwandelt haben. Schon vor 150 Jahren hat Hölderlin in seinem „Hyperion“ die ungeheure Dynamik dieses neuzeitlichen Lebensgefühls gezeichnet, wenn er schrieb: „Wir sind's, wir! Wir haben unsere Lust daran, uns in die Nacht des Unbekannten zu stürzen und wäre es möglich, wir verließen der Sonne Gebiet und stürmten über des Irrsterns Grenzen hinaus!“ Mit innerer Folgerichtigkeit trieb der Humanismus zur Loslösung des Menschen von Gott. Das immer noch nicht zu Ende durchschrittene Ergebnis ist der „Humanismus ohne Gott“, dessen Tragik und Tragödie Henri de Lubac in seinem bekannten Buch geschildert hat und dessen Thema sich vielleicht am schärfsten in der Zeitdiagnose Rudolf Georg Bindings ausspricht: „Ganz und ehrlich, ohne Hintergedanken und völlig aus sich heraus, so recht eigentlich ohne Gottes Hilfe Mensch zu sein — das ist das große Wagnis und die eigentliche heimliche Sehnsucht unserer Zeit.“ Mit den Worten des französischen Existentialismus gesagt, heißt das: „Wir willigen darin ein, auf Gott und die Hoffnung zu verzichten: den Menschen können wir aber nicht entbehren“ (Albert Camus).

Somit scheinen sich die Dinge säuberlich aufzuteilen: Christentum bedeutet Weltentsagung, Humanismus bedeutet Weltbejahung. Zwei aufeinander nicht reduzierbare Grundeinstellungen, die bestenfalls koexistieren, niemals aber zu einem friedlichen Ausgleich kommen können. Aber in Wirklichkeit dürfen wir hier unsere Analyse noch nicht abbrechen. Denn wir würden weder dem wirklichen Anliegen des Christentums noch der tatsächlichen Lebenserfahrung des Humanismus gerecht werden, wollten wir die Dinge in ein so simples Schema fassen.

Für den Christen ist nämlich die Distanz gar nicht das einzige und letzte, was sein Weltverhalten bestimmt. So sehr er von der Vorläufigkeit und Relativität des Irdischen überzeugt ist, und so sehr er, im Jenseitigen lebend, auf die Wiederkunft des Herrn wartet, so ist er doch weit entfernt von aller manichäischen Abwertung und Verachtung von Stoff und Fleisch. Für ihn gibt es nichts in der ganzen Schöpfung, das nicht in der Vatergüte Gottes seinen Ursprung und in Gottes Vorsehung seinen Platz hätte. So sehr er um die durch die Urschuld aufgebrochene Macht des Bösen hienieden und um die Anfälligkeit seines Herzens für die verführerische Macht des Weltgeistes weiß, so ist sein Weltverhalten zutiefst doch geprägt von einem unerschütter-

lichen Weltoptimismus, der in dem Sieg des auferstandenen Herrn gründet. Und wenn der Christ sich um die Freiheit von der Welt müht und die ganze Kraft seiner Liebe Gott zu schenken trachtet, dann weiß er, daß dieser Gott ihn wieder in die Welt zurücksendet, damit er sie liebend heimhole. Im Geheimnis der Menschwerdung Gottes, in der *humanitas Christi*, ist ihm ja die erbarmende Treue des Herrn sichtbar geworden, die den Menschen auch im Fall und Fluch noch für wert hielt, oder richtiger: für wert machte, daß Gott selbst ihn unter so staunenswertem Einsatz erlöste. Gewiß ist die Bergpredigt nicht, wie es die rationalistische Verwässerung der christlichen Heilsbotschaft wollte, als innerweltliches Kulturprogramm zu deuten. Aber deshalb bleibt doch bestehen, daß dem Christen die irdischen Belange und Bereiche nicht gleichgültig sein dürfen, da er ja gesandt ist, sie mit dem Sauerteig der göttlichen Wahrheit und Gnade zu durchdringen. Und darum ist es kein Zufall, daß gerade die Heiligen, die um ihrer Weltentsagung willen dem Irdischen so entrückt erscheinen, wie sonst niemand in diese dunkle Welt das Licht der Freundschaft und der Freude getragen haben. War es nicht Paulus, der sich rühmte, daß ihm die Welt gekreuzigt sei und er der Welt, der uns das Hohe Lied der Liebe geschenkt hat, das die Magna Charta vollendeter Menschlichkeit ist? Und war es nicht der Arme von Assisi, der statt der „Frau Welt“ die „Frau Armut“ zur Braut erkoren hatte und der im radikalen Verzicht auf Besitz und Ruhm den Geist der christlichen Weltstanz am entschiedensten vorgelebt hat, der uns den unsterblichen Sonnengesang gesungen hat? Und sind nicht gerade die einsamen Zellen der Einsiedler und Starzen zu wahren Wallfahrtsstätten einer leidbeladenen Menschheit geworden? Wirklich, was wäre diese Welt ohne die Heiligen! Wenn Camus im „Mythos des Sisyphus“ dies als die höchste Sendung des Menschen hinstellt, Freundschaft in diese der Verzweiflung geweihte Welt zu tragen, dann gebührt doch den vollendeten Christen zuerst dieses Lob, daß sie dieses Ziel wie nur sonst wer erreicht haben. Und umgekehrt begreifen wir von hierher das Wort von Péguy: „Das Heilige ist dasjenige, dessen wir am meisten ermangeln, für das wir sogar den Sinn verloren haben... Dieser erschreckende Mangel des Heiligen ist zweifelsohne das tiefste Kennzeichen der Neuzeit.“

Wenn somit einer nicht Christ sein kann ohne diese brüderliche, dienende Nähe zur Welt, so müssen wir umgekehrt sagen, daß auch der Mensch in der Hingabe an die Welt nicht Mensch bleiben kann, wenn er sie nicht immer wieder transzendiert. Gewiß kann er versuchen, unter Verneinung der jenseitigen Bezüge aus seinem Weltverhalten eine Religion und eine Frömmigkeit zu machen. Typisch ist dafür das Zwiegespräch in Camus' „Die Pest“: „Eigentlich möchte ich gerne wissen, wie man ein Heiliger wird.“ — „Aber sie glauben ja nicht an Gott...“ — „Eben, ohne Gott ein Heiliger zu sein, das ist das einzig wirkliche Problem, das ich heute kenne.“ Vor Augen steht dabei jene „Weltfrömmigkeit“, wie sie Eduard Spranger seinerzeit in seinem bekannten Büchlein so eindrucksvoll analysiert hat. Aber Spranger war es auch, der — und zwar gerade nicht vom Boden des Christlichen her, sondern aus der konsequenten Weiterentwicklung des in dieser Frömmigkeitsweise

erlebten Sinngehaltes der Welt — die unübersteigbaren Grenzen solcher Religion aufgewiesen hat. Der Mensch mag noch so sehr diese Welt und dieses Leben verklären, jeder Versuch, sie absolut zu setzen, scheitert zuletzt an der Erfahrung des Todes, der Verzweiflung, des im letzten unvermeidlichen Fremdheitsgefühls in der Welt. Gewiß kann der Mensch versuchen, dem drohenden Anruf, der vom Tode her an jeden ergeht, seinen Stachel zu nehmen, indem er sich an eine innerweltliche Unvergänglichkeit dieser oder jener Art klammert. Aber zutiefst steht doch das Leben eines jeden auf der Voraussetzung, daß „die Werte unseres Daseins in der Welt, in der Leben mit dem Tode endet, nicht aufgehen“ (E. Spranger, *Weltfrömmigkeit* 27). Und ebenso wahr ist die andere Feststellung: „Das Menschenleben in der Welt *kann* gar nicht zum Glück führen, weil ersichtlich weder die Welt noch der Mensch noch beide in ihrem Zueinander so konstruiert sind, daß es je zu einer Erfüllung der letzten Sehnsucht kommen könnte“ (ebd 29). Darum kann diese Welt des Todes und der Leiden dem Menschen nie zur Heimat werden, mögen auch noch so sehr „aus dieser Erde seine Freuden quillen, und diese Sonne seinen Leiden scheinen“. Es ist zuviel Unberechenbarkeit, zuviel Grausamkeit und Sinnlosigkeit im Ablauf der Welt, wenn sie rein in sich geschlossen bleibt, wenn die dritte Dimension, die der Überwelt, des Jenseits ausgeschaltet wird. Darum mahnt der Dichter zu Recht: „Nicht an die Güter hänge der Mensch sein Herz, die das Leben vergänglich zieren! Wer besitzt, der lerne verlieren, und wer im Glück ist, der lerne den Schmerz!“ (Schiller, *Die Braut von Messina*). Und wollten wir uns durch die Worte der Dichter und Seher nicht überzeugen lassen, dann riefte es uns der Gang der Ereignisse ins Bewußtsein, wie wenig ein rein innerweltliches Lebensideal standzuhalten vermag. Der Mensch, der sich an die Welt verliert und die Transzendenz preisgibt, zerstört sich selbst, da er, der Orientierung beraubt, durch die eisigen Räume seiner entgötterten Welt irrt.

Fragen wir also nach der dem Christen und Menschen gebotenen Haltung, ob Weltnähe oder Weltdistanz, dann ist die Antwort nunmehr klar. Nur in der unaufhebbaren Durchdringung von Nähe und Distanz, von Entsagung und Bejahung vermag sich echtes Menschentum zu vollenden und echtes Christentum auch.

Und was ist es mit der eingangs erwähnten Abwertung der Kraft zur Stille, zur Muße und zur Kontemplation zugunsten der reinen Aktivität? Ich möchte mit einem Wort von Teilhard de Chardin, dem bekannten französischen Anthropologen, antworten, das in einem Bilde alles sagt: „Wenn wir das unsichtbare Licht ebenso wahrnehmen könnten wie die Wolken, den Blitz oder die Sonnenstrahlen, so würden uns die reinen Seelen in dieser Welt durch ihre bloße Reinheit ebenso tätig erscheinen wie die Schneegipfel, deren scheinbar untätige Firne ständig für uns die dräuenden Gewalten der oberen Atmosphäre an sich binden.“