

Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes

Jede christliche Spiritualität hängt von der Dogmatik und der Moralthologie ab. Eine Spiritualität des Laienstandes setzt somit eine Theologie des Laienstandes voraus. Um eine solche zu erarbeiten, stehen zwei Wege offen. Entweder kann man von der allgemeinen Ekklesiologie ausgehen, wie das der Ekklesiologe ganz spontan tun wird, oder man kann von der Lage des Laien ausgehen, wie das unserer Ansicht nach ohne weiteres der Laie tun wird, der über sich selbst eine theologische Reflexion anstellt. Welchen Weg man auch wählen mag, ist man um des Daseins und Wesens des Laien willen verpflichtet, eine der fundamentalsten Fragen der Ekklesiologie zu stellen und zu lösen; ja, man ist gezwungen, sogar das Objekt der Theologie neu ins Auge zu fassen. «Das Objekt der Theologie ist der lebendige Gott. Von den geschaffenen Wesen spricht diese Weisheitslehre insofern, als sie zum lebendigen Gott als zu ihrem Urheber und Ziel in Beziehung stehen.»¹ Nun aber ist der christliche Laie wesensgemäß der Mensch, der die Fülle des Menschseins seinen natürlichen und übernatürlichen Dimensionen nach in besonderer Weise verkörpert. Er stellt darum in ihrer ganzen Tiefe und Weite die Frage nach den Zusammenhängen zwischen der Schöpfung und der Erlösung. Man kann ihm seinen Platz in der Ekklesiologie nicht zuweisen, ohne auf das Bedacht zu nehmen, was er ganz konkret ist, und das erfordert eine Theologie der irdischen Wirklichkeiten.² Diese Problematik läßt übrigens zutage treten, daß der Laie den Knotenpunkt der Beziehung zwischen der Kirche und der Welt bildet und daß er innerhalb der Sendung der Kirche eine eigene, nicht bloß subsidiäre, sondern unabdingbare Aufgabe erfüllt.

Es ist bezeichnend, daß die Emanzipation des Laienstandes zu der gleichen Geschichtsstunde erfolgt, in der die Kirche unter dem Druck der Ge-

gebenheiten sich der Autonomie (die nicht Unabhängigkeit bedeutet) der profanen Wirklichkeiten bewußt wird. Von den Laien aus gesehen, sind das zwei Kehrseiten einer einzigen Behauptung: der der Eigenständigkeit, des innern Sinnes und spezifischen Wertes der Schöpfung, die sie als Menschen unmittelbar erfahren, und einer einzigen Frage: der nach dem konkreten Bezug zwischen der profanen Geschichte und der Heilsgeschichte, die sie als Christen an die Kirche als göttliche Institution stellen.

Wenn man die Vergangenheit mit einem ebenso scharfen Sinn für die Natur wie für die Gnade befragt, so kann einem nicht zweifelhaft sein: die Tatsache, daß die Laien innerhalb der Kirche lange Zeit ein Aschenbröddasein führten, ist zu einem großen Teil einer gewissen Verkennung der profanen Werte, ja einer abschätzigen Beurteilung mehrerer Aspekte des irdischen Daseins zuzuschreiben³, die man bei Geistesmännern, Theologen, Seelsorgern im Lauf der Jahrhunderte antrifft. Der Laie ist lange Zeit als Randchrist dagestanden, weil die Kirche erst spät den eigenen (nicht unmittelbar symbolischen oder religiösen) Sinn der Schöpfung wahrgenommen hat.

Gewiß hat es innerhalb des Christentums zu allen Zeiten verschiedene Strömungen gegeben, von denen die einen die natürlichen Wirklichkeiten günstiger beurteilten als andere. Aufs Ganze gesehen, haben aber die Haltungen des Mißtrauens und manchmal der Feindseligkeit trotz ebenfalls vorhandener humanistischer Tendenzen so sehr überwogen, daß seit der Renaissance zwischen dem Christentum und der modernen Gesellschaft nach und nach ein Bruch eintrat.

Mehrere Faktoren haben dazu beigetragen. Vorerst öfters, man kann es nicht anders sagen, ein gewisser «Imperialismus» des religiösen Geistes,

der zum vornherein das Maximum für Gott und das Minimum für den Menschen fordert. Man geht dabei so weit, daß man den Menschen möglichst auszulöschen sucht, ob es sich nun um das Verhältnis von Gnade und Freiheit oder um irgendein anderes Problem handelt. Und da die Bibel nicht zur Aufgabe hat, uns wissenschaftliche Kenntnisse zu liefern, sondern nur die, den übernatürlichen Heilsplan Gottes zu offenbaren, und da sie ziemlich einseitig die Transzendenz und Allmacht Gottes betont, manchmal zum Nachteil der Zweitsachen, haben ihr besonderer Charakter und ihre eigentümliche Ausrichtung eine Gleichgewichtsstörung verursacht und auf lange hinaus die den Christen mögliche Aufgeschlossenheit für die eigene Stimme der Schöpfung eingeengt. Denken wir nur an die Tatsache, daß in den neutestamentlichen Schriften an den Stellen, die von der königlichen Herrschaft Christi über das Universum sprechen, nicht das Wort «Welt» gebraucht wird, sondern, dem hebräischen Sprachgebrauch entsprechend, der Ausdruck «alles», «alle Dinge»; daß aber im Gegensatz dazu das Wort «Welt» sehr oft in einem abschätzigen religiösen oder moralischen Sinn verwendet wird, der sich mit der kosmologischen und soziologischen Bedeutung des Wortes überschneidet, was die Auffassung vom irdischen Dasein in einem ungünstigen Sinn beeinflussen konnte.

Um sich in ihrer ganzen Tiefe zu offenbaren, bedurfte die positive letzte Aussage der Bibel über die irdischen Wirklichkeiten⁴ geschichtlicher Umstände, die nicht alle sogleich vorhanden waren. Die feindselige Haltung des Römischen Reiches gegenüber den ersten Christen und der götzendienerische und unmoralische Charakter der Gesellschaft, die sie umgab, trugen viel dazu bei, die Werturteile zu bestärken, die einen Status der irdische Civitas und deren Natur als Menschenwerk miteinander blockierten. Dann brachen die politischen, administrativen, wirtschaftlichen, kulturellen Strukturen des Reiches zusammen, und in dem so geschaffenen Leerraum setzte sich die Kirche, die inzwischen seit Konstantin zu einer privilegierten und schon dominierenden Stellung gelangt war, an die Stelle der zivilen Gewalten und übernahm Funktionen, die nicht mit ihrer Sendung gegeben waren. So bildete sich ein «Regime der Christenheit» heraus. Es besteht in der allgemeinen Klerikalisierung der Tätigkeiten, deren Rechtfertigung und Sinn nur darin gesehen wird, daß sie unmittelbar übernatürlichen oder kirchlichen Zielen dienen. Die natürliche Ordnung ist darin irgend-

wie ihrer Eigensubstanz und ihres inneren Sinnes entleert zugunsten rein religiöser Sinndeutungen. Sie wurde konfisziert und absorbiert, bevor sie sich selber sein konnte.

Andererseits drangen schon sehr früh Gedanken griechischen Ursprungs in das Bild des Menschen und der Welt ein, das sich manche christliche Autoren machten. Gewiß wurden die eigentlichen Häresien des Origenes und seiner Schüler von den Konzilien ihrer Zeit verurteilt. Aber mehrere ihrer Ideen, denen die Autorität weniger Beachtung schenkte oder mehr Nachsicht entgegenbrachte, weil sie anthropologischer und nicht christologischer Natur waren, zirkulierten weiterhin anonym und wurden incognito von Jahrhundert zu Jahrhundert weitergereicht. Bei Klemens, Origenes, Methodios von Olympos, Athanasios, Basileios, Gregorios von Nazianz, Gregorios von Nyssa, Ambrosius, Augustinus koexistieren die griechischen pejorativen Auffassungen über den Körper und das Fleisch, die auf dem metaphysischen Dualismus beruhen, kontradiktorisch mit den biblischen, ganzheitlichen und sittlich bestimmten Begriffen. Davon wird ihr Bild des menschlichen Daseins und infolgedessen auch ihre Spiritualität beeinflusst. Innerhalb dieses heterogenen Kontextes wird der paulinische Konflikt zwischen dem «Fleisch» und dem «Geist» oft in platonischen Kategorien interpretiert.⁵ Bei Euagrios Pontikos, dem Hauptvertreter des Origenismus, der 553 vom Fünften Konzil von Konstantinopel verurteilt wurde, hängt die asketische und mystische Lehre so eng von der Metaphysik, Anthropologie und Kosmologie ab, daß man sie nur innerhalb des Gesamtsystems voll erfassen kann: «Nur da treten ihre eigentliche Natur und ihr eigentlicher Sinn ans Licht.» Umgekehrt läßt sich die Metaphysik des Euagrios nicht von der asketischen und mystischen Lehre trennen, die deren konkreten und ins Leben umgesetzten Teil ausmacht.»⁶ Nun vertritt aber Euagrios eine Theorie von einer doppelten Schöpfung: zuerst wurden unsichtbare Wesen, reine Geister erschaffen, deren Tätigkeit sich in der Erkenntnis Gottes erschöpfte; durch ihr Versagen wandten sie sich von ihm ab; infolge dieses Falles erschuf Gott die sichtbare Welt, die ihrer Verderbnis angepaßt war, damit sie auf dem Umwege über die sinnliche Erkenntnis etappenweise zu ihrem ursprünglichen Zustande zurückkehren könnten. Die Eschatologie des Euagrios läuft auf das vollständige und endgültige Verschwinden der körperlichen Welt hinaus. Seine Askese ist im Hinblick auf diesen Ursprung und

diese Rückkehr konzipiert. Daß der Mensch in einem Leib und einem materiellen Universum weilt, wird als eine Folge der Sünde angesehen, als ein Exil, das in Ungeduld zu ertragen ist, in der Sehnsucht, davon befreit zu werden. Man muß sich soweit als möglich von der Materie lösen. Griechische und syrische Theologen haben die asketische und mystische Lehre des Euagrios künstlich aus ihrem natürlichen Rahmen gelöst, damit sie den orthodoxen Mönchen dienlich sein könne... Aber die Purgierung war nicht vollständig. Mag man auch dieses so kohärente Gedankensystem von den Thesen befreien, die am offensichtlichsten heterodox sind, so erscheint in den übriggelassenen Teilen doch filigranartig die Gesamtstruktur und sondert im Innern den Geist ab, der das Ganze beseelt.

Als Mittelsmann zwischen dem Osten und dem Westen hat Johannes Cassianus das abendländische Mönchtum zutiefst geprägt. Cassianus ist aber Schüler des Euagrios, und seine asketische Doktrin hängt im wesentlichen von dem «Praktikos» seines Meisters ab. Darum stellt sich das immense Problem, mit dem sich die Historiker der Spiritualität seit einigen Jahren beschäftigen: «In welchem Maß hat der Origenismus des Euagrios die hesychastische Spiritualität und die abendländische asketische Überlieferung bestimmt?»⁷ Die mehr oder weniger ausdrücklich vorgetragene Lehre von der doppelten Erschaffung zieht sich durch das ganze Hochmittelalter hin: sie findet sich bei dem hl. Gregor d. Gr., bei Odo von Cluny, der sie kopiert, und auch bei Johannes Skotus Eriugena.⁸

Die ersten großen theologischen Arbeiten gingen im hellenistischen Kulturmilieu vor sich, in welchem den Philosophen, zum Unterschied von den inspirierten Autoren, der Sinn für die Geschichte praktisch abging. Für die Griechen war werden gleichbedeutend mit sich verändern, schlechter werden, also etwas Übles. Sosehr auch der hl. Augustinus Geschichtstheologe ist, so sieht er doch die Zeit als eine Folge der Sünde, als ein für den Menschen, der sich hier im Exil befindet, unpassendes Milieu an.⁹ Nach ihm bringt die Zeit aus sich nichts hervor, im Gegenteil löst sie auf; was es an Positivem in der Geschichte gibt, stammt von der Gnade Gottes. Der berühmte Vergleich des Volkes Gottes mit einem Menschen, der heranwächst (De vera religione, 50; In Ps. 118, 16, 6; De Civitate Dei, X, 14), bezieht sich nur auf den religiösen Bereich. Da nach der Genesis Gott am siebten Tage von seinem Werk ruhte, haben übrigens einzelne Theologen in diesem «Sabbat» das Auf-

hören jeglicher Bewegung, jedes Werdens der Schöpfung gesehen: sie war vollendet und abgeschlossen. Die Sünde brach als eine radikal neue Peripetie herein. Sie hat eine Geschichte eröffnet, aber eine Geschichte der Seelen, die auf einer ein für allemal feststehenden Grundlage vor sich geht. Die Welt muß sich mit der Funktion einer bloßen Szenerie für die sich auf der Bühne abspielende Heilsgeschichte bescheiden. Das Heil, als Inbegriff der Bemühungen Gottes und des Gläubigen um die Befreiung vom Bösen verstanden, wurde oft nicht mehr darin gesehen, daß man immer mehr die Fülle eines Sinns verwirklicht und so einen Seinszuwachs erreicht; sie wurde nicht mehr als eine Erfüllung aufgefaßt, sondern als eine Rettung aus einer gefährlich gewordenen Welt. Es wurde zu Unrecht so gedeutet, als ob es ein spezifisches, vom Ziel der belanglos gewordenen Schöpfung verschiedenes Ziel anstrebe. Auf der ganzen Linie hat sich die Problematik des Bösen und des Heils von der Problematik der Schöpfung gelöst.¹⁰

Wenn man sie aufmerksam durchgeht, läßt sich aus zahlreichen patristischen und mittelalterlichen Texten die Anthropologie herauslesen, die sie enthalten: eine zwar weder systematische noch technische, sondern im Gegenteil in der einfachen Sprache des Alltags formulierte Philosophie des Menschen und der Welt, die aber manchmal erstaunlicherweise wie aus einem Guß ist – zwei Vorzüge, die ihr zu einem tiefreichenden Einfluß verhelfen. Aufs Ganze besehen ergibt sich daraus der Gedanke, daß der Mensch ursprünglich ein geistiges oder vergeistigtes Wesen war, das mit der Sexualität, der Welt und den profanen Beschäftigungen nichts zu tun hatte, sondern einzig der Anschauung Gottes hingegeben war, der es aus der Zeit heraushob.

Wenn so das irdische Dasein und die damit verbundenen Tätigkeiten in ihrem Wert herabgemindert wurden, wie hätte dann der Stand des Laien, der gerade durch sie bestimmt ist, seinen Rang behalten können? Die Begriffe «Welt», «weltlich», «Zeit», «zeitlich», «Erde», «irdisch», die bald in einem positiven oder wenigstens neutralen Sinn, bald in einem vom moralischen und religiösen Gesichtspunkt aus negativen Sinn verstanden werden konnten und verstanden wurden, nahmen oft alle diese Bedeutungen zugleich an. In vielen Texten ist der «Weltmensch» der Laie, der *in* der Welt in ihrem doppelten Sinn als profane Gesellschaft und als verdorbene Gesellschaft lebt, und der darin *gemäß* der ebenfalls in einem doppelten Sinn ge-

nommenen Welt lebt: gemäß den charakteristischen Bedingungen des irdischen Daseins (Heirat, Beruf, Eigentum...) und in einem Geist der Unmoral und Areligiosität. Die «Welt» verlassen heißt soviel wie die Form des Laienlebens und das sogenannte Sündenleben verlassen. Man charakterisiert die Laien als Fleischesmenschen im Gegensatz zu den Geistesmenschen, nämlich den Mönchen (und Klerikern), und das in einem Sinn, der nicht einmal exklusiv paulinisch ist, sondern von der Anthropologie, deren Hauptzüge wir skizziert haben, eine metaphysische Dimension erhalten hat.¹¹

Das sind die Zusammenhänge, innerhalb derer sich die Lehre von der Verachtung der Welt bildete und entfaltete.¹² Sie ist nicht eindeutig. Bald besteht der «contemptus mundi» einfach in der Verwerfung der Sünde, in der Weigerung, aus den irdischen Gütern die höchsten Werte zu machen, die das Dasein beherrschen, und das für alle Christen; bald bezeichnet er den mönchischen Verzicht auf gewisse erlaubte Güter und Beschäftigungen. Zwar nicht immer, aber doch oft paaren sich diese beiden Formen der Weltverachtung mit einer eigentlichen Herabwürdigung der Wirklichkeiten, auf die man verzichtet oder von denen sich zu lösen man andere auffordert. Durch Gegenüberstellungen wie: veränderlich – beständig, vorübergehend – ewig, irdisch – himmlisch, fleischlich – geistlich, sinnlich – übersinnlich, sichtbar – unsichtbar usw. wird die Welt entwertet. Da sie durch und durch kontingent ist, beschränkt sich ihre Funktion mehr oder weniger darauf, eine Ansammlung moralischer und religiöser Sinnbilder zu sein und sich nach Gottes Plänen nach Belieben formen zu lassen. Und diese Gegensatzpaare drücken nicht nur den unendlichen Abstand zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung, das Mißverhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen aus; in vielen Fällen liegt diesen Werturteilen die oben erwähnte mehr oder weniger platonische Anthropologie zugrunde und verleiht ihnen eine philosophische Dimension. Die einseitige Blickrichtung auf die im Vergleich zur Absolutheit Gottes radikale Kontingenz und Begrenztheit der geschaffenen Wesen läßt diese übrigens nicht richtig ermesen. Um sie als das zu erkennen, was sie sind (nachdem man festgestellt hat, was sie nicht sind), und sie objektiv einzuschätzen, muß man sich auch nach ihrem Eigensein fragen.¹³ Wohl gibt die Verachtung der Welt dem Menschen die heilsame Mahnung, daß er über dem Universum

steht und zu einem Leben anderer, übernatürlicher Ordnung berufen ist, und daß er sich selber fremd wird, wenn er sein Streben auf einen rein irdischen Horizont beschränkt. Wohl liegt in ihr ein gültiger Ausdruck dafür, daß Gott in erster Linie zu lieben ist, sei es in der Loslösung, in der fundamentalen Distanzierung vom Geschaffenen, sei es im Verzicht auf gewisse menschliche Güter. Aber diese Weltverachtung, wie sie im Lauf der Geschichte zutage getreten ist, wird den irdischen Wirklichkeiten und dem Wirken des Menschen eben doch nicht immer gerecht.

Hellenisches Erbe, das das Sein im Leibe, das Weilen in einem empirischen Universum, das aktive Leben, die Zeit, die Sexualität entwertet; anfechtbare Schriftauslegungen, die gewissen Theorien den Anschein geben, sie seien biblisch begründet, die aber in Wirklichkeit darin bestehen, daß vorgefaßte Ideen, die aus der Mentalität einer bestimmten Epoche stammen, zum vornherein in die Heilige Schrift hineinprojiziert werden; Zusammenbruch der Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft und Zurückweichen der profanen Kultur: alle diese Faktoren haben zusammengewirkt, um die echte Liebe zu Gott und die Verwirklichung gewisser evangelischer Werte mit einer Sicht des Menschen und der Welt zu kompromittieren, die die charakteristischen Grundzüge des Lebensstandes als Laie in einem ungünstigen Licht erblicken ließ, so daß man diesen nicht nur als ein weniger vollkommenes christliches Leben empfand, sondern daß dieser fast zu einem gnadenlosen Leben zu werden scheint¹⁴ und seine Wesenszüge geradezu als Momente erscheinen, die dem Heil entgegenstehen.¹⁵

Nun lag es aber in der Natur der Dinge, daß die bürgerliche Gesellschaft nicht für immer zur Bedeutungslosigkeit verurteilt, die profanen Tätigkeiten nicht auf die Dauer vernachlässigt und ihre eigene Finalität nicht immerzu unterdrückt, je übersehen werden konnte. Schon seit dem Mittelalter nahm, wie es nicht anders sein konnte, die Ordnung der profanen Wirklichkeiten nach und nach wieder feste Gestalt an; das Gewissen ihr gegenüber erwachte, und es äußerte sich das Bedürfnis nach einer als legitim empfundenen Autonomie.¹⁶ Es war ein Irrtum der Leiter der Kirche, ihre Theologie mit einem Bild des Menschen und der Welt zu blockieren, das von einer vergangenen Epoche geprägt war¹⁷, und sich an ein politisch-religiöses System zu klammern, das sich anmaß, als richtig und endgültig zu gelten. Es war vieles unbedacht

an dieser «gewaltsamen» Synthese, die das Regime der Christenheit zum Gesetz erhob.¹⁸ Diese Unbedachtheit war einesteils unvermeidlich. Auch das religiöse Bewußtsein kann nur mit der Zeit reifen; es treten nicht alle Wahrheiten, zu denen es fähig ist, auf einmal in seinen Blick, sondern es muß sie vorerst mit der von der Gnade erleuchteten Vernunft und mit Hilfe der Profangeschichte entdecken. Aber zum Teil ist diese Unbedachtheit auch auf ein «totalitäres» religiöses Streben zurückzuführen in dem Sinn, daß manche zum vornherein der Ansicht sind, es heiße Gott etwas wegnehmen, wenn man dem Menschen anderes zuschreibe als das Schlechte.

In dem Maße, als sich diese voreilig geschlossene Synthese verfestigte, zwang sie jede Bewegung zur legitimen Zurückgewinnung des Profanen, jedes Bemühen, den Wert des Profanen geltend zu machen, dazu, sich gegen sie zu behaupten und so zwangsläufig als Apostasie zu erscheinen. So kam es zum Bruch zwischen dem Christentum und der modernen Welt. Je mehr der Mensch seine Erforschung des Universums vor allem seit der Renaissance ausdehnte und vertiefte, je mehr er über sein eigenes Dasein nachsann, entdeckte er mit der Kraft, welche die unmittelbare Evidenz der Wahrheit verleiht, daß er die Macht besitzt, die Natur zu beherrschen und umzugestalten. Er entdeckte, daß er keineswegs ein Ausgestoßener in einem seiner Seele fremden Universum ist, sondern daß die Welt sein naturgemäßes Lebensmilieu bildet, ja seinen Mutterboden, denn er wurde nur dadurch zum Menschen, wurde erst dadurch ganz sich selber, indem er das Universum seinen Bedürfnissen, Sehnsüchten und Träumen entsprechend umgestaltete. Die Entfaltung von Wissenschaft, Technik, Wirtschaft, Politik, Kunst in einem gesellschaftlichen Werden, das von der kosmischen Zukunft getragen wird: dies ist die eigentlich menschliche Existenzweise. Aber die Kirche hat mit dieser Entwicklung nicht Schritt gehalten: oft hat sie den Neuerungen und Entdeckungen mißtraut. Sie hat den Fortschritt verdächtigt und manchmal mitsamt dem Unkraut auch die gute Saat ausgerissen.¹⁹ Das Christentum schien den Menschen wenig zu kennen und noch weniger ihn zur Entfaltung zu bringen. Darin lag das Drama des atheistischen Humanismus²⁰ und innerhalb der Kirche die Herzensnot der hellstichtigsten Geister. In einer Untersuchung über das Daseinsgefühl in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts stellte P. H. Simon 1954 fest: «Die bei den Christen häufig

anzutreffende und oft heftige Verurteilung der modernen Welt ist nicht nur von einem Gefühl des Widerwillens gegenüber einer materiellen und gottlosen Zivilisation inspiriert; im allgemeinen steckt dahinter mehr eine bleibende Tendenz, die Trennungslinie zwischen den beiden Welten, den beiden Geschichten zu vergrößern. Wenn die moderne Welt als der zu besiegende Gegner und der zu exorzierende böse Geist erscheint, dann nicht so sehr aufgrund einer außergewöhnlichen Bosheit, sondern weil sie *hic et nunc* die Inkarnation der verdammten profanen Welt darstellt.»²¹ Gegen dieses ungerechte Verdammungsurteil erhoben sich revoltierende Stimmen: «Es ist meine innerste, unerschütterliche Überzeugung – sollte sie häretisch sein, um so schlimmer für die Orthodoxie! – daß Gott, was auch so viele Geistesmänner und Lehrer darüber gesagt haben mögen, von uns keineswegs *gegen* das Geschaffene geliebt, sondern durch das Geschaffene hindurch und von ihm her verherrlicht werden will. Das ist der Grund, weshalb mir so viele Erbauungsbücher unerträglich sind. Dieser Gott, der dem Geschaffenen gegenübergestellt wird und auf seine eigenen Werke neidisch ist, stellt in meinen Augen nichts anderes als ein Idol dar. Es bildet für mich eine Befreiung, daß ich das geschrieben habe. Und so lange von mir keine Gegenweisung erfolgt, erkläre ich, daß ich jedesmal unaufrichtig bin, wenn ich etwas zu behaupten scheine, das dem, was ich eben geschrieben habe, widerspricht»: diese tragischen Worte stammen von Gabriel Marcel, der sie am 5. März 1933 in seinem «Metaphysischen Tagebuch» niedergeschrieben hat.

So drang von außen und von innen her die Stimme der Schöpfung mehr oder weniger rein an das Ohr der Theologen und Seelenhirten, die bis jetzt allzu ausschließlich ihre Aufmerksamkeit auf die Sünde und deren Folgen gelenkt hatten.

«In der Welt, doch nicht von der Welt» – dieses Doppelaxiom, in das man für gewöhnlich das Christsein faßt und womit man die Grundbefindlichkeit des Christen definiert, erweist sich als nicht ganz zutreffend. Es schließt nur einen Teil der Wirklichkeit in sich und tönt so, als ob das Wort «Christ» die Bezogenheit auf die Übernatur bezeichne unter Ausschluß des ganzen Menschen, der sich in dieser Bezogenheit befindet. Die von der biblischen Anthropologie bestätigte Weltbezogenheit des Menschen erscheint im modernen Denken mehr denn ja als eigentlich konstitutiv: «Die Welt ist nicht nur ein Universum von Ob-

jekten, mit denen der Mensch wie von außen her in Beziehung träte; sie ist viel mehr: die Bedingung für die Möglichkeit des menschlichen Wesens selbst». ²² Auf der Welt sein bedeutet somit nicht, der Welt gegenüber oder von ihr umgeben sein, sondern in ihr in einer gegenseitigen Beziehung des einander Konstituierens sein. Die Welt als eine vom Menschen angenommene und von ihm im Lauf der Geschichte umgestaltete Gegebenheit hat ihrerseits ihre eigene Konsistenz, einen innern Sinn, der sie dem Verständnis erschließt in einer ganzen Reihe von Projekten, die Ziele, Zwecke sind, die einen Wert in sich haben: die Wissenschaft, die Kunst, die Gesellschaftsordnung usw.

Der Laie, der durch seinen Lebensstand in den Stoff der Schöpfung eingetaucht ist, steht mit ihr in innerster Verbindung und in direkter Föhlung mit ihrem innern Sinn. Durch die Ehe, die wissenschaftliche Forschung, den politischen und sozialen Einsatz, durch die Wirtschaftsunternehmungen, die Schöpfungen der Technik und der Kunst ist er in das Mysterium der menschlichen Natur und der Welt hineingenommen. Er ist gleichzeitig Bürger der Welt und Bürger der Kirche ²³ und stellt dieser so die Frage nach dem Sinn, den die profanen Tätigkeiten und Werte für das Heilsgeschehen haben, mit andern Worten die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Schöpfung und der Erlösung.

Er beschränkt sich übrigens nicht auf das Fragen: er steuert einen Teil der Antwort bei, zeigt er doch durch sein Dasein und sein Verhalten auf, daß die Ekklesiologie und die dogmatische Theologie im allgemeinen aufgrund der Natur der Dinge und der Einheit der gesamten Wirklichkeit nicht auf eine Theologie der irdischen Wirklichkeiten verzichten darf. Das Hervortreten der profanen Welt als solchen, ihre Entfaltung nach ihren innern Gesetzen, der Anspruch auf Autonomie, den sie gegenüber dem Regime der Christenheit erhebt, das diese Autonomie in Abrede stellte und ihr verweigerte, der Beweis für ihre Legitimität, den sie durch den unbestreitbaren Wert einer großen Zahl ihrer Werke und Bestrebungen erbracht hat, die Läuterung, zu der sie die Religion und die Kirche wohl oder übel gedrängt hat: all dies hat es den Theologen zur Pflicht gemacht, den Gegenstand der Erlösung adäquater zu erfassen, ihre konkreten Ausmaße besser zu erschließen und den Texten Rechnung zu tragen, die in ihrem Denken ein gewisses Randdasein geführt haben. Daraus tritt die Einheit des göttlichen Heilsplans deut-

licher hervor. Im Licht des Dynamismus und des schöpferischen Einsatzes der Menschheitsgeschichte geben gewisse Stellen der Bibel ihren ganzen Sinn her, der in ihnen ans Licht drängte, den aber die von uns geschilderten Umstände mehr oder weniger unberücksichtigt gelassen hatten. So der Sinn des ersten Kapitels der Genesis, der die Welt als das Universum darstellt, das für den Menschen erschaffen wurde und von ihm umgestaltet und vermenschlicht werden soll im Hinblick auf eine liebende Gemeinschaft mit Gott. So der Sinn des ersten Kapitels des Johannesevangeliums, das uns sagt, daß der Logos, der Mensch geworden ist, auch der Logos ist, durch den alle Dinge erschaffen wurden und ohne den nichts geworden ist, von dem, was ist (1,3), und durch den die Welt erschaffen wurde (1,10). So auch der Sinn der Worte des Briefes an die Kolosser, worin der hl. Paulus erklärt, in Ihm durch Ihn und auf Ihn hin sei alles erschaffen worden, das Sichtbare und das Unsichtbare, und es sei Gottes Wille gewesen, durch Ihn alles mit sich zu versöhnen, was auf Erden und im Himmel ist (1,15-20). Der fleischgewordene und erlösende Logos setzt das Werk des schöpferischen Logos fort: die persönliche Identität verbietet, die beiden Werke voneinander zu trennen.

Kurz, die profanen Werke der Menschen zwingen die Theologen, über die Schöpfung nachzusinnen, und bringen sie so dazu, die Christozentrik der Bibel vollständiger zu entdecken. ²⁴ Das neu erwachte Bewußtsein der von Paulus (Röm 8,19-21) proklamierten Einheit der Vollendung des Menschen und der Welt und der Zusammenhang der Auferstehung Christi und der Leiber mit dem Kosmos ²⁵ erfordern auch eine Überprüfung der Eschatologie.

Die Ekklesiologie muß sich entsprechend ausweiten. Um dem Laien seinen Platz im Leben der Kirche anzuweisen, muß man unbedingt die bis jetzt ziemlich unbestimmten oder zu juristisch gesehenen Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt besser definieren und insbesondere klarer bestimmen, worin die Sendung der Kirche besteht. Man kann das nicht, so lange man die Heilsgeschichte nur als Geschichte der Seelen ansieht, die aus dem Schiffbruch der Schöpfung zu retten wären. Was erlöst ist, ist die Schöpfung selbst. Die Sendung der Kirche als Institution bezieht sich somit zugleich auf Jesus Christus, ihren Urheber und ihr Ziel, und auf die Welt, deren Eigensein, Strukturen, innern Sinn sie zu respektieren hat. Das Eigensein der Welt geht ja auf die Erschaffung

durch Gott zurück. Diese Sendung hat eine dialogische Struktur²⁶, das heißt, sie schließt von Natur aus einen Wahrheitsaustausch mit der Welt in sich: einen Austausch von Wahrheiten, die auf verschiedenen Ebenen liegen, auf der Ebene der Natur und auf der Ebene der Gnade, aber sowohl die einen wie die anderen Wahrheiten sind unerlässlich für die Erkenntnis, das Leben, das Zeugnis. Das Volk Gottes in seiner Gesamtheit, mit den Klerikern und den Laien, ist für diese Sendung verantwortlich, namentlich für das Bild, das es von Jesus gibt, und für das Bild, das es von der Schöpfung gibt, an der sich das von Jesus Christus gebrachte Heil vollzieht. Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten findet hier auf einem anderen Weg ihre Begründung und Rechtfertigung.

Dabei scheint zugleich die theologische Funktion des Laien auf, der von sich aus Interpret der Schöpfung ist. Durch seine unmittelbare Teilnahme an ihrem Mysterium ist der Laie durch den Lauf der Zeiten hindurch «Enthüller» der natürlichen Wahrheit. Als Knotenpunkt der Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt erfüllt er schon durch den Vollzug seiner menschlichen Existenz eine für die Sendung der Kirche wesentliche Funktion. Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und der Dialog hängen eng zusammen. Und die Laien haben dabei eine wichtige Aufgabe zu erfüllen, denn mehr als jede andere theologische Disziplin hängt die Theologie der irdischen Wirklichkeiten von der Naturwissenschaft und der Philosophie ab. Die Bibel hatte nicht zur Aufgabe, die Menschheit über das konkrete Wesen der Dinge dieser Welt zu belehren; das wenige, das sie darüber sagt, entgeht nicht immer der Relativität der Geschichte.²⁷ An den Menschen liegt es, ihren natürlichen Lebensbereich zu erforschen, aus ihrem Handeln zu lernen, was sie selber sind, und ihre Erkenntnisse in das einzubauen, was sie von anderswoher über den Plan wissen, den Gott ihnen

geoffenbart hat. Diese Aufgabe erfordert «eine neue Art Theologie». Der «Spezialist» dieser Disziplin muß gleichsam ein «Professor der Kultursynthese» sein. Er muß sich für beinahe alles interessieren, muß seine Inspiration und seinen Antrieb in einem alles verschlingenden Appetit nach Tatsachen haben, einfach darum, weil es Tatsachen sind, und in einem unersättlichen Interesse für alle Wesen, einfach darum, weil ihnen die Existenz zuteil geworden ist. Gewiß wird eine solche Einstellung fast allgemein als ein moderner Wesenszug angesehen, aber für ihn erscheint sie im Gegenteil als eigentlich und einzig christlich, als das selbstverständliche praktische Korollar der grundlegenden biblischen Aussage, daß diese Welt die Welt Gottes ist. Er muß darauf abzielen und es muß ihm bis zu einem gewissen Grade gelingen, irgendwie zu einem von Gott «angesteckten» Humanisten zu werden, zu einem Menschen, dem nichts in der Natur und nichts am Menschen fremd ist, weil die ganze Natur und der ganze Mensch Gott gehören. Nur eine zugleich allumfassende und tief christliche Liebe zum Leben wird uns die echt «katholischen» Theologen schenken können, deren unsere Welt und unsere Kultur so dringend bedarf. Das Thema der Theologie ist das Leben, und das Leben muß als eine unerschöpfliche Freudenquelle voll erfahren werden, bevor man es theologisch deuten kann.²⁸ Der Laie ist wesensgemäß für diese Aufgabe wie geschaffen. Das christliche Denken, das lange in einseitiger Weise ein Denken von Klerikern war, muß von nun an von Laien und Klerikern gemeinsam erarbeitet werden.

Der Laie ist in der Kirche nicht nur Empfänger; er trägt auch bei und strahlt aus, weil er der Entzifferer der Schöpfung ist und aus ihrer Geschichte die Geschichte eines unbeeirrten Heils macht. Aus dieser zentralen Funktion in der göttlichen Heilswirtschaft muß sich seine ganze Spiritualität ergeben.

¹ Y. Congar, *La foi et la théologie*, Tournai 1962, 133.

² «Eine vollständige Theologie vom Laientum wäre... eine Gesamtlehre von der Kirche; sie wäre dazu eine Anthropologie, ja sogar eine Theologie von der Schöpfung in ihrer Beziehung zur Christologie» (Y. Congar, *Der Laie, Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart o. J., 15).

³ Mehr als der Reaktion gegen die Eingriffe der «weltlichen» Macht (R. Cox, *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writings of the Medieval Canonists*, Washington 1959) und gegen die antihierarchischen häretischen Bewegungen.

⁴ Vgl. M. Dubarle, *Optimisme devant ce monde*, Paris 1949.

⁵ Vgl. P. Daubercies, *La condition charnelle. Recherches positives pour la théologie d'une réalité terrestre*, Tournai 1959.

⁶ A. Guillaumont, *Les «Képhalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962 (Patrist. Sorbon. 5) 336.

⁷ F. Refoulé, *La mystique d'Evagre et l'origénisme*, in: *Vie spirituelle* 66 (Sept. 1963) 461–462.

⁸ Gregorius Magnus, *Moralia in Job*, V, 61 (Patr. Lat., 75, 712 D – 713 A); Odo Cluniacensis, *Collationes*, III, 29 (Patr. Lat., 133, 612 AD). Zu Johannes Skotos Eriugena vgl. M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène, Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, 357–358, 370, 373–374; E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris 3¹⁹⁴⁸, 218.

⁹ Augustinus, *In Epist. Joannis ad Parthos* II, 10; *In Ps.* 147, 5; *In Ps.* 146, 4. Vgl. Plotin, *Ennéades*, Ed. Bréhier, III, 7, 10, 7. Vgl. L.

Boros, Les catégories de la temporalité chez saint Augustin, in: Arch. de philos. 22 (1959) 323-385.

¹⁰ Vgl. P. Ricoeur, Philosophie de la volonté. II, Finitude et culpabilité, 2, La symbolique du mal, Paris, 1960, 163-164.

¹¹ Zur Detaillierung und Nuancierung des Bildes vgl. einen genaueren Fall bei: R. Bultot, La doctrine du mépris du monde..., t. IV, Vol. I: Pierre Damien, Louvain-Paris 1963, 17-65.

¹² Zu ihrer Geschichte vgl. unsere Veröffentlichungen.

¹³ Vgl. Ch. Duquoc, Eschatologie et réalités terrestres, in: Lum. et vie 9 (1960) Nr. 50, 13-14.

¹⁴ G. Miccoli, Théologie de la vie monastique chez St. Pierre Damien, in: Théologie de la vie monastique, Paris 1961, 47.

¹⁵ Aus dem zu Beginn angegebenen Grunde halten wir hier die negativste Strömung fest, Doch war gleichzeitig und, je nach Epochen verschieden stark, eine positivere Haltung vorhanden, welche die Stände und Funktionen der Gesellschaft zur Geltung brachte: Theorie der *ordines*, Predigten *ad status* usw.

¹⁶ Vgl. z. B. G. de Lagarde, La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge, Louvain-Paris 1956-1963 (5 Bde.).

¹⁷ Vgl. R. Lavocat, L'Eglise et la communauté scientifique internationale, Paris 1965.

¹⁸ Zu diesem Begriff der Gewaltsamkeit, vgl. P. Ricoeur, Histoire et vérité, Paris 1955, 141-182.

¹⁹ Vgl. Ch. Duquoc, L'Eglise et le progrès, Paris 1964.

²⁰ H. de Lubac, Le drame de humanisme athée, Paris 1945.

²¹ P.-H. Simon, L'esprit et l'histoire, Paris 1954, 112.

²² J.-Y. Jolif, Le monde. Remarque sur la signification du terme, in: Lum. et vie 14 (1965), Nr. 73 43-44.

²³ Das Konzil hat das zweimal proklamiert in der Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute», Art. 40 und 43.

²⁴ Vgl. A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholi-

schen Theologie, in: J. Feiner, J. Trütsch u. F. Böckle, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 265-299.

²⁵ H. U. von Balthasar, Eschatologie, in: Feiner/Trütsch/ Böckle, Fragen der Theologie heute, 403-421.

²⁶ Vgl. Y. Congar im zit. Aufsatz, 356-357.

²⁷ Ch. Duquoc, Eschatologie et réalités terrestres, 12-15.

²⁸ J.-V. Langmead Casserley, Absence du christianisme, Desclée de Brouwer 1957, 123-124.

Übersetzt von Dr. August Berz

ROBERT BULTOT

Geboren 1929 in Charleroi (Belgien). Er studierte an der Universität Löwen und an der Ecole pratique des Hautes Etudes in Paris und erwarb sich 1960 in Löwen das philosophisch-historische Doktorat. Er ist qualifizierter Forscher beim Fonds National belge de la Recherche Scientifique, Mitarbeiter an Zeitschriften wie: Ephemerides Theologicae Lovanienses und Le Moyen Age. Zudem veröffentlichte er: La doctrine du mépris du monde en Occident, de Saint Ambroise à Innocent III, Tome IV, Le Xme siècle (1963f.), Le «Dialogus de mundi contemptu vel amore» attribué à Conrad d'Hirsau (1966).