

# Angebot und Chance unserer Zeit für eine neue Spiritualität

Josef Sudbrack SJ, München

Wohl niemand kann sich des Eindrucks erwehren, daß eine neue Haltung des Christen zur Welt, zu sich selbst und zu Gott im Wachsen ist. Die einen schauen deshalb nach rückwärts und sind in Sorge, es möchte etwas vom großen Erbe der Vergangenheit verloren gehen; denn schließlich baut das Christentum auf dem geschichtlichen Jesus Christus auf, in dem Gott uns in der Vergangenheit sein Wort schenkte. Die anderen schauen nach vorwärts, sie strecken sich begierig nach all dem aus, was zukunftssträchtig scheint; denn schließlich erwartet der Christ den kommenden Herrn, der uns eine neue Welt (Zach 8. u. 14; Apk 21, 1) und ein neues, besseres „Ich“ schenken wird (Ps 51, 12; Ez 36, 26 ff.). In der Flut des Gedruckten, das in dieser Frage auf den Markt geworfen wird, beeindruckt und verwirrt zunächst die kaum zu bewältigende Fülle des Angebots. Es reicht von Autoren wie Heinz-Robert Schlette, Thomas Sartory oder Hubert Halbfas bis zu solchen, die mit Gewalt beide Augen vor dem verschließen, was auf uns wartet.

Es hat nun nicht viel Sinn, die Phalanx der Zeiterscheinungen abzuschreiten und nach links und rechts Prädikate der Orthodoxie und Häresie zu verteilen. In seiner berühmten Eröffnungsrede zum Zweiten Vatikanischen Konzil weist Papst Johannes XXIII. einen anderen Weg: „Heute dagegen möchte (die Kirche) lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge erheben. Sie glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären, als zu verurteilen“<sup>1</sup>. Das Positiv-Aufbauende gilt es zu sehen; das Positiv-Aufbauende im christlichen Glauben und das Positiv-Aufbauende im Angebot der sich verändernden Welt. Der Glaube lehrt uns doch, daß unsere Welt von heute und morgen ebenso nahe bei Gott und Christus ist, wie die Welt von gestern und vorgestern: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28, 20). Das Gebot der Liebe gibt uns den Auftrag, das Positive, Gute, Weiterweisende und Hinzu-Gott-Führende in unserer Zeit zu suchen, und nicht so sehr den Schatten nachzugehen, die vom aufgehenden Licht geworfen werden. In der Hoffnung dürfen oder müssen wir sogar den Optimismus hegen, daß das

---

<sup>1</sup> Herderkorrespondenz 17 (1962), 87a.

Neue näher bei Gott ist als das Alte. Klingt nicht ein solcher Optimismus im Buch Isaias an? Man vergleiche den Aufbruch Israels zum eschatologischen Sion, Is 62, 10. Johannes XXIII. ließ diesen Optimismus erkennen: „Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde. In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muß man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen“<sup>2</sup>.

Solche und ähnliche Reden sind heute in aller Mund. Und es ist gut so. Wenn man aber von der Frage des *daß* auf die des *was* kommt, wenn man sich darüber zu orientieren sucht, nicht nur *daß* etwas Neues aufbricht, sondern *was* dies sei, das auf uns zukommt, taucht Ratlosigkeit auf, besonders wenn es um Fragen der Spiritualität geht: „Positive Ausrichtung“ der Aszese, „Ernstnehmen der irdischen Wirklichkeiten“, „Offenheit für den Dialog“, „größerer Freiheitsraum“, „Mündigkeit“, „mitmenschliche Gemeinschaft“, „Spiritualität der Liebe“<sup>3</sup>, alles Worte, die so selbstverständlich klingen, daß die Betitelung: „Neue Wege der Spiritualität“ anachronistisch erscheint. Aber wenn man „den lebendigen Bezug zum Dogma, zum Sakrament, zu den Heilstatsachen“ als nebensächlich und unwichtig für eine gewandelte Spiritualität erklärt<sup>4</sup>, muß man doch fragen, ob im Titel der betreffenden Schrift „Wandel christlicher Spiritualität“ das „christlich“ nicht zu streichen sei.

Aber seien wir nicht ungerecht; jeder Versuch ist lobenswert, der die Formen eines zukünftigen christlichen Lebens sichtbar machen will. Nur wer in diesen Bemühungen auch Fehlgriffe duldet und sogar selbst riskiert, sollte in die Diskussion eintreten; die Kirchengeschichte ist ein lebendiger Zeuge dafür, daß jede neue Form sich erst nach langem Tasten

<sup>2</sup> Ebd. 86a.

<sup>3</sup> J. Gründel, *Neue Wege der Spiritualität*, in: Glaube, Wissenschaft, Zukunft, Kathol. Deutscher Akademikertag München, 1967, besonders 149–151.

<sup>4</sup> Th. Sartory, *Wandel christlicher Spiritualität*, Einsiedeln 1967; das Zitat steht auf Seite 7.

<sup>5</sup> Als Beispiel möge die neuplatonische Denkweise dienen, die bis gestern als *die* typische Form der mystischen Frömmigkeit galt und deren Geschichte als ein stetes Eindringen ins Zentrum des Christentums und eine stete Reinigung von unchristlichen Systemelementen beschrieben werden kann; man vgl. die Linie Origenes, Evagrius Ponticus, Scotus Eriugena, Meister Eckhart, Johannes v. Kreuz. „Alle christlichen Denker vor Thomas“ waren nach J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968, 28, Platoniker; und H. U. v. Balthasar spricht von einer erst heute ausbrechenden „Krise des Platonismus, der doch offenkundig das abendländische, auch das christliche Denken bis zur Schwelle der Neuzeit beherrscht hat“. (*Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 283 Anm. 1). Um diese Krise des Platonismus geht es letztlich auch in unserem Aufsatz. Vgl. J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes v. Kastl*. Münster 1966 f.; Registerstichwort: Neuplatonismus.

und vielen Mißgriffen zu der Gestalt herauschälte, die Gültigkeit beanspruchen durfte<sup>5</sup>.

So möchten wir auch unseren Versuch verstanden wissen, vorsichtig und eigentlich mehr registrierend als deutend die „Front“ des uns-Bevorstehenden abzutasten; „Front“ benennt übrigens Ernst Bloch eine Kategorie der Hoffnung<sup>6</sup>; und es ist nicht zufällig, daß für den ungefähr gleichaltrigen Teilhard de Chardin die „Front“ eines der großen Durchbruchserlebnisse war<sup>7</sup>.

## I. Das Sprechen von Gott und von der Welt

Als vielleicht auffälligstes Merkmal zeichnet sich ab, daß man in unseren Tagen immer mühsamer von Gott und den göttlichen Dingen spricht; man wird sich bewußt, daß der religiöse Bereich nicht einfachhin neben den Belangen des Alltags, neben Arbeit, Brot, Mensch, Technik, Natur, Wissenschaft usw. steht. Vor kurzem erzählte mir eine Mutter von ihrem aufgeweckten achtjährigen Buben; sie wollte ihn an die eigene Mühe erinnern und frug: „Wer hat denn den Mittagstisch gedeckt?“ Die Religionsunterricht-Antwort „Der liebe Gott!“ brachte sie aber in Verwirrung. Einiges Zureden war notwendig, bis das fromme Klischee vor der Realität zerbrach.<sup>7a</sup>

Ein ausgebildeter Theologe hätte mit Leichtigkeit philosophische Unterscheidungen anbringen können: Gott sei die Erstursache von allem, was geschieht; die Mutter hingegen betätige sich als Zweitursache. Doch das Inadäquate dieser Unterscheidungen ist zu evident. Auch modernere Begriffe wie Gott als transzendentaler Horizont und menschliches Tun als kategoriale Greifbarkeit würden den Nebel eher verdichten als aufhellen. Das in der kleinen Begebenheit zur Sprache Gekommene läßt sich nicht als

---

<sup>6</sup> *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1967, 230: „Und es gibt für den militanten Optimismus keinen anderen Ort als den, welchen die Kategorie der Front eröffnet. Die Philosophie dieses Optimismus . . . ist selber . . . mit dem vordersten Abschnitt der Geschichte beschäftigt, und das auch dann noch, wenn sie sich mit Vergangenheit beschäftigt . . .“

<sup>7</sup> Zu den wenigen, zu Lebzeiten Teilhards gedruckten Seiten des französischen Jesuiten gehört ein Aufsatz in den *Études*, *La Nostalgie du front*. Man muß seine pathetischen Zeilen auf dem Hintergrund E. Blochs lesen, um die Abwegigkeit der Polemik E. Benz' (*Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung – Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution*, München 1965) zu verstehen: „Mir scheint, man könnte zeigen, daß die Front nicht nur die Feuerlinie ist, die Korrosionsoberfläche der Völker, die sich bekämpfen, sondern auch in gewisser Weise die ‚Front der Woge‘, die die menschliche Welt ihren neuen Geschicken entgegenträgt.“

<sup>7a</sup> Hat Th. W. Adorno (*Minima Moralia*, Frankfurt, 1951, 41) nicht Recht? „Daß im Angesicht der Existenz von Brotfabriken die Bitte um unser tägliches Brot zu einer bloßen Metapher und zugleich zur hellen Verzweiflung geworden ist, besagt mehr gegen die Möglichkeit des Christentums als alle aufgeklärte Kritik am Leben Jesu.“

metaphysisches Problem behandeln; es geht um mehr als um Aspekte einer ontologischen Wirklichkeit. Es geht nicht einmal darum, daß man heute nach Bonhoeffer oder Ebeling von „Gott in der Sprache dieser Welt“<sup>8</sup> reden müsse; eine solche Formulierung könnte dahin verharmlost werden, als ob ein neues Sprachgewand genüge – ein „weltliches“ und „modernes“ –, um den religiösen Bereich in die Greifbarkeit dieser Welt zu integrieren. Die Weisheit von dem gleichbleibenden Inhalt des christlichen Glaubens, der nur auf der Suche nach einem moderneren Gewand ist, hilft nicht weiter; das Phänomen verlangt eine tiefere Deutung.

Wenn aber nun umgekehrt einige in die Klage ausbrechen, daß Gott unserer Erfahrungswelt ferner gerückt sei<sup>9</sup>, daß eine Verkümmern der religiösen Erlebniskraft den modernen Menschen wie eine sündhafte Krankheit befallen habe, sind sie nicht nur in einer törichten Sackgasse, sondern auf dem falschen Weg. Gott ist nicht unbekannter geworden als er vor zehn, hundert oder auch tausend Jahren war. Das Umgekehrte gilt eher: Unser Weltbild und seine Erlebnisqualitäten sind geklärt, nüchterner und ehrlicher, und deshalb hat das Göttliche in unserer Welt einen richtigeren Platz als in der Welt der Antike und des Mittelalters. Doch wo ist dieser Platz? Wir sprechen z. B. täglich unser Tischgebet. Wer aber kann das überhaupt vollziehen, was er so leichthin vor sich hin murmelt? Wenn wir das Kreuzzeichen schlagen und den Vater, den Sohn und den Geist anrufen, sprechen wir Worte aus, die, um ehrlich ausgesprochen zu werden, die Intensität eines ganzen Lebens verlangen.

Wir werden wohl weiterhin unser Tischgebet sprechen und uns mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen, denn der Glaube braucht Artikulierung. Aber die Differenz der religiösen Formulierung zur Sache wird heute bewußt wie noch nie zuvor. Und das ist Reiferwerden der Frömmigkeit, und damit Näherkommen zu Gott.

Es geht bei diesem Feinfühlig-Werden für die Differenz zwischen Gott und Welt nicht um quantitative Stufen, um ein Mehr-oder-Weniger. Es geht auch nicht um das mystische Erleben des Ganz-Anders-Seins Gottes, des Hell-Dunkels, vor dem Moses die Schuhe auszog und sein Ant-

---

<sup>8</sup> G. Ebeling, *Dietrich Bonhoeffer, oder Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, oder Weltliches Reden von Gott*; alles Aufsätze in: *Wort und Glaube*, Tübingen 1967.

<sup>9</sup> W. Dirks kennt eine „Grunderfahrung von der Abwesenheit Gottes“ in: *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*, Stuttgart 1959, 41. Aber man muß Chr. Hinz in *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“*, München 1967, 149, Recht geben: „Das Gefühl ‚Gott ist tot‘ (durchzieht) wohl die geistesgeschichtliche Situation von Hegel zu Nietzsche, (gibt) aber sicher nicht die universal kommunizierende Formel der Welterfahrung in der Mitte des 20. Jahrhunderts ab.“ Und in der Anmerkung dazu: „Trotz G. Ebeling ... und trotz D. Sölle.“

litz verbarg. Es geht nicht einmal darum, daß wir uns der Transzendenz dessen, was im religiösen Tun zur Ausdrücklichkeit erhoben wird, kritisch bewußt werden. Die Erfahrung unserer Tage ist schlichter und zugleich tiefgreifender und umstürzender: es wird uns heute klar, daß der Glaube und die Religion eine andere Dimension in Anspruch nehmen als die Dinge und Tatsachen unseres Alltagsgebrauchs, daß Gott nicht einfachhin mit den Worten der Umwelt benannt werden kann, soviel man auch vom „weltlichen“ Glauben sprechen mag.

Das Gerede vom Gegensatz zwischen Glaube und Religion versucht dieses Lebensgefühl in Worte zu bringen; und selbst der Slogan „Gott ist tot“ – gemeint ist der „Gott der Religion“ –, will dasselbe ausdrücken<sup>10</sup>. Aber der moderne Mensch ist in erster Linie gar nicht auf der Suche nach neuen Worten für den alten Glauben, nach neuen Formen für alte Inhalte. Eine Besinnung, die nur auf dieser Ebene ansetzen wollte, erwirkt zwar manches Gute; aber sie verwechselt die Folge (das Unbehagen an einer bestimmten Sprache) mit der Ursache, mit dem geläuterten Verhältnis des Menschen zu Welt und Gott und zum Sprechen über Welt und Gott<sup>11</sup>. Ist diese Verwechslung von Ursache und Folge nicht vielleicht auch der Grund dafür, daß manche Versuche eines neuen religiösen Sprechens so gequält wirken und andere sich so forsch-modern geben, daß ihr „weltliches“ Gewand den „religiösen“ Inhalt zu ersticken scheint?

Man kann, ohne sich in Fachdiskussionen einzulassen, die hier aufbrechende Geistigkeit unserer Zeit mit dem Wittgensteinschen Terminus der „Sprachspiele“ umschreiben<sup>12</sup>. Gewiß, auch die Methodik der analytischen Sprachbetrachtung hat ihre Inadäquatheit und ihre Gefahren. Man könnte das moderne Problembewußtsein von anderen Polen der modernen Sprachphilosophie, von der linguistischen Weltbildforschung<sup>13</sup> oder von der

<sup>10</sup> Vgl. in unserem Aufsatz über *Gott finden – in Einsamkeit oder in Nächstenliebe?* (GuL 41 [1968], 4–21) den Absatz über die „Theologie nach dem Tode Gottes“.

<sup>11</sup> F. Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache. Kritische Erfahrungen*, Frankfurt 1965, und W. Gössmann, *Sakrale Sprache*, München 1965 (von diesem ist ein neues Buch angekündigt: *Wörter suchen Gott*, Einsiedeln 1968) scheinen mir auf dieser Stufe der Reflexion stehen zu bleiben.

<sup>12</sup> Zu L. Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* ist zu sagen, daß sich selbst ein Fachphilosoph nicht schämt, wenn er über Sekundärliteratur einen Zugang zum Verständnis sucht. Seine *Schriften in drei Bänden*, Frankfurt 1960–1967. Einführungen: W. Schulz, *Wittgenstein, Die Negation der Philosophie*, Pfullingen 1967; G. Pitcher, *Die Philosophie Wittgensteins. Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften*, Freiburg 1967; W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 3. wesentlich erw. Aufl. (besonders in Bezug auf Wittgenstein), Stuttgart 1965, Kröners Taschenausgabe, Band 308. Das wohl gewichtigste Buch der „Gott-ist-tot“-Welle, P. M. van Buren, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*, Zürich 1965, baut auf dem Wittgensteinschen Ansatz der Sprachphilosophie auf.

<sup>13</sup> Vgl. L. Weisgerber, *Die vier Stufen in der Erforschung der Sprachen*, Düsseldorf 1963, und das Schrifttum seiner Schule; in der Nachfolge W. von Humboldts.

Heidegger-Schule, von Gadamer's „Wahrheit und Methode“<sup>14</sup> her artikulieren. Doch die Wittgensteinsche Nüchternheit entspricht dem Gesuchten vielleicht mehr als die Heideggersche Hintersinnigkeit.

Mit „Sprache“, deren Regeln die „Sprachspiele“ durchleuchten wollen, ist nicht nur ein Werkzeug gemeint, das erkannte Tatbestände formuliert und griffbereit weitergibt, sondern Sprache meint das Ganze. Unser eigenes Ganzes: denn nirgendwo können wir etwas neben der Sprache ergreifen, um ihm dann im zweiten Gang der Handlung die rechte sprachliche Artikulation zu schenken; alles, auch die sinnliche Erfahrung, auch das Schweigen, auch der höchste geistige Bewußtseinsquotient – die Mystiker sprechen von Seelenspitze – steht innerhalb der Sprache. Sprache umfaßt das Ganze – Ich und Welt und Gott –, in dem wir uns bewegen. Nichts ist ausgenommen, nichts kommt von außerhalb der Sprache auf uns zu, tritt vor uns hin und nennt dann schlußendlich auch seinen Namen. Selbst Gott begegnet uns in Schöpfung und Offenbarung nur innerhalb der Sprache als der, der außerhalb der Sprache steht<sup>15</sup>.

Die „Sprachspiele“ versuchen nun die Gesetze und Formen zu beschreiben, die diese Sprache beherrschen; in dem Wort „Spiel“ schwingt die ungeheure Skepsis mit, die über dem Unterfangen Wittgensteins schwebt. Wir dürfen aus ihm aber auch die innere Gelöstheit des Christen herauslesen, die Hugo Rahner in seinem Büchlein über den „Spielenden Menschen“ beschreibt<sup>16</sup>. Ein erstes Gesetz der „Sprachspiele“ lautet nun, daß wir die Sprache nicht gleichsam von hinten ergreifen und vom Standpunkt einer größeren Einsicht aus beurteilen können, sondern daß es die vorgegebene Situation des Menschseins ausmacht, in die Sprache hineingeboren zu sein und in ihr sich zu bewegen<sup>17</sup>. Wittgenstein zeigt nun wei-

<sup>14</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 21965; seine Bemerkung auf Seite XXII, „L. Wittgensteins Begriff der Sprachspiele kam mir daher, als ich ihn kennenlernte, ganz natürlich vor“ gibt mir den Mut, im Folgenden „nominalistische“ Gedankengänge Wittgensteins mit „ontologischen“ Überlegungen Gadamer's zu kombinieren.

<sup>15</sup> Einen Beweis dafür können die sublimen Erfahrungen des Kirchenlehrers der Mystik, Johannes vom Kreuz, liefern; denn auch sie wurden „erfahren“ im Sprachgewand der Tradition; vgl. J. Orcibal, *Jean de la Croix et les Mystiques rhéno-flamands*, Bruges 1966.

<sup>16</sup> H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952.

<sup>17</sup> Gadamer kennt drei Gesetze der Hermeneutik: *Situation* („Der Begriff der Situation ist ja dadurch charakterisiert, daß man sich nicht ihr gegenüber befindet und daher kein gegenständliches Wissen von ihr haben kann“), *Horizont* („Es macht die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins aus, daß es keine schlechthinige Standortgebundenheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont. Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert. Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte“), *Applikation* (denn „Verstehen [schließt] stets ein Moment der Applikation ein . . . und [vollbringt] insofern eine beständige Fortentwicklung der Begriffsbildung“). A. a. O. 285 ff., 381. „Die Hermeneutik hat . . . den Dogmatismus eines ‚Sinnes an sich‘ . . . zu durchschauen.“ Ebd. 448. W. Kasper, *Die Metho-*

ter, daß es kein eines, großes Gesetz gibt, das den ganzen Bereich der Wirklichkeit und der Sprache beherrscht und das es zu erlernen gälte – ganz gleich, ob man dieses Gesetz nun Sein oder Wert oder Freiheit oder Hoffnung oder Weltlichkeit oder soziale Verantwortung nennt –, sondern daß die einzelnen Bereiche der menschlichen Wirklichkeit ihrer eigenen, immanenten Gesetzlichkeit gehorchen. Hier kommt das viel zu wenig bedachte Phänomen zur Sprache, daß sich z. B. der Theologe und der Psychologe heute oftmals einfachhin nicht verstehen, daß sie ein gleiches Wort – vielleicht Seele – gebrauchen und völlig Verschiedenes damit meinen; daß im politischen Gespräch zwischen Ost und West ein eiserner Vorhang der Sprache zu wachsen scheint; oder daß heute manche Theologen glauben, der Unterschied zwischen evangelisch und katholisch bestehe eher in verschiedenen Sprachen denn in verschiedenen Glaubensinhalten. Wittgenstein behauptet nun, daß die verschiedenen Sprachspiele der Menschen und der menschlichen Bereiche nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen seien, daß die Verschiedenheit der Nuancierungen sich nicht aufarbeiten lasse; denn dazu bedürfe es der fehlenden Übernorm, des Standpunktes außerhalb der Sprache. Es bleibe nur eine Möglichkeit: sich einfach in das „Sprachspiel“ hineinzubegeben. Der Fehler – besser gesagt, der noch nicht voll zu sich gekommene Reflexionszustand vergangener Zeiten bestehe darin, daß man die verschiedenen Sprachspiele unkritisch mischte, daß man vorschnell die „metabasis eis allo genos“, die Grenzüberschreitung, wagte, daß man glaubte, außerhalb des einzelnen Sprachbereichs den archimedischen Punkt zu kennen, in dem alle die verschiedenen Wirklichkeitssektoren zusammenlaufen und von ihrer Wesensmitte her bewegt werden könnten.

Man mag über den Wittgensteinschen Agnostizismus denken wie man will<sup>18</sup>; auf jeden Fall ist mit ihm eine Haltung, sagen wir ruhig ein Grundzug der Moderne durchdacht worden, der nicht nur *auch* im Religiösen, sondern *gerade hier* seine Bedeutung hat. Was man immer schon wußte, daß die Anrede „Du, Gott!“ ganz anderen Gesetzen gehorcht als die Anrede „Du, Mensch!“ oder sogar „Es, das Ding!“<sup>19</sup>, prägt heute den religiö-

---

*den der Dogmatik, Einheit und Vielheit*, München 1967; *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, bringt Anwendungen dieser methodischen Einsicht auf das katholische Dogma; aber auch K. Rahner weiß (*Schriften zur Theologie* VIII, 104), „daß selbst der schlechthin als wahr zu qualifizierende Satz (z. B. einer dogmatischen Definition) als faktisch von uns gedachter in einem Sinnfeld, in einem Bedeutungszusammenhang zu stehen kommen kann, der, weil selbst nicht sicher ohne Irrtum gebaut, auch die Frage nach der Wahrheit des betreffenden Satzes nochmals viel schwieriger macht, als es zuerst schien“.

<sup>18</sup> Die folgenden Kapitel, die nur im Zusammenhang verstanden werden dürfen, können auch als Versuch angesehen werden, den Ausweg aus dem Dilemma zu finden.

<sup>19</sup> E. Rosenstock-Huussy hat Wichtiges dazu gesagt; vgl. *Die Sprache des Menschen-geschlechts*, Heidelberg 1963/64; zur Problematik der Du-Anrede Gottes im „Gebet“ vgl.

sen Vollzug. Fragen wir uns nur einmal, was es heißt, Gott mit „Du!“ anzureden! Und die Diskussion um die Personalität der Engel und Satans sind – wenn wir von nicht ernstzunehmenden Randerscheinungen absehen – kein Phänomen des modernen Unglaubens, sondern des reiferen Glaubens: so eindeutig uns die Gestalt des Herrn und sein Beten zum Vater das „Du Gott!“ zur Pflicht und zur Aufgabe machen, so wenig greifbar wird uns dasjenige, was man unter „Personalität“ der himmlischen Geister verstehen soll. Um es einmal plastisch vorzustellen: die Dogmatik lehrt, Jesus Christus ist Gott und Mensch, zwei Naturen in einer Person; zwei Tatbestände werden nebeneinander gestellt und durch das „und“ in einem dritten verbunden. Hier sträubt sich die eben skizzierte Spiritualität: das Sprechen von Gott gehört in ein ganz anderes Sprachspiel hinein als das vom Menschen. Darf man so ohne weiteres beide Sprachspiele kombinieren? Läuft nicht derjenige, der die Worte von Gott so schnell zur Hand nimmt wie die Alltagssprache, Gefahr, leere Worthülsen aufzuschichten?<sup>20</sup> Ganz gleich, um welche Wirklichkeit es geht, die Problematik liegt nicht erst in der „Wirklichkeit“, sondern schon im Sprechen über sie. Mimosenhaft reagiert das moderne Sprachempfinden auf mangelnde Differenzierung der Sprache und weigert sich, Heterogenes mir-nichts-dir-nichts zu verknüpfen.

Wir verkünden so leichthin: Christus ist am Kreuz gestorben und am dritten Tage wieder auferstanden. Darf man aber Tod und Auferstehung wie zwei Unterspezies des größeren Genus Geschichte oder Christentum behandeln? Steht nicht der Tod breit und massiv in unserer Erfahrung, während für die Auferstehung ein völlig anderes „Sprachspiel“ gesucht werden müßte?<sup>21</sup> – das des Glaubens, oder wie Moltmann sagt, das der Hoffnung, oder nach Pannenberg, das der proleptischen Geschichtseschatologie? Die moderne Spiritualität ist wach geworden für diese Unterschiede; das Sprechen von Gott fällt uns mit jedem Tag schwerer. Aber ist das nicht gut und richtig so? Auf jeden Fall ist es unserer Spiritualität als Aufgabe aufgetragen, in dieser Situation „christliche“ Spiritualität zu sein.

---

unseren gleichnamigen Beitrag in *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis II*, Freiburg 1968, 158–176.

<sup>20</sup> Von hierher gewinnen die Versuche einer neuen Christologie K. Rahners oder die mystische Schau Teilhard de Chardins vom kosmischen Christus, dem Punkt Omega, ihre aktuelle Bedeutung.

<sup>21</sup> Wiederum, hier liegt die Aktualität der Diskussion um die Auferstehung des Herrn; ein aufmerksamer Leser des Büchleins H. Schliers, *Über die Auferstehung*, Einsiedeln 1968, das bewußt konservativ die Tradition verteidigt, wird schnell entdecken, wie wenig diese Theologie mit der Auferstehungsrealistik zu tun hat, die man in gewissen Kreisen für unabdingbar katholisch hält.



## II. Die Sorge um den Menschen

Es braucht kaum noch betont zu werden, daß es harmlos wäre, auf das bisher Gezeigte den viel diskutierten Unterschied von „Sakral-Profan“ zu applizieren. Gerade das Sakrale in sich, ganz gleich ob man es vom Profanen trennt oder in ihm aufgehen läßt, steht zur Debatte. Zwar erleben wir alle, wie ein in sich abgeschlossener, religiöser, heiliger Bereich seine Grenzen auflöst; aber nun zu denken, daß er in den Alltag des Lebens fließe und diesen zum religiösen Vollzug erhebe, ist wirklichkeitsfremde Romantik<sup>22</sup>. Die laut verkündete Spiritualität des Alltags kann der normale Mensch nur träumen, nicht leben. Wer versucht, die Mühe und Plage des Berufslebens, die Sorge um das tägliche Brot, selbst die Beschäftigung mit geistigen Dingen zu glorifizieren, und in ihnen Tiefen zu entdecken, die direkt auslaufen auf Gott und das Göttliche, steht noch mitten in einer „jugendbewegten“ Vergangenheit. Gewiß verdämmern die Umzäunungen des Heiligen in etwas Ungreifbarem, aber der Alltag bleibt gleich grau wie zuvor, wird sogar mit dem Dunkelwerden des religiösen Lichts nur noch grauer.

Alles das behält natürlich seine abstrakte Richtigkeit: sowohl die eine Wahrheit vom unmittelbaren Präsentsein Gottes im Profanen, in allem, was wir sind und tun, wie auch die andere von dem sakralen Bereich, den wir brauchen, um unser glaubendes Inneres zu artikulieren, und der uns im fleischgewordenen Wort und der Kirche des Geistes unaufgebbar von Gott geschenkt ist.

Hier Gegensätze auf- oder abzubauen, Fronten zu verhärten, neue Positionen lautstark anzupreisen oder alte erbittert zu verteidigen, wäre eine Verkenntung dessen, was nottut. Solche Erörterungen bleiben im Theoretischen stecken und helfen der gelebten christlichen Geistigkeit nicht viel weiter. Es geht unserer modernen christlichen Spiritualität eigentlich gar nicht darum, die „Weltlichkeit der Welt“ zu erkennen<sup>23</sup>; deren war sich

---

<sup>22</sup> Sartory schreibt, a.a.O. 26: „Die Dinge haben eine Tiefendimension, die nur der Glaube sieht: sie sind von Gott her und auf Gott hin ... So rühren alle Dinge und Wesen in ihrem letzten Seinssaum ans Göttliche, und wer ihnen ehrfürchtig begegnet, d. h. wer ihrer Wirklichkeit gerecht wird, der ehrt damit ihr in Gott gründendes Geheimnis – auch wenn er dabei nicht reflex an Gott denkt.“ Das ist und bleibt christliche Haltung, ebenso wie Marienverehrung und Eucharistiekult. Wenn ich aber die Arbeiterin in der Konservenfabrik oder den überbeschäftigten Großkaufmann zur „christlichen Spiritualität“ führen möchte, dann habe ich fast den Eindruck, daß Marienverehrung, von der Sartory sich distanziert, der einfachere Weg ist – und der menschlichere – und sogar der modernere!

<sup>23</sup> Eine saubere geschichtliche Untersuchung würde feststellen, daß gerade die Erkenntnis des Eigenwerts der Welt christlichen Ursprungs ist, daß zwar außerchristliche Tendenzen innerhalb der christlichen Theologie Akzente verschoben, daß aber das christliche Leben, die christliche Spiritualität in ihrer Konkretheit immer dieser widerchristlichen Tendenzen Herr wurde. Für die doch recht weltliche Angelegenheit des Sportes hat dies A. Koch, *Die*

der Glaube im Grunde immer bewußt. Es geht darum, *wie* der Christ *heute* diese Weltlichkeit der Welt leben soll; damit fragt man auch, *wie* man dieses Leben des Christen formulieren kann und dabei weder der Sprache der Welt noch der Sprache der Frohen Botschaft Gewalt antut, mit anderen Worten: wie die verschiedenen „Sprachspiele“ zu spielen sind, ohne daß man ihre Gesetze mißachtet, und wie – der Schritt von der gelehrten zur gelebten Spiritualität! – die *Spiele* des Lebens *ernst*-genommen werden können.

Der Schritt, den Karl Rahner in dieser Frage getan hat, bleibt – trotz aller Unkenrufe – unaufgebbbar. Er nannte ihn „anthropologische“ Wende<sup>24</sup>: Nicht mehr in einem Seinsbereich – Sein als die alles umgreifende Wirklichkeit aufgefaßt – findet der Mensch Gott, sondern in der eigenen Entscheidung. Die totale Sinnfrage, die vom Tod gestellt wird, öffnet den Raum der Gottesbegegnung. Hier wechseln die Züge vom „Sprachspiel“ des Alltags auf das Schachbrett des religiösen „Sprachspiels“ über, hier ist der Knotenpunkt, der „Sakral“ und „Profan“ verknüpft. Ein solches pathetisches Lebensgefühl ist das Stigma der Jahre um den 1. Weltkrieg bis vielleicht in die ersten Jahre nach dem 2. Weltkrieg. Philosophen wie Heidegger und Jaspers, Kunstrichtungen wie der Expressionismus oder Dichter wie Rainer Maria Rilke und Stephan George und auch noch Gottfried Benn sind die großen Deuter dieser menschlichen Grunderfahrung. Hier lag gewiß einmal die Wurzel für eine moderne Spiritualität, und es wird keine Zeit geben, in der ein Christ vergessen kann, daß Gott ihn im Tode anspricht.

Dennoch scheint das Pathos des eigenen Todes und der von ihm angeforderten Totalitätsentscheidung seine typische Bedeutung als Zugang zum Religiösen zu verlieren; immer seltener erfährt der Mensch gerade hier, daß die weltlichen „Sprachspiele“ hineinreichen in tiefere Gesetzmäßigkeit, daß die Vielfalt der Lebensbereiche in einem Entscheidungspunkt kulminiert. Natürlich werden der transzendente Ansatz von der Todes-situation her ebenso wie der ontologische Weg der Gottesbeweise ihre metaphysische Gültigkeit behalten. Aber die gelebte Wahrheit der Spiritualität ist auf neuen Wegen. Gott ist für den modernen Menschen nicht mehr primär derjenige, der als das Geheimnis der absoluten, vom Todeswissen gestellten Sinnfrage begegnet, sondern derjenige, der im Geheimnis des Mitmenschen anspricht. Wenn nicht alles trügt, öffnet sich hier eine

---

*Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie*, Schorndorf 1965, gezeigt. Rahner weist oftmals darauf hin, daß die „Weltlichkeit der Welt“ vom Christentum freigesetzt wurde; vgl. *Schriften zur Theologie* VIII, 66, 255 (Lit.), 672 f.

<sup>24</sup> Der Verweis, den J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, der „transzendenten, existentialen und personalistischen“ Schul-Theologie erteilt (76, 87, 100 ff., 117 u. ö.), kann eigentlich nur K. Rahner gelten, dem das Buch gewidmet ist (7).

neue Spiritualität. Die Größe Karl Rahners besteht nicht zuletzt darin, daß er auch hier Entscheidendes zu sagen hat<sup>25</sup>.

Man wird heute immer öfter in Gespräche verwickelt – mit Christen, mit Atheisten, mit Gleichgültigen, mit Engagierten – die sich kühl und objektiv um die Frage des Letzten, des Sterbens bewegen. Man beugt sich dem Tod, er gehört zur Vielzahl der Kontingenzen, die das menschliche Leben ausmachen; man nimmt ihn an, wie man andere Beschränktheiten des Daseins annimmt: „Es ist so! warum viel darüber reden?“. Aber wenn der Wortwechsel eine Wende nimmt, die horizontale Ebene berührt, den fernen und nahen Mitmenschen, die Menschheit, entzündet sich schnell das Engagement, das sachliche Reden wird zum Gespräch. Auf dieser horizontalen Ebene und nicht mehr in der vertikalen Direktheit der absoluten existentiellen Sinnfrage liegt heute die – um es in veraltetem Pathos zu sagen – typische Einbruchsstelle des Göttlichen.

Wie immer in Fragen der Spiritualität geht es um Akzentverschiebungen. Aber sie greifen tief und sind vielleicht umstürzender als dogmatische Neubesinnungen. Dies zeigt ein schneller Blick auf Phänomene der Zeit, die von hier her verständlich werden: Studentenunruhen; die Flucht – wie man sie nannte – in die positiven und exakten Wissenschaften, in Soziologie und Psychologie; das wachsende Verantwortungsgefühl für fremde Völker und Menschen; die Angst vor ideologischen Überbauten und die Nüchternheit der Aktivität.

Die Christlichkeit dieses Ansatzpunktes ist unleugbar; sie ist so evident, daß man fast mit Erstaunen in vergangene Zeiten der Kirche zurückblickt, wo er noch nicht reflex in ihre Lehre und ihr Handeln integriert war<sup>26</sup>. Wer sich dem Absoluten beugt, das ihm in einem gegenüberstehenden Menschen begegnet, der hat im Grunde schon die Gesetze des eigenen „Sprachspiels“ durchbrochen; er erkennt eine nicht zu reglementierende Eigenwelt des anderen an, die der Absolutheit des göttlichen Willens nicht unähnlich ist; er steht schon in dem Raum, wo das Religiöse – gleich wie wir es nennen – zu Hause ist.

Bricht sich in diesem Ansatz, den man schematisierend „Sorge um den Menschen“ nennen kann, das Wesen der christlichen Botschaft nicht sogar reiner als im Pathos der Todesentscheidung? Letzteres birgt immer noch die Gefahr des unbiblischen Heilsegoismus; es genügt ein Blick auf die eben genannten philosophischen und künstlerischen Bemühungen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, um diesen Individualismus zu entlarven.

<sup>25</sup> Bahnbrechend ist sein erstmals in dieser Zeitschrift erschienener Aufsatz, *Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe*, 38 (1965), 168–185.

<sup>26</sup> Die „Methodik einer Koinonia-Ethik“ nach P. L. Lehmann, *Ethik als Antwort*, München 1966, arbeitet seine Christlichkeit heraus.

### III. Integration des Tuns

Noch ein dritter Pfeiler muß angepeilt werden. Eine Unterscheidung aus der Diskussion um Teilhard de Chardin kann ihn orten. Dem französischen Jesuiten ist es anscheinend wie kaum einem anderen gelungen, die drei großen Etappen der Spiritualität, die ontologisch-seinshafte, die existentiell-personale und die soziale, in einer Schau zusammenzusehen – mag seine Schau uns auch ungenau-mystisch und enthusiastisch vorkommen. Eine der diakritischen Stellen seiner Konzeption wird heute mit der Alternative umschrieben: *Deus adventurus* oder *Deus futurus*<sup>27</sup>. Das will besagen: Gott, der in das Geschehen der Geschichte von vorne einbricht, oder Gott, der aus dem Wirken der Geschichte als deren Vollendung herausgesetzt wird.

Die scholastische Frage nach Richtigkeit muß zurückgestellt werden. Letztlich wäre ein beziehungsloser, rein statischer Gott, der in unveränderlichem Sein ruht, ebenso unbiblisch wie die Karikatur eines aus der Welt werdenden Gottes. Die Fragestellung selbst ist in Frage zu stellen, und mit ihr die Systematisierung der Alternativen.

Die griffige Formulierung: *Deus adventurus* oder *Deus futurus*, läßt schon durchblicken, was den modernen Menschen bei Teilhard anzieht. Gerade die spirituelle Literatur arbeitet oft mit einem Vorstellungsschema, in dem vor Gott alles schon seit Ewigkeit festliegt, so daß der Mensch wie die Figur des mechanischen Puppenspiels seine festgelegte Bahn zu gehen hat. Sicherlich steht im Hintergrund eine unaufgebbare Wahrheit; eschatologisch gewendet ist es die Wahrheit des „*Deus adventurus*“, des hereinbrechenden Gottes, der beim Jüngsten Gericht der erstaunten Menschheit ihre eigene Wahrheit entgegenhalten wird. Aber dieser Versuch, Gott zu denken, bleibt Denkmodell; an die Spitze eines Systems gesetzt, wäre er Untergang des Menschen und Götzendienst vor Gott. Eine andere Modellvorstellung hat den gleichen Wirklichkeitswert und muß zur Korrektur herangezogen werden: Gott, der sich so sehr in seiner Schöpfung engagiert, daß Wohl und Wehe der Schöpfung und Wohl und Wehe Gottes unauflösbar ineinandergreifen, daß Gottes Wohl und Wehe von dieser

---

<sup>27</sup> S. M. Daecke, *Teilhard de Chardin und die Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt*. Göttingen 1967, 390: „Für Teilhard sind Gott und sein Reich *weder* – wie für Bloch – *nur* das im Menschlichen keimhaft Vorgegebene und sich aus dem Wünschen und Hoffen heraus prozeßhaft Entwickelnde, *noch* lehnt Teilhard – wie Jüngel, Moltmann und Pannenberg (letztere zumindest teilweise) – das ‚Werden‘ Gottes und das Verständnis der Zukunft als ‚futurum‘ diesseitiger Welt ab. Gott ist weder nur immanent noch nur transzendent. Die Zukunft Gottes ist – wie für Bloch – im Werdeprozeß der Vollendung begriffen und hat doch zugleich – wie für Pannenberg – den ‚ontologischen Primat‘ vor der Gegenwart der Welt.“ Moltmann hat seine Theologie inzwischen in der von Daecke skizzierten Richtung weiterentwickelt.

Schöpfung abhängt. Biblisch heißt dies Kreuz, durch das die Bürde der Sünde und der Schmerz des Todes bis ins Herz des Gottessohnes, ins Innere Gottes drang: „Er wurde in allem auf gleiche Weise versucht . . .“ (Hebr 4, 15). Es ist, wiederum eschatologisch gewendet, die Wahrheit des „Deus futurus“; mit Teilhard gesprochen, die Wahrheit des Punktes Omega: Jesus Christus als die in der Welt und aus der Welt wachsende Vollendung dieser Welt. Und wir haben keinen anderen Gott als in Jesus Christus.

Der Versuch, beide Denkmodelle in ihrem Wahrheitsgehalt gegeneinander ab- und aus-zuwägen, scheint mir die prometheische Versuchung des „Seins-wie-Gott“ zu sein; das „Sprachspiel“ von Gott läßt sich nur in dialektischen Aussagen, in formalen Widersprüchen spielen. Wer das Inkarnationsdogma ernst nimmt und nicht gnostisch verfälscht, kommt an dieser Erkenntnis Karl Rahners nicht vorbei<sup>28</sup>.

Aber gleich, wie die dogmatisch korrekte Formel lauten mag, es geht uns um die Spiritualität unserer Zeit, und hier weiß jeder, daß die Eigenaktivität, das menschliche Tun, eine immer größere Rolle spielt. Die theologische und spirituelle Reflexion hat dem noch viel zu wenig Rechnung getragen. Mit dem Wort Glaubensbewußtsein oder spirituelle Grundhaltung verbindet sie immer noch zu schnell die Vorstellung einer gegebenen christlichen Weltsicht; der Christ nimmt sie an und versucht (oder versucht nicht!) danach zu leben. Natürlich konzidiert man leicht, daß zwischen praktischem Handeln und der Weltsicht Interaktivitäten bestehen, daß man z. B. nur allzu schnell der menschlichen Schwäche nachgibt und die objektive Weltsicht nach praktischen Gesichtspunkten ummodelt. Doch das wären – so könnte man meinen – nur subjektive Schwächen, aber keine von der Sache her gegebene Notwendigkeiten.

Rahners anthropologische Wende lehrt uns nun, daß der menschliche Vollzug nicht nur von außen an die christliche Spiritualität herantritt und sie sich zu eigen macht, sondern deren integrierender Bestandteil ist<sup>29</sup>. Am

<sup>28</sup> Schon 1954 schrieb er (jetzt in *Schriften zur Theologie* I, 202): „Es ergibt sich aus dieser Aussage, daß der Satz von der ‚Unveränderlichkeit‘ Gottes, vom Fehlen einer realen Beziehung Gottes zur Welt, in einem wahren Sinn eine dialektische Aussage ist. Das kann man, ja muß man sagen, ohne darum ein Hegelianer zu sein. Denn es ist nun einmal wahr und Dogma, daß der Logos, er selbst, Mensch geworden ist, also er selbst etwas geworden ist, was – formaliter – er nicht immer schon war, und daß darum das, was er geworden ist, als genau er selbst und durch sich selbst Wirklichkeit Gottes ist. Ist das aber Wahrheit des Glaubens, dann hat sich . . . die Ontologie danach zu richten, sich erleuchten zu lassen und zuzugeben, daß Gott ‚in sich‘ unveränderlich bleibend, ‚im andern‘ werden kann und daß *beide* Aussagen wirklich und wahrhaft vom selben Gott als ihm selbst gemacht werden müssen.“ Mit diesen Sätzen von der Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes ist der größte Teil des Weges zum Deus futurus und adventurus schon zurückgelegt.

<sup>29</sup> Das heißt für die Wahrheitssuche, die durch den Wittgensteinschen Agnostizismus verbaut gewesen schien: der Vollzug tritt für den Menschen unlösbar in die „Wahrheit“ ein,

Beispiel gezeigt: das ständige Suchen des Glaubens, sein Immer-wieder-Neuansetzen, das Ausbrechen aus der Ichverfangenheit in die größere Sinnhaftigkeit hinein, das stets neu zu leisten bleibt, beruht nicht (nur) auf menschlicher Unzulänglichkeit, sondern ist Wesensbestandteil der christlichen Weltsicht und der auf ihr aufbauenden Spiritualität; der Vollzug gehört zum Inhalt, das Aussagen zum Ausgesagten. Aus einer anderen Sicht: Die Pluralität der Meinungen gerade in den Fragen, die im Innersten unseres Daseins aufbrechen, ist kein mitinkaufzunehmender Mangel unseres Verstandes, sondern Gesetz des Daseins; denn die Wahrheitserkenntnis ist nicht zuletzt mitbedingt vom je verschiedenen Engagement des Einzelnen. Man müßte noch manche andere Faktoren mit berücksichtigen, sicherlich aber gilt: Statt mit Wehmut einer vergangenen Sicherheit und Einheitlichkeit im Glauben nachzutruern, müssen wir die uns bewußter gewordene Fraglichkeit der Glaubensformulierungen und ihre Pluralität als Fortschritt werten.<sup>29a</sup>

Heute bricht diese Weltsicht, diese Spiritualität zu einer weiteren Dimension auf. Die Evidenz des Glaubens impliziert nicht nur den stets neuen Vollzug dieser Evidenz, sondern kommt erst in Tun und Handeln zu sich. Mit anderen Worten: Objektive Wahrheit (also des Dogmas), deren subjektive Aneignung mit aller pluralen Mannigfaltigkeit und allem Angefochtensein und deren Bewährung im Leben sind nicht drei hintereinander gestaffelte ontologische Ebenen, sondern bilden eine, vor aller Differenzierung liegende, ursprüngliche Einheit.

Man mag dagegen einwenden: das sei Marxismus mit seiner Einheit von Theorie–Praxis. Doch warum auch nicht? Wer unbefangen gerade die ältesten Texte bei den Synoptikern liest, wird spüren, wie sehr das Tun im Mittelpunkt der Botschaft des Herrn steht; die theologisch bedeutsamen Sammelberichte (z. B. Mt 4, 31 ff.; Mk 3, 7 ff.) sprechen ausführlich vom Tun des Herrn und kaum von seiner Lehre. Die Johanneische Botschaft vom „Wirken der Wahrheit“ ist nichts als ein Versuch, diese Ur-einheit in Worte zu fassen: „Und daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten“ (1 Jo 1, 3).

Aber wie man auch theologisch über diese „Pragmatik“ denken mag, die „Spiritualität“ unserer Zeit ist von ihr geprägt<sup>30</sup>. Unser Gewissen mahnt

---

„konstituiert“ sie mit; menschliche Wahrheitserkenntnis – wir haben keine andere – ist unlösbar eins mit dem engagierten Einsatz des einzelnen Menschen, der da erkennen will, besonders wo es um „Wahrheiten“ geht, die ein Engagement fordern.

<sup>29a</sup> Rahner schreibt kategorisch (*Schriften zur Theologie* VIII, 76. 81): „Es ist heute unvermeidbar, daß es viele Theologien gibt . . . Das kirchliche Lehramt gerät durch die Tatsache der Pluralität der Theologien mit seiner Funktion in eine ganz neue Situation.“

<sup>30</sup> Es kann nicht unsere Aufgabe sein, theologische Vorsichtsmaßnahmen anzuordnen und mit dogmatischen Hilfskonstruktionen die Aussagen zu unterbauen: es geht ja um eine Phänomenologie, die in den spirituellen Vollzug weitergeführt, nicht aber zur theologi-

uns: Die Grundentscheidung des Menschen fällt nicht im intellektuellen Wahrheitserkennen, nicht einmal im existentiellen Aneignen der Wahrheit, sondern genau dort, wo das Erkannte und subjektiv Vollzogene in die Bewährung des Tuns übergeht<sup>31</sup>. An dieser Stelle – und nicht in irgendeiner materiefremden Intellektualität oder Existentialität – müßte man suchen, was die alte Mystik Hegemonikon, Principale cordis oder Seelenspitze nannte. Vom Evangelium aus scheint mir das unabstreitbar zu sein.

Mit dieser Einsicht aber fällt auf Teilhards Punkt Omega oder den „Deus futurus“ Martin Daeckes neues Licht. Weil unsere Weltsicht, unser Gottesbild, unsere Spiritualität untrennbar in die Arbeit des täglichen Lebens eingehen und aus ihr entspringen, weil das, was Gott für uns ist, sich unlösbar an den Beitrag unserer Arbeit an unserer Welt kettet, deshalb steht am Ende des menschlichen Tuns der Punkt Omega, nicht nur ein Deus adventurus, der von oben in die Geschichte einfällt, sondern ebenso der Deus futurus. Eine Aussage, die mit Maßstäben des objektivistischen Denkens gemessen, glatte Häresie ist; eine Aussage aber, die sich notwendig aus dem evangelischen Ansatz ergibt. Man muß nur bedenken, was es heißt, daß das Tun selbst, das Wirken am Kommen des Gottesreiches, mit eintritt in die Evidenz des Glaubens, daß es keine Möglichkeiten gibt, sich neben diese Grundevidenz zu stellen, um von einem sogenannten absoluten Standpunkt Realitäten zu sichten. Der Dogmatik ist die Aufgabe gestellt, dieser neuen Spiritualität ein Heimatrecht in der Theologie zu schaffen; aber die gelebte Spiritualität selber hat sich schon als christlich ausgewiesen.

Doch vielleicht haben sich unsere „Sprachspiele“ über Gott und den Menschen zu weit vorgewagt, und die „Spielzüge“ werden verwirrt. Aber das Gemeinte ist klar geworden: Der Christ fühlt sich heute nicht mehr als jemand, der zwar „nicht von dieser Welt“ zu sein braucht, weil er ja in der Unveränderlichkeit des Willens Gottes ruht, der sich aber dann doch redlich und tapfer bemüht, die von diesem Gott gestellte Aufgabe des „Für-die-Welt-seins“ ernstzunehmen. Der Christ von heute findet zwischen sich und der werdenden Welt, für die er da ist, zwischen seinem Glauben an Gott und seinem Auftrag in die Welt keine Grenzscheide; er weiß sich – und damit sein Gottesbild – auf Gedeih und Verderb mit dieser Welt verbunden. „Nicht-von-dieser-Welt-sein“ heißt etwas ande-

---

schen Herkunft zurückverfolgt werden soll. „Teilhard versteht den Begriff ‚Phänomenologie‘ in seinem wörtlichen Sinn als Darstellung dessen, was *erscheint*, was zu *sehen* ist.“ Daecke, a.a.O. 261. Zur Theologie vgl. aber die Zitate in Anm. 17 u. 28.

<sup>31</sup> Die scholastische Lehre von der „intentio“ hat diese Erkenntnis zu systematisieren gesucht.

res, heißt ein klares Wissen um die Verderbtheit der Sünde, die aus allen Fugen dieser Welt – zuerst des eigenen Ichs – hervorquillt; und das „In-der-Welt-sein“ – „Für-die-Welt-sein“ meint den tätigen Glauben, der die Welt und in ihr den Christen dorthin zu tragen versucht, wo die Sünde überwunden ist, in die Freiheit, auf die die Schöpfung sehnsüchtig harret. Diese Art von Pragmatismus ist nicht nur eine Möglichkeit des Christentums, sondern ist das Christentum selbst.

#### IV. Die Frage nach der Wahrheit und nach der Gemeinschaft

Auf dem eben abgesteckten Feld ließen sich ohne Schwierigkeiten weitere geometrische Punkte markieren: Geschichte, Welt, Freiheit. Ebenso leicht ließen sich auch die sandigen Stellen aufzeigen, an denen dem neuen Gebäude der Spiritualität Einsturz und Zerfall droht. Z. B. ist es viel weniger die Zügellosigkeit der Individualfreiheit, die Zersetzungskeime in sich birgt, als die Manipulierbarkeit des Kollektivs durch Massenmedien und Demagogie. Nach Karl Rahner liegt sogar das Plus des Christentums vor dem Materialismus zuvörderst darin, daß beide zwar Fortschritt und Gemeinschaft betonen (müßten!?), daß aber nur im Christentum der unüberbietbare Wert des Einzelmenschen und seiner Freiheit gewahrt<sup>32</sup> bleibe: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt – wenn die menschliche Gemeinschaft einen Höhepunkt an Kultur und Geistigkeit erreicht –, sein Leben aber einbüßt – sein freies Ich verliert –?“ (Mt 16, 26)<sup>33</sup>. Jede Zeit birgt ihre Gefahren; wer aber alle Gefahren meiden will, ist schon dem Laster zum Opfer gefallen, das den Wüstenvätern als schlimmste Untugend galt, der Acedia, dem Taedium, dem Überdruß, der aus Ekel an allem jede Aktivität ein- und jeden Fortschritt ab-stellt.

Doch bleiben wir bei den Gefahren, die in dem oben umschriebenen Feld der neuen Spiritualität lauern. Eine ernste Mahntafel, die man aufzurichten hat, wird vor dem Verlust der objektiven, formulierten Wahrheit warnen. Wenn jeder Mensch seine eigenen „Sprachspiele“ spielt, wo bleibt da die Verbindlichkeit des gesprochenen Wortes, des dogmatischen

<sup>32</sup> Z. B. *Schriften zur Theologie* V, 170: „Das Christentum hat in seiner Lehre von der individuellen, frei getanen Endgültigkeit der Person einen Zeitbegriff, der den rein ins noch Ausständige linearen Zeitbegriff aller innerweltlichen Ideologie und Utopie der Zukunft überholt – überholt, indem es dem Echten und sittlich Gerechtfertigten dieser Zukunftsideologien erst den wirklich tragenden Boden gibt – überholt, indem es dem Menschen eine überweltliche und übergeschichtliche, dem ewigen Fortfließen der Zeit ent-hobene ‚Zukunft‘ eröffnet: das ewige Leben, das in der Zeit sich auszeitigt und auszeugt, die einzige Zukunft, die wirklich schon jetzt, je jetzt, in der freien Entscheidung der glau-benden Liebe begonnen hat.“

<sup>33</sup> Zur Dialektik dieses Schriftzitats vgl. J. Sudbrack, „*Wer sein Leben um meinetwillen verliert . . .*“. *Biblische Überlegungen zur Grundlegung christlicher Existenz*, diese Ztschr. 40 (1967), 161–170.



Glaubens? Aber vor aller Wertung und vor jeder Neubesinnung müssen die Tatsachen registriert werden! Wer hat nicht schon in Gesprächen mit vertrauten Freunden erlebt, wie man plötzlich vor der Grenze eines unüberwindlichen Nicht-Verstehens stand; in je tiefere persönliche Bereiche man vorstieß, desto unbegreifbarer wurde die neue noch unbekannte Welt im anderen, die nicht mit den bisherigen eigenen Wertmaßstäben zu berechnen war. In diesem innersten menschlichen Bereich und nicht in platter Oberflächlichkeit mußte der Glaube gelebt werden. Greift dann aber nicht das Persönliche, Unaufrechenbare, Unvergleichbare, das jeder Mensch in seinem Innersten birgt, auf den Glauben über und zerreißt seine übergreifende Einheit in die Fetzen eines Individualismus der einzelnen Glaubenden?

Oder wenn die Aufmerksamkeit der Gutgesinnten unserer Zeit – gerade und besonders der Christen – sich immer mehr von der „Contemplatio“ göttlicher Wahrheiten zur „Actio“ am Nächsten, am Mitmenschen hinwendet, ist das nicht ein Blindwerden vor den eigentlichen Werten? „Was nützt es dem Menschen, wenn er die Welt in ein Paradies verwandelt, und darüber das eigentliche Paradies in Gott vergißt?“ Viele Theologen und Kirchenmänner haben schon ihre warnende Stimme erhoben und glaubten z. B. die Konzeption eines Teilhard de Chardin als Materialismus zu entmystifizieren und demaskieren zu müssen.

Die Gefahren sind groß! Das wird keiner leugnen können. Aber nicht im Rück- sondern nur im Fortschritt können wir ihnen begegnen; nicht in pessimistischer Zeitkritik – die keine christliche Tugend ist –, sondern in optimistischer Hoffnung. Auch die „Krisis“ des Evangeliums ist weniger das Abwenden vom Bösen als das Hinwenden zum Guten<sup>34</sup>. Ohne das

---

<sup>34</sup> Es möge erlaubt sein, einen kleinen Stellensalat moderner Spiritualität zur „Krisis“ zuzubereiten; die Zitate sprechen für sich. Th. W. Adorno, *Eingriffe*, Frankfurt 1963, 17 f.: „Ist Philosophie noch nötig, dann wie von je als Kritik, als Widerstand gegen die sich ausbreitende Heteronomie, als sei's auch machtloser Versuch des Gedankens, seiner selbst mächtig zu bleiben und andgedrehte Mythologie wie blinzelnd resignierte Anpassung nach ihrem eigenen Maß des Unwahren zu überführen.“ Aber auch, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 49: „Kritik am Privileg wird zum Privileg – so dialektisch ist der Vorgang.“ Metz, a.a.O. 114: „Die gesellschaftskritische Attitüde der Kirche kann nicht darin bestehen, in unserer pluralistischen Gesellschaft eine positive Gesellschaftsordnung zu proklamieren; sie kann nur darin bestehen, daß Kirche in dieser Gesellschaft und ihr gegenüber kritisch-befreiend wirksam wird.“ K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VIII, a.a.O. (577): „Ein wildes Revoluzzertum allein ist entweder die Verabsolutisierung der nächstens kommenden Gestalt der Welt ... oder es ist Verzweiflung ... Aber die ständige Kritik auch der weltlichen Strukturen ist *eine* (v. Vf. hervorgehoben) der konkreten Gestalten der christlichen Hoffnung.“ Die Theologie (100 f.) „hat weder genau genug auf die geschichtlich bedingten Vorstellungsmodelle solcher vager ‚Prinzipien‘ reflektiert, noch genügend aus der Dynamik der Zeit und der christlichen Botschaft heraus Imperative und Leitmodelle für eine aktiv zu schaffende Zukunft innerweltlicher Art entwickelt ... So wie das Christentum aus seinem eigensten Weltverständnis eine weltliche Welt aus sich heraus in ihre Freiheit und

„Gute“, das in Jesus Christus auf uns wartet, wäre die Abwendung vom Bösen gar nicht möglich. Und das gilt auch für unsere Zeit: Ohne die optimistische Bejahung des „Kairos“, des Anrufs Jesu Christi in unserer Stunde, ist eine Überwindung der Gefahren dieser Stunde gar nicht möglich.

Sicherlich liegt die Chance des „Kairos“ in dem eben von mehreren Seiten beschriebenen neuen Verhältnis zur Wahrheit und ihrer Formulierung. Einen wichtigen Aspekt dieser Bewußtseinslage haben wir noch ausgespart. Er kann zum Abschluß bestätigen, daß der Optimismus in die moderne Zeit hinein gerechtfertigt ist, und er kann auch ahnen lassen, wo die verschiedenen Ansätze zusammenlaufen werden.

Fragen wir uns schlicht: Was ist die christliche Wahrheit? Verwehren wir der schlangenklugen Versuchung, den Standpunkt des „Seins-wie-Gott“ einzunehmen, und meißeln wir nicht auf dieser absoluten Warte ein für alle-mal „Wahrheit“ in den sandigen Felsen unserer menschlichen Kontingenz ein. Fragen wir deshalb noch bescheidener: Was ist heute in unseren Tagen und in unserem Begreifen – christliche Wahrheit? Die Antwort wird doppelteilig sein: Rückweis auf den Menschen Jesus Christus, der nicht so sehr die Wahrheit predigt, als die Wahrheit *ist* – Hinweis auf unseren eigenen, lebendigen Glauben. Wo aber finden wir den eigenen, lebendigen Glauben? Im Glaubensbekenntnis, das die Gläubigen im heiligen Opfer rezitieren? Dort auch, aber Glaube ist mehr! Ist er der „Schatz“ der von Konzilien und Päpsten definierten Wahrheiten? Das auch, aber Glaube ist mehr! Und dieses Mehr ist keine *Addition*, die eine Bücherreihe um sechs, sieben oder acht neue Bände von Glaubenswissen vermehrt, sondern ist – mit einem ungewohnten Wort benannt – eine *Indition*, die die Wahrheit vertieft, verlebendigt und aktualisiert.

Findet sich die christliche Wahrheit in den Glaubensaussagen des offiziellen kirchlichen Lehramtes? Dort auch, aber als richterliche und grenzziehende Norm, nicht als gelebter Inhalt. Oder findet sie sich in den Forschungen und gelehrten Bemühungen der Theologen? Natürlich auch dort, aber als die artikulierte Oberfläche einer lebendigen Tiefe, ohne die alle Theologie nur blutleere Pergamentfolie wäre.

Die christliche Wahrheit von heute, über die allein wir befinden können, ist der Glaube der gesamten Kirche. Der Kirche, mit ihrer Spitze in Papst und Bischöfen, mit ihren – so könnte man im Anschluß an Paulus sagen – „dienenden Gelenken“, den Theologen und ihren wissenschaftlichen Apparaturen, mit ihren vielen anderen großen und kleinen Gruppie-

---

ihren eigenen Sinn hinaus entlassen hat, so muß es aus seiner eigenen eschatologischen Zukunftsordnung eine innerweltliche Zukunftsvision als legitim aus sich heraustreten lassen“.

rungen, mit den Impulsen und den retardierenden Momenten, mit den theoretischen Klarheiten und den praktischen Vollzügen. Alles spielt seine spezifische Rolle im Glauben der Kirche, aber deckt sich nicht mit dem Glauben der Kirche; denn der Glaube der Kirche ist einfachhin dies alles. In diesem großen Konzert wird die tragende Rolle nicht von den am leichtesten herauszuhörenden Instrumenten gespielt, die am lautesten tönen oder am profiliertesten sich vom Gesamtklang abheben, sondern von dem Glauben der Menschen, die sich Christen nennen und Christen sein wollen. Der Zusammenklang ihrer Stimmen – mit all den dienenden Strukturen, die wir eben andeuteten – ergibt erst *die* christliche Wahrheit.

Wenn wir sie zu Papier bringen wollten, müßten wir uns an die Stelle des göttlichen Geistes setzen, sie nebeneinander reihen, keine Nuance vergessen und keinen Oberton überhören, und dann das ganze als den einen Akkord der christlichen Wahrheit rezipieren – das aber ist die Rolle des Vaters, dem am Ende alles übergeben wird, und die seines Sohnes, in dem er uns seine Wahrheit schenkt, und die des Geistes, in dem allein die Kirche den christlichen Glauben bewahrt. Steht ein vorwitziges Besitzenwollen der Wahrheit nicht in der Versuchung des „Sein-wie-Gott“?

Man könnte die paulinische Theologie von dem lebendigen Organismus der Kirche und dem lebendigen Organismus der christlichen Wahrheit weiter auseinanderfalten;<sup>35</sup> man könnte das nicht- oder vor-christliche Wahrheitssuchen integrieren; man könnte der inneren Geschichtlichkeit nachgehen; man könnte zeigen, wie die kalte Satzwahrheit durch dieses Wissen vom Glauben nicht negiert, aber zum Leben erweckt wird. Doch hier soll nur ein Gespür dafür geweckt werden, wie sehr die Gemeinschaft des Glaubens erst den Glauben ausmacht. Der holländische Katechismus schreibt: „Für die Glaubensgnade gilt, was für jede Gnade wahr ist: nie wird sie gegeben ohne Beziehung zu anderen Menschen. Der Glaube ist etwas von uns allen zusammen. Man glaubt zusammen“<sup>36</sup>.

Wir können die vielen praktischen Konsequenzen übergehen, die mit dieser Erkenntnis von der Gemeinschaft des Glaubens verbunden sind. Um die Bedeutung dieses Elements der neuen Spiritualität abzuschätzen, mag ein Rückblick auf die drei Grundeinsichten genügen, die eine neue christliche Geistigkeit bestimmen werden.

In der Zukunft der christlichen Spiritualität müssen wir auch innerhalb des Glaubens damit rechnen, daß satzhafte Meinungen aufeinanderstoßen, die nicht völlig zur Deckung gebracht werden können, daß es auch in zentralen Fragen des Glaubens verschiedene Meinungen gibt. Das ist nichts

<sup>35</sup> Einen interessanten Aspekt zeigt M. Kehl, *Zur Theologie des Meditationsgesprächs*, in: *Strukturen christlicher Existenz*, Festschrift Fr. Wulf, Würzburg 1968, 205–213.

<sup>36</sup> *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, Nijmegen-Utrecht 1968, 327.

Neues innerhalb der Frömmigkeitsgeschichte; das beginnt schon innerhalb des Neuen Testaments; das spielte sich zwischen Thomas und Bonaventura, den beiden großen Kirchenlehrern des Mittelalters, ab; das war selbst zwischen Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila nicht anders<sup>37</sup>. Wenn die Verschiedenheit der „Sprachspiele“ sich nur im abstrakten Denken zwischen göttlichen und weltlichen Wahrheiten, nur an Randzonen des Glaubens abspielen würde, wäre der Glaube selbst auch nur eine Randzone des Menschen. Es wird darauf ankommen, daß der Christ diese Pluralität nicht als Mangel, sondern als Reichtum realisiert, denn „der Glaube ist etwas von uns allen zusammen“.

Wo findet aber die Vielzahl der christlichen Individualitäten ihre Einheit? Wo zeigt sich die christliche Wahrheit als eine? Nicht in Übernormen, nicht in abstrakten Sätzen (auch dort, aber dort nur als juristische Grenzziehung!), sondern im Leben aus dem Glauben, im Tun der christlichen Liebe<sup>38</sup>. So allein läßt sich der Satz aus dem Epheserbrief verstehen: „Die Wahrheit sollen wir leben durch Liebe, um in jeder Hinsicht in ihn, Christus, der das Haupt ist, hineinzuwachsen“ (4, 15). Damit haben wir die oben genannten zwei Pole ausgespannt, um die christliche Wahrheit sich ordnet: Christus, der die Wahrheit ist, und das Tun der Liebe, in dem der Geist Christi unter uns weilt, die christliche Sorge um den Menschen.

Vielleicht wird aus der Rolle, die die Gemeinschaft für den christlichen Glauben spielt, auch ersichtlich, daß die Regeln der Spiritualität nicht aus der Schublade abstrakter Wahrheiten genommen werden können, sondern nur im Vollzug des christlichen Lebens sich ergeben und aus ihm stets neu erwachsen müssen. Die Gemeinschaft, in der die christliche Wahrheit gesucht werden muß, ist keine Gemeinschaft der Theorie, sondern eine des Tuns, der Praxis, ist keine Gemeinschaft der abstrakten Sätze, sondern der lebendigen Predigt und des Liebesmahls. Wenn wir also erfahren wollen, was christliche Spiritualität ist, müssen wir uns in dieses Tun, in dieses „gelebte Sprachspiel“ – um es paradox zu benennen – hineinbegeben, und nur in dieser Einheit von „Theorie-Praxis“ lebt die „Theorie“, die „Contemplatio“, die „Wahrheit“, und wird die „Praxis“, das Tun der Liebe zu einem christlichen Tun.

Drückt sich in dieser Hinwendung auf das gelebte Christentum nicht der Geist Jesu Christi aus? Einst ging er mit seinen Jüngern über die Felder

<sup>37</sup> Es ging um die Rolle der Menschheit Jesu, der Bildlichkeit und Sinnlichkeit in der Mystik und damit im Glauben. Also eine nicht unwesentliche Glaubenswahrheit.

<sup>38</sup> Die Einheit der frühchristlichen Kirche hatte das Dogma nur als apologetische Grenzziehung; innen wurde sie durch die „Kommunikation“ konstituiert, die sich sehr konkret darin zeigte, daß der Bischof einer Nachbarkirche das heilige Opfer mitfeierte; der Ausschluß aus dieser Gemeinschaft war deshalb auch keine „Exdogmatisation“, sondern eine „Exkommunikation“.

und sie pflückten Ähren. Die Pharisäer stellten ihn zur Rede: Das sei Gesetzesübertretung. Der Herr aber antwortete: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen“. Dürfen wir diese Worte nicht auf heute anwenden und sagen: Die Sätze des formulierten Glaubens, die Wahrheit auch des Dogmas, sind um der Menschen, der Christen willen da – und deshalb können wir sie nur in der Begegnung mit den Menschen verstehen, im Tun der Liebe, das uns der Herr aufgetragen hat, in der Gemeinschaft, wo Liebe konkret, d. h. wirklich wird. Jesus beendet die Streitrede bei Mt 12 mit dem Hinweis: „Des Menschen Sohn ist Herr über den Sabbat“. Das ist der Grund des Optimismus, des Mutes, uns mit dem modernen Zeitgeist einzulassen. Jesus Christus ist Herr auch über unsere Zeit, auch über unser immer noch zu furchtsames Glauben – und auch über das Hin-und-Her der Versuche, die sich um eine neue Spiritualität bemühen.

## Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes<sup>1</sup>

Joseph Ratzinger, Tübingen

Die Krise des priesterlichen Bewußtseins, vor der wir heute stehen, hat viele Wurzeln, soziologische, geistesgeschichtliche, besonders auch innertheologische. Sie alle bilden zusammen ein schwer entwirrbares Geflecht, so daß nie eins ganz ohne das andere begriffen werden kann. Es wäre daher ebenso falsch, in einer theologischen Engführung bloß die theologischen Gründe sehen zu wollen, wie es auch umgekehrt verfehlt wäre, das Ganze nur auf den Materialismus unserer Periode und auf den sinkenden Idealismus des jungen Menschen von heute zurückzuführen. Zur Erhellung der Frage und bei der Suche nach einem Weg, der weiterführt, müssen daher viele zusammenwirken; der Gesprächsbeitrag des Theologen darf nicht der einzige bleiben, wie unumgänglich er auch ist. So kann, was hier gesagt wird, von vornherein in vielerlei Hinsicht nur Fragment sein: Es sucht einige (bei weitem nicht alle) der theologischen Aspekte unseres Fragens nach Sinn und Bedeutung priesterlichen Dien-

---

<sup>1</sup> Verkürzte Niederschrift zweier Vorträge, die am 2. August 1967 auf der Tagung der deutschsprachigen Regenten in Brixen gehalten wurden.