

Rückwegs. Wir meinen, daß es ein weiterer Durchbruch-Text ist, so daß «Vater» ein Äquivalent für die «Gottheit» ist.

¹⁰ Vgl. den Schluß von Bardo Weiss, «Gott ist anders» nach Meister Eckhart: *Theologie und Philosophie* 46 (1971) 395 f.; nur z. T. berufen sich moderne Theologen bei ihrer Kritik am Gottesbild mit Recht auf Meister Eckhart.

¹¹ Übersetzt aus Jan Peters und J. A. Jacobs, *Joannes van het Kruis. Mystieke werken* (Gent 1975), abgekürzt mit P.

¹² Es ist erstaunlich, wieviele Übersetzer des Johannes vom Kreuz dem Mystiker in dessen Gott und Welt identifizierender Erfahrung nicht zu folgen wagen. Sie übersetzen z. B. «Mein Geliebter ist wie dieses Bergland» oder «Die Seele hat das Gefühl, daß...». Die Sorge betrifft oft die Gefahr, in Pantheismus zu geraten. Johannes vom Kreuz aber bewahrt sich selbst davor, besser als es durch schreckliche Übersetzungen möglich ist, indem er nämlich der Wahrheit folgt, daß «die Welt nichts ist», so daß der unendliche Unterschied zwischen Gott und Welt das noetische Fundament bildet für diese Identifikationsausagen. Siehe darüber J. Bendiek, *Gott und die Welt nach Johannes vom Kreuz: Philosophisches Jahrbuch* 79 (1972) 88–105.

Georg Wildmann

Das persönliche Gottesverständnis als Bedingung für die abendländische Freiheitsgeschichte

«Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.» Mit diesem Satz, der seine Geschichtsphilosophie zusammenfaßt, hat G.W.F. Hegel das Wesen der Geschichte als Freiheitsgeschehen gekennzeichnet. In der nachstehenden Skizze soll der Anregung Hegels folgend nach einer der maßgebenden Bedingungen der Freiheitsgeschichte gefragt werden: nach dem Verständnis Gottes als Person. Es geht um die geschichtliche Nachprüfung der Frage, ob der personal verstandene Gott eine wesentliche Möglichkeitsbedingung dafür darstellt, daß der abendländische Mensch in einem geschichtlichen Prozeß zum Bewußtsein geführt wird, ein freies Subjekt zu sein, das diese Freiheit als Bevollmächtigung zur Naturbeherrschung und als Recht zu individueller Entfaltung innerhalb der Gesellschaft leben darf. Die Behandlung der Frage beschränkt sich auf die Erhebung der freiheitsstiftenden Potenz des jüdisch-christlichen Erbes.

Die erkenntnisleitenden Hypothesen

Das Thema unterliegt der sinnverstehenden Vernunft, gehorcht also der historisch-hermeneutischen Metho-

¹³ Introvertierte und extrovertierte Mystik bei W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia/New York 1960) 131–133.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRANS MAAS

1946 in Turnhout, Belgien, geboren. Karmeliter. Abschluß des Theologiestudiums an der Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam mit einer Arbeit über Meister Eckhart. Augenblicklich arbeitet er als Privatdozent an derselben Hochschule und lehrt dort Fundamentalthologie für die freie Studienrichtung; außerdem hält er Seminare über mystische Texte (Spiritualität). Neben einigen kurzen Artikeln (Aktualität des Ordenslebens, Aktuelle Bedeutung der Mystiker) in den Zeitschriften «Relief», «Speling», «Jezus-Caritas» hat er eine Anthologie mit Predigten des Meister Eckhart herausgegeben und diese mit einer Einführung versehen: *Van God houden als van niemand. Preken van Eckhart* (Haarlem 1975). Anschrift: Bloemgracht 90, Amsterdam-C., Niederlande.

de. Allerdings bedarf auch die geschichtliche Hermeneutik der Hypothesen, damit ihre Ergebnisse prüfbar werden¹. Die erste Hypothese ist religionsgeschichtlicher Art und besagt, daß zwischen dem Gottes- und dem Menschenverständnis eine Korrelation besteht: der Mensch versucht sich von Gott her zu verstehen. Die zweite Hypothese lehnt sich an die Religionssoziologie Max Webers an und behauptet, daß sich Gottes- und Menschenverständnis in Gesellschaftsstrukturen «verleiblichen»: das Gottes- und Menschenbild legt sich in politischen Dimensionen aus; es hat strukturbildende Potenz und Relevanz. Die dritte Hypothese behauptet, daß das Institutionelle hinter der «Idee», die es verkörpern soll, zurückbleibt. Es kann sich aus verschiedenen, hier nicht zu prüfenden Gründen die aus dem Gottes- und Menschenverständnis hergeleitete «Idee» nicht adäquat in gesellschaftliche Realität umsetzen. Man kann daher in Anlehnung an die Theorie vom «cultural lag»² (= kulturelle Verzögerung, kulturelle Phasenverschiebung, kulturelles Zurückbleiben) von einem «institutional» oder «structural lag» sprechen.

Der befreiende Gott des Alten Testaments

Das Alte Testament läßt sich geschichtstheologisch in eine innere Kohärenz bringen, wenn man die Idee des befreienden Gottes als zentrale Bezugsgröße einsetzt. Der personal-frei verstandene Gott bedingt gemäß der Korrelationshypothese das Erwachen des Freiheitsbewußtseins im alttestamentlichen Menschen. Gott ist verstanden als ein Du, das frei zum Bunde ruft und erwählt. Der Mensch fühlt sich von Gott als freier Partner genommen, denn nur mit einem solchen kann man

einen Bund schließen. Er wird, kaum daß sich Gott als Schöpfer und Erwähler gezeigt hat, als Ebenbild Gottes bezeichnet. Als Abbild schöpferischer Freiheit Gottes soll er über die Erde verfügen. Im 9. Kapitel der Genesis wird mit dem Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit auch die Unverletzlichkeit des Menschen motiviert. Damit sind zwei entscheidende Momente in die Freiheitsgeschichte eingebracht: das Verfügungsrecht des Menschen über die Welt und die Unverfügbarkeit menschlicher Existenz. Der «structural lag» zeigt sich in der Tatsache, daß es dem Volk nicht gelingt, eine unmittelbare Gottesherrschaft zu errichten. Man schafft ein Königtum, das bald die Züge der umliegenden Despotien annimmt. Die Suche nach voller Einheit von Gottesherrschaft in Menschenherrschaft führt das gläubige Hoffen zur Gestaltung der Idee eines Messias.

Das freiheitsstiftende Wirken Jesu

Die dargelegte geschichtliche Konstellation macht deutlich, daß derjenige, der mit dem messianischen Anspruch auftrat, die Idee des befreienden Gottes weiterführen mußte, wobei er allerdings mit geschichtlicher Unausweichlichkeit auf zwei befreiende Wirksamkeiten festgelegt war. Zum ersten mußte er die reine Legalität der zeitgenössischen Gottesbeziehung einer Kritik unterziehen und ihr die liebende Moralität entgegensetzen. So hat Jesus – und das entspricht der Korrelationshypothese – den befreienden Gott in seinem Menschsein gelebt und die Voraussetzung jeder gesellschaftlichen Freiheit zur Darstellung gebracht: die existentiell freie Subjektivität. Zum zweiten mußte er gegen die nationalistisch verengte Idee der Gottesherrschaft ankämpfen. Die Stoßrichtung des Wirkens und Redens Jesu zielte denn auch auf den Totalanspruch Gottes auf alle Völker und den Kosmos überhaupt. Das bestätigt sich in der Erstreflexion des Christusereignisses, die sich bei Paulus und Johannes zu einer Befreiungstat kosmischen Ausmaßes ausartikulierte. Das Reich Gottes erscheint als Befreiung des gesamten Kosmos.

Die politische Wirkungsgeschichte des Inkarnations- und Trinitätsgedankens in der christlichen Antike

Der Tod Jesu war auch ein von der legitimen Staatsgewalt verhängter Verbrechertod. Durch die Auferwekung dieses politisch Geächteten desavouierte Gott die staatliche Autorität und die staatstragende römische Religion. Gott entsakralisierte den Kaiser und beauftragte seinen Sohn mit der Überwindung des bösen Äons. Daraus ergab sich für die Christen: der eigentliche Kyrios ist Christus Jesus. Sie entwickelten das Be-

wußtsein, daß die Gemeinde derer, die Christus nachfolgen, das Recht hat, sich als ein vom Staat unabhängiges Sozialgebilde zu betrachten und frei ihrem Herrn zu folgen. Mit dieser Aufhebung der Deckung von Politik und Religion deutet sich die Basis der Religionsfreiheit an. Zudem darf sich die Gemeinde mit den sozial Benachteiligten solidarisieren, welche die Bibel als die «Armen» bezeichnet. Im Prinzip ist also bereits soziale Kritik an Staat und Gesellschaft möglich. Die Gemeinde darf darüber hinaus Gott mehr gehorchen als den Menschen, womit sich prinzipiell auch die Gewissensfreiheit ins Bewußtsein hebt.

Die vielbeklagte «Konstantinische Wende» stellt insofern einen «structural lag» dar, als Konstantin der Große die Kirche in die Stellung einer Reichskirche drängte. Das Christentum mußte die Funktion der antiken Religion übernehmen, Grundlage des Staatswesens und Mithüterin seiner Kultur sein.

Mit der Definition von Chalzedon gewann das christliche Gottesbild zusätzliche gesellschaftskritische Brisanz. Wenn nämlich angenommen werden darf, daß in der Gottheit drei Personen in freier, gleicher und liebender Gemeinschaft leben, dann kann der Mensch mit jeder der drei Personen in einen schöpferischen Dialog treten. Überdies konnte gemäß der Korrelationshypothese die Anwendung des neuen Personbegriffs auf den Menschen nicht ausbleiben. Aus der Definition des Boëthius, nach der Person individuelles Insiselberstehen der Vernunftnatur ist, blieb es möglich, eine freiheitsstiftende Konsequenz zu ziehen: Person kann niemals nur Funktion eines anderen sein, auch nicht des Kollektivs. Sie existiert vielmehr um ihrer eigenen Vollkommenheit willen.

Die Dynamik des personalen Gottesbildes im abendländischen Mittelalter

Zunächst mutet es befremdend an, daß das Corpus Christianum nicht auf die freie und liebende Subjektivität als seinen strukturellen Ansatz aufgebaut wurde. Das feudale Ordogebilde des Mittelalters zeigt deutliche Kennzeichen eines «structural lag». Das neue Gottes- und Menschenbild wurde mit den unzulänglichen Mitteln römischer und germanischer Herrschafts- und Rechtsvorstellungen ausgelegt. Der Mensch genießt nur funktionale Freiheiten, die «libertates», die ihm auf Grund seines Geburtsstandes zufallen. Nun sprachen aber die geschichtsmächtigen Gruppen dieser Epoche die heilsstiftende Initiative vorzugsweise je einer der drei Personen Gottes zu und sahen sich daher existentiell entweder mehr dem Vater oder mehr dem Sohne oder mehr dem Heiligen Geist verpflichtet. Das brachte sie in reichs- und kirchenpolitische Gegensätz-

ze, aus denen eine die Neuzeit vorbereitende Freiheitsdynamik resultierte. Das will sagen: Ohne die aus der Dreipersonalität Gottes entspringende Ideendynamik wäre die Geschichte des Mittelalters unverständlich. Die Auseinandersetzungen der gestaltenden Kräfte dieser Epoche bei ihrem schon im Diognetbrief der christlichen Antike programmatisch formulierten Versuch, Seele und Sauerteig des Weltreiches im ganzen zu sein, waren demnach theologisch legitimiert. Die Erlösungstheorie Anselms von Canterbury stellt den Vater in die Mitte der Erlösungsökonomie. Diese spielt sich ab innerhalb der Freiheiten, die die göttlichen Personen gemäß der scholastischen Dreifaltigkeitstheologie zugesprochen bekommen. Eine analoge Handlungsökonomie findet sich in den Freiheiten der Stände. Die Träger der Feudalordnung bevorzugten demnach eine existentielle Bindung an den Vater-Gott.

Mit der «päpstlichen Revolution» Gregors VII. bricht sich die freiheitsstiftende Funktion des Kreuzes Christi wieder Bahn und bedingt das Ende des «Konstantinismus». Die Päpste, nunmehr anstelle der Kaiser selbst «Vicarii Christi» genannt, sehen sich als die eigentlichen Verwalter der «Sache des Sohnes.» Die kirchliche Hierarchie scheint demnach existentiell stärker an den Sohn gebunden zu sein.

Bei Otto von Freising, dem bedeutendsten Geschichtsschreiber des Mittelalters, deutet sich erstmals der epochale Traum an, das Reich Gottes könne bereits in dieser Geschichte realisiert werden. Sein Ordensbruder Joachim von Fiore führt um 1150 diesen Gedanken weiter, indem er die Weltgeschichte in eine Abfolge dreier «Gottesreiche» teilt. Das Alte Testament sei das Reich des Vaters gewesen, das Jahrtausend der Ausbreitung der neutestamentlichen Botschaft das des Sohnes; nun werde das Reich des Heiligen Geistes folgen, ein Reich der herrschaftsfreien Kontemplation, der Preisung und der Wahrheitsfülle. Hier nun ist endgültig der Gedanke artikuliert, daß die Geschichte ein irreversibel fortschreitendes Wahrheitsgeschehen sei. Daß für die Träger des «Dritten Reiches» die existentielle Bindung an den Heiligen Geist prävalent ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Der eintretende «institutional lag» ist wohl darin zu erblicken, daß Kirche und Gesellschaft das Anliegen der «Pneumatischen Linken», wenn man sie so nennen darf, nicht austrugen, sondern diese Bewegung niederschlugen.

Da somit das Reich des Geistes im Bewußtsein der Zeit ins völlig Unabsehbare hinausgeschoben war, erlag die Kirche der Illusion der Endgültigkeit ihrer Strukturen. Die einsetzende massive Selbstzwecklichkeit und Verrechtlichung sollte sich als ein auslösendes Moment der Reformation erweisen. Das Anliegen der

«Pneumatischen Linken» wurde in der Folge vom Lager der Ketzerei, von Randgruppen des Corpus Christianum und schließlich von den Splittergruppen der Reformation wahrgenommen. Die Reich-Gottes-Idee wirkte weiter als Sehnsucht nach einer reinen Geist-Gemeinde und enthielt die Aspiration auf Freiheit von autoritärer Fremdbestimmung, auf Gleichheit und Bruderliebe aller Menschen. Sie wurde zum «Prototyp aller weltgeschichtlichen Utopien»³, zur treibenden Kraft, die in die Artikulierung der Menschenrechte mündete und im Deutschen Idealismus die «Revolution des Geistes» inspirierte.

Die Freiheitsgeschichte der Neuzeit als Dynamik ins Politische umschlagender christlicher Ideen

In Anschluß an W. Pannenberg⁴ soll folgende These in der gebotenen Kürze belegt werden: Auf der spätmittelalterlichen Folie der zunehmenden Individualisierung werden die aufgezeigten christlichen, dem personalen Gottesverständnis entspringenden Ideenimpulse als treibende Kräfte der Neuzeit wieder wirksam. Es handelt sich dabei erstens um die Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen, verstanden als Unverletzlichkeit personaler Würde und als Herrschaftsbefugnis über die Natur. Zweitens handelt es sich um die Idee der freien Subjektivität des Menschen, die sich vom Christusergebnis her in ihrer Liebesentscheidung als existentiell frei erfährt, sich vom Kreuzesgeschehen her als von gesellschaftlicher Totalverfügung emanzipiert weiß und sich durch das Geistereignis auf der Grundlage eines progressiven Geschichtsbewußtseins zu höherer Freiheit, größerer Liebe und komplexerer Bildung in der Wahrheit verhalten sieht. Diese Ideen werden in einem dialektischen Prozeß in ihrer Tragweite für Individuum und Gesellschaft erkannt und teils auf eine säkularisierte, das heißt hier auf eine von der konkreten Religion unabhängige Form gebracht – und dies in Auseinandersetzung mit den traditionellen religiösen und politischen Autoritäten.

Die strukturbildende Relevanz der Gottebenbildlichkeitsidee bewirkte beim Menschen der anbrechenden Neuzeit das volle Bewußtwerden seines Herrseins über eine «entzauberte» Natur und eine Anthropozentrik in der Auslegung der Welterfahrung. Ein «institutional lag» trat mit der Tatsache ein, daß es nicht gelang, die verhärtete spätscholastische Bildungsvermittlung rechtzeitig aufzubrechen, so daß sich die *studia humanitatis* gegen das etablierte Bildungswesen durchsetzen und einem antikisierenden Naturalismus zuneigen mußten. Zudem fanden die von maßgebenden Autoren der Spanischen Neuscholastik des 16. Jahrhunderts bereits eingeforderten Menschenrechte,

wie das Recht auf Leben, auf physische Integrität, auf Ehe und Familie, auf Rechtsschutz, auf Eigentum, auf freien Zusammenschluß sowie die Theorie von der Begründung des Staatswesens in einem Vertragsvollzug freier Bürger keine Resonanz bei den staatlichen und religiösen Autoritäten⁵.

Das Einbringen der freien Subjektivität in das gesellschaftliche Bewußtsein des Abendlandes in Form der «angeborenen Rechte» oder «Menschenrechte» ist das Werk der «Pneumatischen Linken», die in den Randgruppen der Reformation ihre Wiedererstehung fand. Luther und Calvin selbst kennen keine Lehre von den Menschenrechten. Eine entscheidende Förderung des Bewußtseins der Freiheit brachte die Reformation nicht als Lehre, sondern als Ereignis und als Behauptungskampf der freikirchlichen Gruppen im England des 17. und im Nordamerika des 17. und 18. Jahrhunderts. Besonders die Kongregationalisten vertraten die Forderung nach einer von der Staatskirche freien, pneumatisch inspirierten und demokratisch strukturierten Einzelgemeinde. Da hier auf keine näheren Einzelheiten eingegangen werden kann⁶, sei lediglich darauf verwiesen, daß die freikirchlichen Gruppen Glaubens- und Gewissensfreiheit als «Geburtsrechte» behaupteten und daß unter ihrem Einfluß dort, wo sie mit anderen religiösen Gruppen zusammenleben mußten, wie etwa in den Kolonien Nordamerikas, volle Religionsfreiheit für alle deklariert wurde, so 1636 in Providence und schon ein Jahr später in der rein katholischen Kolonie Maryland.

Die Menschenrechtsidee erwuchs aber wesentlich auch aus jener demokratischen «Lebenssphäre» Nordamerikas, die hauptsächlich der Kongregationalist John Wise im 18. Jahrhundert durch seine Devise «Demokratie ist Herrschaft Christi in Kirche und Staat» stiftete und mit Hilfe des Rechtsdenkers der deutschen Frühaufklärung, Samuel Pufendorf, theoretisch untermauerte. Pufendorfs Naturrechtsdenken steht noch ganz in der christlichen Tradition und läßt die dem menschlichen Wesen eingeschriebenen Normen in Gott begründet sein. Diese in Theorie und Praxis christlich fundierten Argumente stützen ungemein stark die 7 Menschenrechtserklärungen der nordamerikanischen Staaten, die der «Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte» der Französischen Revolution als Vorbild dienen sollten.

Die Artikulierung der subjektiven Freiheitsrechte ist also, ideengeschichtlich betrachtet, christlich motiviert. Der «structural lag» ist darin zu suchen, daß die Menschenrechte in ihrer Konfrontation mit dem Absolutismus und der Aufklärungsgeistigkeit notwendig individualistisch konzipiert werden mußten und so die Grundlage abgaben für die individualistisch-liberale

Gesellschaftsstruktur der Folgezeit. Das gebrochene Verhältnis der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts zu den Menschenrechten resultiert zu einem Gutteil daraus, daß die viel zu sehr auf das Individuum zugeschnittenen Formulierungen den Anschein erweckten, einer schrankenlosen und pflichtenfreien Libertinage Vorschub zu leisten.

Im Kontinentaleuropa des 17. und 18. Jahrhunderts konnte sich die «Pneumatische Linke» nur in der metapolitischen Sphäre entfalten. In den Konventikeln um Jakob Böhme suchte man unter der Devise «Bildung» nach Selbsterlösung. Die «Stillen im Lande» brachten die deutsche «Revolution des Geistes» hervor, eine Bewegung, die zugleich Geschichts- und Heilsphilosophie sein wollte. Nach ihr kann der neue Äon nur mittels der Wandlung des menschlichen Geistes im Heiligen Geist herbeigeführt werden. Zur Kennzeichnung dieses erhofften Äons benützen vor allem die Denker der Romantik den Begriff «Reich Gottes». «Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte», schreibt 1800 Friedrich Schlegel.

Man kann die Behauptung wagen, daß von der Französischen Revolution an alle geschichtsmächtigen geistigen Bewegungen der Idee der Realisierbarkeit des «Reiches Gottes» in der jetzigen Weltzeit gehorchen, wobei freilich das pneumatozentrische Gottesbild als Kern dieser Reichsidee zu einer variablen Größe wird, die auch völlige Säkularisierung erleiden kann. Nach Kant nimmt der Mensch mittels seiner Vernunft die dauernd geschehende Offenbarung des Heiligen Geistes in sich auf. Das Subjekt steht so in der Fülle des Geistes und damit in der Freiheit. Bei Hegel vollends verwirklicht sich der absolute Geist, insofern er Gott verkörpert, als «Geist in der Gemeinde», die das Reich Gottes ist. Hegel ist wohl der letzte maßgebende Denker, der vorbehaltlos das Christentum als Bedingung der Freiheitsgeschichte bezeichnet. Nach ihm würde ohne Christentum auch die freie Subjektivität, auf die jeder Staat aufbaut, verlorengehen⁷.

Um den skizzierten Versuch abzuschließen:

In der abendländischen Geistesgeschichte erscheint das persönliche, speziell trinitarische Gottesverständnis als eine wesentliche, wenn nicht als die wesentlichste Bedingung der Möglichkeit existentiell freier Subjektivität, der Entfaltung der Menschenrechte als subjektiver Freiheitsrechte, der produktiven Gesellschafts- und Naturveränderung sowie der progressiven Bildung. Eine vergleichbare Entwicklung läßt sich

im Kulturraum anderer Religionen nicht feststellen. Das unpersönlich Göttliche legt eine unveränderliche Weltordnung nahe, die den Abglanz des Ewigen in der Zeitlichkeit darstellt. Die fatalistische oder resignative Hingabe an das Ewig-Gleiche hemmt die produktive Veränderung der Gesellschaft und macht den Men-

schen in einem allgemeinen Sinne «unpolitisch». Vom persönlichen Gottesverständnis her erscheint der Gestaltungssinn der Geschichte im Fortschritt zum freieren, liebenderen und gebildeteren Menschen, kurz: in der Evolution des Menschen zu höherer geistiger Komplexion.

¹ Zur näheren Begründung der Brauchbarkeit dieser Hypothesen vgl. G. Wildmann, Das personale Gottesverständnis als Bedingung der Freiheitsgeschichte: K. Krenn (Hrsg.), Die wirkliche Wirklichkeit Gottes (Schöningh, Paderborn 1974) 15–17.

² Wir beziehen uns hier nur lose auf die Theorie vom «cultural lag», wie sie ihr Schöpfer, W.F. Ogburn, konzipiert hat.

³ A. Mirgeler, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum (Freiburg 1969) 145.

⁴ H. Blumenberg hat die These aufgestellt. Die Ideengeschichte der Neuzeit bestehe nicht in der Dialektik säkularisierter christlicher Ideen, sie stelle vielmehr einen Ideenbruch dar und habe daher ihre eigene Legitimität (vgl. Die Legitimität der Neuzeit, 1966). Die Neuzeit sei die Emanzipation der Vernunft im Sinne einer humanen Selbstbehauptung gegen den Begnadigungs- und Verwerfungsabsolutismus der voluntaristischen Theologie des Spätmittelalters. Demgegenüber hat W. Pannenberg zu Recht behauptet, daß der besagte Voluntarismus die Freiheit Gottes und des Menschen gegen das geschlossene kosmische Zwangssystem des extremen linken Aristoteles verteidigt habe. Die Neuzeit sei charakterisiert durch das Bestreben des Menschen nach Emanzipation von der Bevormundung durch religiöse und politische Autoritäten. Sie sei ein Prozeß der Säkularisierung im Dienste der Mündigkeit (vgl. Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, bes. 124, 127). Säkularisierung bedeute, daß christliche Themen (Ideen, Motive, Wertvorstellungen usw.) weiterwirken, aber ihre religiöse Form verlieren, da sie der Bevormundung durch die Kirche entzogen oder ohne direkten Rückgriff auf Gott begründet werden.

⁵ Das zweieinhalb Jahrhunderte dauernde Experiment der angewandten Menschenrechte im Jesuitenstaat von Paraguay scheint eine bloß geduldeten Einrichtung gewesen zu sein.

⁶ Zu den Details vgl. G. Wildmann, aaO. 34–37, und die dort angegebene Literatur.

⁷ «Im christlichen Zeitalter ist der göttliche Geist in die Welt gekommen, hat im Individuum seinen Sitz genommen, das nun vollkommen frei ist, substantielle Freiheit in sich hat.» G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. I, hrsgg. von Hoffmeister, Phil. Bibl. Bd. 171 a (Hamburg 1955) 157.

GEORG WILDMANN

1929 in Jugoslawien geboren. Studierte Philosophie und Theologie an der Diözesanhochschule in Linz/Österreich und an der Gregoriana in Rom. 1959 Promotion zum Doktor der Theologie. Ab 1962 Lehrer für Religion und Philosophie an Höheren Schulen. 1971–1974 ordentlicher Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz. Seither Professor für Religion und Philosophie am Oberstufenrealgymnasium und am Berufspädagogischen Institut in Linz. Veröffentlichungen: Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche (Wien 1961) sowie eine Reihe von Beiträgen zu gesellschaftsphilosophischen, geschichtstheologischen und sozialetischen Fragen. Anschrift: Pillweinstraße 29, A-4020 Linz.

George Maloney

Das Gebet und das «personal Göttliche»

In allen Menschen ist ein innerer Drang, eine treibende Kraft zur Vereinigung mit dem anderen wirksam. Die ganze Menschheitsgeschichte hindurch hat man den transzendenten Anderen «Gott» genannt. Alle endlichen Wesen sind letztlich unfähig, dieses tief liegende Sehnen nach tieferer, innigerer wechselseitiger Durchdringung zu befriedigen.

Man hat Religionen und Arten des Gebetes auf verschiedenste Weise dargestellt und voneinander unterschieden. Bei einigen von ihnen hat man als Charakteristikum herausgestellt, daß sie vornehmlich den transzendenten, ganz «anderen» als Gott und Quelle, aus der alle anderen Geschöpfe hervorgehen, in den

Vordergrund stellen. Er ist transzendent und jenseits des menschlichen Bereiches, unverstehbar; kein Mensch kann ihn sich aneignen; er ist unwandelbar und ewig in seiner vielfachen Vollkommenheit, ganz und gar heilig und unabhängig von allen außerhalb seiner selbst liegenden Kräften. Er ist das Feuer, von dem alle Funken kommen; ein Abgrund von Unendlichkeit trennt ihn von der geschaffenen Welt. Judentum und Islam betonen in diesem Sinne besonders Gottes Transzendenz.

Andere Religionen dagegen, namentlich die fernöstlichen wie der Hinduismus und der Zen-Buddhismus betonen die Immanenz des Göttlichen. *Advaita*, die Nicht-Zweiheit, überbrückt den Abgrund zwischen dem Menschen und dem transzendenten Gott «außerhalb» und «dort oben» in dem Maße, in dem der Mystiker durch jahrelange Selbst-Disziplin und seelische Reinigung entdeckt, daß er mit Gott und der Gesamtheit der Schöpfung eins ist.

Im Hinblick auf die Fülle Gottes singt die *Isba Upanishad* von dem Alles-in-Allem, das so tief im