

Edward Schillebeeckx

Kritik des christlichen Gehorsams und christliche Antwort

Um eine bessere Zukunft für wirklich menschliches Leben zu ermöglichen, lohnt es immer, sich an die großen Traditionen der Menschheit zu erinnern, in denen sich kollektive, religiöse und nichtreligiöse Erfahrungen niederschlagen. Sie können uns helfen, den heutigen blinden Fleck unserer Zeit zu entdecken, denn wir haben zwar gelernt, vieles neu zu sehen und einzuschätzen, aber diese Bereicherung geht auch mit einer bestimmten Einseitigkeit zusammen. Daher entfalten die alten Überlieferungen eine befreiende und kritische Kraft, wenn man bereit ist, kritisch auf sie zu hören, um dadurch dem wahren Menschsein des Menschen näher zu kommen.

Einerseits geht es bei den großen Menschheitstraditionen um «heidnische Zeugen». In den Johanneschriften heißen diese: «die Welt», das Markusevangelium redet von: «die Menschen», die Christen heute sprechen von: «die moderne Welt». Bei diesen «Zeugen» wiederholt sich die Kritik am christlichen Gehorsam und besonders an der mit diesem eng verbundenen christlichen Demut. Auch wenn die Kritik aus alten Zeiten nicht unbedingt auch noch heute zutreffen muß, ist es gut, wenn die Christen über diese «heidnische» Kritik nachdenken.

Andererseits finden wir die «christlichen Zeugen»: Menschen, die in ihrer Erfahrung eines authentischen christlichen Gehorsams Inspiration und Orientierung fanden, um die weltliche Autarkie und absolute Unabhängigkeit des selbstgenügsamen Menschen, der sich seiner Einsamkeit und der fehlenden Solidarität nicht bewußt ist, zu kritisieren.

Die Verantwortlichen für das Novemberheft von CONCILIUM, das sich alljährlich mit der christlichen Spiritualität befaßt, haben mich gebeten, die beiden Ströme gegenseitiger Kritik in groben Linien zu skizzieren. Das ist aber keine leichte Aufgabe. Zudem ist es eine *historische* Aufgabe. Ich werde mich daher beschränken müssen auf wenige, wenn auch sehr wichtige Elemente aus der Geschichte: die griechisch-römische Kritik des christlichen Gehorsams im Altertum, die Wiederaufnahme dieser Kritik in unse-

rer modernen Welt unter den Bedingungen der Aufklärung und die jeweilige christliche Antwort.

Kritik der «Welt» am christlichen Gehorsam

Griechisch-humanistische menschliche Größe

Als Aristoteles seine höchste Verachtung für jede Form sklavischer Unterwürfigkeit zum Ausdruck brachte¹, war er hierbei nur Zeuge einer damals schon alten griechischen Tradition. Man sollte dabei allerdings nicht vergessen, daß dieses Gefühl der Verachtung der bevorrechtigten Position einer Elite entsprach, die ihren Wohlstand der Versklavung und Unterwerfung vieler verdankte, die aber nicht bereit war, bei ihren Überlegungen über menschliche Größe die doch für die menschliche Würde negative gesellschaftliche Wirklichkeit der Sklaverei mitzubedenken. Jedenfalls stellte diese Elite der Untertänigkeit der Sklaven die Größe der freien Menschen gegenüber, die in der zuerst für die Griechen und später auch für die Römer typischen Grundhaltung der menschlichen «Großherzigkeit» («megalopsychia», von Cicero als «magnanimitas» übersetzt) ihren Ausdruck fand. Die «Großherzigkeit» wurde dabei als «edle Menschlichkeit» oder «Großmenschlichkeit» interpretiert, die auf einer ethisch guten und richtigen Lebensführung («kalakagathia») beruht.

Diese griechische Auffassung über die menschliche Größe wurde trotz aller Übereinstimmung in einem gemeinsamen Humanismus von zwei unterschiedlichen Strömungen vertreten. Die eine vertrat die Größe des *aktiven, politischen* Menschen, der große Pläne entwirft und sie auch voller Mut und Entschiedenheit ausführt. Von einem großen Ziel begeistert, vermag ein solcher Mensch «die Welt zu verachten» oder sie zu erobern; durch seine Größe und die Verehrung der anderen ist er über alles erhaben. Die andere Richtung suchte die Größe eher auf *kontemplativ-ethischer* Ebene, in einer ethischen Vollkommenheit, als deren Prototyp Sokrates galt². Durch seine Selbstachtung und sein inneres Selbstbewußtsein überwindet der lebensweise, griechische Mensch alle Wechselfälle des menschlichen Lebens. Ihm ist die Aktivität des tatkräftigen Menschen unheimlich, und er will Wege finden, die Gefährlichkeit der Dynamik anderer zu bändigen oder sich davor zu schützen. Nur der innere, ethische Wert des Menschen gibt ihm die Möglichkeit, der äußeren Welt Herr zu werden³.

Dieses Ideal konnte aber auf unterschiedliche Weise verwirklicht werden. *Platon* zum Beispiel wollte die von ihm geringgeschätzte Schattenwelt durch die Orientierung an der göttlichen Weltordnung der Ideen

überwinden, indem diese göttliche Weltordnung für die Organisation der irdischen Welt, die bisher durch kurzzeitige Politiker zu einem Chaos verunstaltet sei, Modell stehen sollte.

Aber auch die Lösung des *Aristoteles* war möglich, durch die eine solche Welt der Ideen gelegnet und Gott in einen Raum außerhalb des menschlichen Lebens verbannt wurde⁴, so daß der Mensch auf sich selbst angewiesen war, um sein Heil innerhalb und nur innerhalb seines irdischen Lebens zu erwirken. Der alte Spruch, Geben sei besser als Nehmen (vgl. Apq 20,35), kann hier durchaus in einem griechischen Kontext interpretiert werden⁵. Denn derjenige, der ethisch handelt, ist der Überlegene, der männlich Herrschende und Gebende gegenüber denjenigen, die nur empfangen können, die unterlegen sind und beherrscht werden, die vom «weiblichen Prinzip» der Passivität und Empfänglichkeit gekennzeichnet sind⁶. Weil der «großherzige» typisch männliche Mensch die Tugend in sich trägt, steigt er über die irdische Welt draußen hinaus, auch dann, wenn es ihm am Irdischen und Materiellen fehlt. Er weiß ja, daß er wegen seiner inneren Tugendhaftigkeit *einen Anspruch darauf* hat, von den anderen geehrt zu werden, daß ihm deshalb auch alle materiellen Güter zustehen, die er noch vermißt. Der große Mensch nach der Vorstellung des *Aristoteles* ist weder großtuerisch eitel noch kleinmütig engherzig («mikropsychia», im Lateinischen «pussillanimitas», gelegentlich auch «humilitas» oder «modestia» genannt). Beide Haltungen seien verfehlt und, weil sie auf eine verkehrte Selbsteinschätzung zurückgehen, als *Untugend* zu verurteilen außer in dem Fall eines tatsächlich kleinen Menschen, dem Demut geziemt. Der Mensch aber, der das Große und die Größe liebt, tut nicht das Gute, weil es von irgend jemand, sei es auch von einem Gott, geboten wird, sondern weil er das Große und Gute als Gesetz in sich selbst findet und es daher auch als gut und «schön» zu beurteilen vermag⁷. Ein solcher Mensch ist völlig selbständig und unabhängig, «autark». Er kann auf alles und auf alle verzichten, er braucht nichts und niemanden, auch keinen Gott. Er vermag, kleinen, sklavischen Menschen gegenüber freundlich lächelnd und sich herablassend die eigene Größe ironisch zu verbergen⁸, aber den politisch Mächtigen dieser Welt weiß er sich durch seine ethische Lebensweisheit überlegen. Er fühlt nur ein Bedürfnis nach gleichgesinnten Freunden: im Umgang mit ihnen findet er seine Freude⁹. Sich selbst bestimmend («autonom») und frei stellt er sich in den Dienst einer einzigen Sache, des ethisch Großen. Um dieses zu erreichen, ist er bereit, auch das eigene physische Leben einzusetzen¹⁰. Ein Mensch, der in diesem Sinn groß ist, müßte normalerweise König des

Landes sein¹¹. Er weiß dies sogar, aber er weiß autark zu verzichten auf eine Ehre, die andere ihm neiden würden. So dachte und lebte *Aristoteles*.

Der griechische Geist blieb aber nicht bei der schon radikalen Auffassung des *Aristoteles* stehen. Die *Stoa* radikalisierte diese Auffassung noch mehr, auch wenn sie gleichzeitig den religiösen Bedürfnissen des Menschen entgegenkam. Im Gegensatz zu *Aristoteles* leugnete sie, daß der Mensch, um tugendhaft sein zu können, über ein Minimum an materiellen Gütern verfügen müßte. Damit der Mensch im stoischen Sinn weise sei, genügt ihm die reine ethische Intention. Er hat an sich keinen Grund, die empirische Welt außerhalb des Menschen zu verachten, wohl aber erfährt er, wie sie als Schicksal dem freien Willen des Menschen entgegentritt und sich der Kontrolle des menschlichen Willens entzieht. Die Harmonie der großen Weltordnung, d. h. der Wille Gottes, kann den individuellen Bestrebungen des Menschen Opfer abfordern. Dieser Mensch muß es lernen, seinen Willen mit dem Gesetz des universellen göttlichen Logos, der Vernunft in allen Dingen, zu versöhnen. Wenn die *Stoa* daher die empirische Welt faktisch geringschätzt, dann ist dies ethisch bedingt.

Im Gegensatz zu Platon und *Aristoteles* kann *jeder Mensch* im stoischen Sinn Weisheit und Größe erreichen, sowohl der Sklave (Epiktet) als auch der Kaiser (Marc Aurel). Die Zeit der *Stoa* ist übrigens die Zeit des griechisch-römischen Weltbürgertums, der sogenannten Verbrüderung aller Menschen. «Homo res sacra homini», meinte Seneca: der Mensch ist dem Menschen heilig.

Gegenüber der alten, ursprünglichen *Stoa* war die mittlere *Stoa* einige Zeit später weit skeptischer gegenüber der illusorischen und utopischen Annahme, daß der Mensch Gottes Wille erkennen könne. Es ähnelt daher einem Hirngespinnst, von der Möglichkeit einer vollständigen Harmonie zwischen der menschlichen und der göttlichen Vernunft auszugehen. Die menschliche Vernunft kann nur auf *vermittelte Weise* Gottes Willen erkennen und muß Wege suchen, um dies zu erreichen – das war die neu entdeckte Weisheit. Danach können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit den Willen Gottes erkennen und erfüllen, indem wir auf die besonderen Bestrebungen achten, die in der Natur der einzelnen Dinge angelegt sind und die sich verknüpfen, um die universelle Ordnung zu verwirklichen. Dadurch, daß wir diesen einzelnen Bestrebungen der Natur entsprechen, übersetzen wir das universelle Gesetz so, daß seine Verwirklichung innerhalb unserer Möglichkeiten liegt und wir wahrscheinlich auf die richtige Weise den Willen Gottes tun. Gerade diese Sicht der mittleren *Stoa* sollte in der westlichen,

christlichen oder nichtchristlichen Welt eine lange Wirkungsgeschichte haben.

Wenn auch in dieser griechischen Sicht, die durch die spätere, «kaiserliche» Stoa auch in Rom verbreitet wurde, die alles beherrschende Norm der menschlichen Größe ihre Unterwerfung unter Gottes Willen ist, *dann vertraut man doch allein auf die eigenen menschlichen Kräfte*, um diesem Willen Gottes gehorchen zu können. Beten kann für Menschen stoischer Größe nur Lob- und Dankgebet sein, nie ein Bittgebet. Man erinnere sich an die wunderbare Zeushymne des Kleantes. Griechen knien nie vor einem Gott und bitten ihn nie um seine Hilfe, denn das würde der menschlichen Würde und Autarkie widersprechen. Wenn Seneca schreibt: «Deo parere, libertas est»¹², der Gehorsam gegenüber Gott konstituiert die menschliche Freiheit, dann setzt er zwar wohl voraus, daß der Mensch sein Dasein Gott verdankt, aber eben weil er jetzt als unabhängiges Wesen ins Leben gerufen wurde, braucht er Gott nicht mehr und kann auf die *eigenen Kräfte* vertrauen¹³. In der pantheistischen Sicht der Stoa besteht das Vertrauen des Menschen auf Gott gerade darin, *daß der Mensch an sich selbst glaubt*. Dies ist sogar dort, wo die griechisch-römische «heidnische Spiritualität» ihren Höhepunkt erreicht, bei Marc Aurel, der Fall. Zwar schimmert in seinen Überlegungen etwas durch von dem, was die Christen demütigen Glaubensgehorsam nennen: «Weshalb sollte Gott uns nicht sogar bei dem helfen, was wir auch mit unseren eigenen Kräften allein könnten?»¹⁴ Dieser edle, große Humanist zeigt so, daß er ein bestimmtes Bedürfnis nach Gott hat. Dennoch bleibt diese bescheidene Äußerung innerhalb des Rahmens der stoischen, selbstgenügsamen Autonomie des Menschen. Man könnte sagen: Auf heidnischem Boden konnte das, was christliche Demut oder christlicher Gehorsam genannt wird, nicht gedeihen, weil das richtige Verständnis für Gott und seine Schöpfung fehlte. Andererseits aber ist der Stolz des griechischen Menschen auch eine Kritik an dem christlichen Verständnis der Demut.

Die griechische Auffassung, die nach der Stoa auf unterschiedliche Weise, unter anderem im Neoplatonismus weiterwirkte, entsprang einer Lebenserfahrung, die man tragisch nennen könnte. Wenn der griechische Mensch sich selbst und seine innere Kraft betrachtete, dann konnte er optimistisch gestimmt sein und dem Leben entgegentreten. Betrachtete er aber die Gesellschaft und die Welt außerhalb seiner Person, dann wurde er pessimistisch; denn der Mensch wird von einem blinden Schicksal hin und her gestoßen. Daher ist es die Außenwelt, die seine innere Würde und sein Glück bedrohen kann. Um das Heil

oder eine dem Menschen erreichbare Erlösung zu erwirken, muß er deshalb eine Technik finden, die ihn dazu befähigt, ausgehend von der eigenen, selbstgenügsamen, in sich unbedrohten Größe die Bedrohlichkeit der Außenwelt durch die geringschätzige Mißachtung dieser Außenwelt zu überwinden. Freiheit ist hier eine privatisierte, verinnerlichte Unabhängigkeit, die in Wirklichkeit mit einer sozialen und politischen Unfreiheit zusammengehen kann. Aber diese Philosophen werden niemals, auch dann nicht, wenn sie religiös und fromm sind, bei einem Gott Zuflucht suchen, um ihn um ein besseres Los zu bitten. Denn der großherzige Mensch weiß durch das Zeugnis des eigenen autonomen Gewissens, daß er kein Unheil und Mißgeschick verdient. Wenn er aber vom Unglück verfolgt wird, ist das dann offensichtlich nicht seine Schuld, sondern er kann das getrost dem Schicksal zuschreiben. Der «contemptus mundi» oder die Weltverachtung, die daraus folgt, hat daher nichts mit der christlichen Selbstverleugnung oder mit dem «contemptus sui» zu tun, sondern ist die Folge und die Kehrseite der selbstbewußten, autarken Größe des Menschen. Als diese griechisch-römische Lebenshaltung dem demütigen Gehorsam des Christentums begegnete, sah sie darin einen unmittelbaren Angriff auf die Größe des Menschen und reagierte dementprechend.

«Heidnische» Vorstellungen menschlicher Größe als Kritik des christlichen Gehorsams und die Reaktion der Christen

«Christliche Demut ist die Feigheit von Sklaven»

Die heidnische Weisheit zeigte nur Verachtung für die christlichen Märtyrer und das Zeugnis ihres Todes, auch wenn die «Acta Martyrum» den Tod der Märtyrer als Beweis für die große Kraft des Christentums darstellten. Was war der Grund für dieses Unverständnis? Der großherzige Heide, der «magnanimus» war doch auch bereit, sein Leben für etwas Großes aufs Spiel zu setzen. Es ist eine historische Tatsache, daß viele Stoiker tatsächlich Märtyrer wurden. Wegen ihres Ideals, das auch gesellschaftskritisch wirksam war, wurden sie ermordet oder aus Italien verbannt. Dennoch betrachten große heidnische Denker wie Epiktet, Marc Aurel und Celsus¹⁵ den christlichen Gehorsam der Märtyrer als feiges, verzagtes und kleinmütiges Verhalten, als kranke und widernatürliche Lebensverweigerung, die gar nichts mit menschlicher Größe, mit der «magnanimitas» zu tun hat. Sie werfen den Christen vor, daß sie vor Gott kriechen

und um seine Hilfe betteln und heulen, daß sie gerade im Martyrium kein Vertrauen in die eigene Kraft haben.

Demut als die einzig wahre Größe des Menschen

Auch die Kirchenväter sind «Griechen». Daher machen sie von Anfang an immer einen Unterschied zwischen der wahren christlichen Demut und den vielen Pseudoförmlichkeiten, die sie nur vortäuschen. Dann aber wenden sie die heidnischen Argumente ins Gegenteil: Erst die christliche Demut bedeute wahre menschliche Größe. Man kann allerdings nicht leugnen, daß in der Argumentation der Väter ein bißchen das feine Verständnis für das, was menschliche Größe nach der Auffassung der Stoiker war, verloren ging.

Es fällt auf, daß außer Augustinus die griechischen und lateinischen Kirchenväter sowie später das Mittelalter der Überzeugung waren, daß auch die Heiden ein Gespür hatten für das, was die christliche «humilitas» oder Demut sein sollte. Celsus hatte ja in seiner Polemik gegen das Christentum¹⁶ geschrieben, daß der christliche Begriff der Demut ein Plagiat sei: die Christen hätten diesen Begriff bei Plato gefunden, ihn aber nicht verstanden. Denn der «tapeinos», der Demütige, sei bei Plato der Mensch, dessen Demut einer vernünftigen Ordnung entspricht, und dies fehle gerade bei den Christen¹⁷: Nach ihrer Auffassung gehen ja Diebe und Prostituierte in das hinein, was sie das Reich Gottes nennen¹⁸. Auch einem toleranten Griechen mußte das ein Greuel sein. Nur Augustinus meint, daß die Heiden überhaupt keine Ahnung gehabt hätten von dem, was später den Christen die Demut sein würde, daß daher ein solches Verständnis von Demut nur im Christentum vorkommt¹⁹.

Der griechische Christ Origenes geht am gründlichsten auf die Vorwürfe des Celsus ein. Auch er fängt damit an, die Scheinformen der Demut zu benennen und zu verwerfen²⁰. Christliche Demut ist seiner Meinung nach eine Tugend, die nur die Großen unter den Christen besitzen, so wie auch im Heidentum die «magnanimitas» nur bei den wirklich Großen zu finden war. Nur die Heiligen sind demütig. Nur die Demut ist die wirkliche Größe des Menschen, denn die Demut bezeichnet nicht ein Verhältnis des Menschen gegenüber den anderen Menschen oder gegenüber der Welt, sondern der Mensch ist demütig vor Gott. Nur in dem Verhältnis Gott gegenüber geziemt dem Menschen demütiger Gehorsam. «Sich erniedrigen» heißt im Verständnis des Origenes und der anderen Väter: sich selbst in seinem Verhältnis Gott gegenüber richtig einschätzen. Nur er ist groß. Im Vergleich zu ihm ist jeder Mensch klein²⁰.

Augustinus wird diese allgemeine Meinung der Kirchenväter sehr treffend formulieren: «Tu homo, cognosce quia homo es. Tota humilitas tua, ut cognosce te»²¹: wenn du dich selbst als Mensch erkennst, bedeutet das, daß du demütig wirst, denn der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, und dieses Geschöpf Gottes ist zudem durch die Sünde verwundet. Wer sich selbst im Lichte Gottes erkennt, findet zum demütigen Gehorsam im Glauben. Und dieser Gehorsam ist die «magnanimitas», die wahre menschliche Größe. Hier wird der heidnische Begriff «magnanimitas» radikal neu verstanden.

Auf diese Weise stellten die Kirchenväter dem heidnischen Humanismus die Größe Gottes und das Elend des Menschen gegenüber. Bis Thomas von Aquin hielten die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters die *echte Demut für dasselbe wie die «magnanimitas»*. Dadurch wurde aber der heidnische Begriff *mystisch umgewandelt*. Den Vätern ging es schließlich nur um die Größe eines Gottes, der sich der Menschen erbarmt. Dadurch führen sie auch eine grundsätzliche Veränderung in der Verwendung des vordem typisch heidnischen Begriffes des «contemptus mundi» herbei. Im Heidentum war das Herabblicken auf die Welt («spernere», «despicere mundum») die Kehrseite der autonomen Selbstbestätigung des Menschen gegenüber den Schicksalsschlägen, die ihn von draußen bedrohen. Die Verachtung der Welt ist Folge und Ausdruck der selbstherrlichen Größe des Menschen.

Bei den Vätern aber wurde der Begriff «contemptus mundi» aufgrund des christlichen Schöpfungsglaubens grundsätzlich erweitert, um jetzt auch den «contemptus sui», die Selbstverleugnung, miteinzuschließen. Das «spernere mundum» wird zum: «spernere seipsum», d.h.: auch die Größe des Menschen, die die Heiden in der menschlichen Autarkie gegenüber der Gesellschaft und der Außenwelt zu entdecken meinten, wird grundsätzlich relativiert, indem diese Autarkie in dem Verhältnis des Menschen zu Gott ohne Bedeutung wird. Dadurch fand aber keine echte Auseinandersetzung mit dem Heidentum statt. Man versäumte es, eine wahre Synthese zwischen dem heidnischen Begriff von der Größe des Menschen und dem christlichen der Demut zu finden. Man formulierte zwar für sich selbst eine Antwort auf die heidnischen Vorwürfe, verarbeitete aber nicht die berechtigte Kritik des Christentums, die diese Vorwürfe doch auch waren. Sie wurden systemimmanent bewältigt, dadurch aber wurde ihnen die Spitze genommen, die für das Christentum heilsam hätte sein können. Das Verhältnis zwischen der Befreiung des Menschen und dem Heil, das nur von Gott kommen kann, blieb ungelöst. Doch hätte die heidnische Kritik die Chance geboten,

dieses Problem grundsätzlich und fruchtbar zu durchdenken und eine einigermaßen befriedigende Lösung zu finden.

Die Größe des Menschen vor Gott

Im zwölften Jahrhundert stellte dieses Problem sich den Christen neu und unausweichlicher. Zwar war damals die nichtreligiöse Auffassung des Aristoteles über die Größe des Menschen nicht mehr bekannt, aber man fühlte sich herausgefordert von den Auffassungen der mittleren Stoa. Bernhard von Clairvaux nahm die Herausforderung an, um im Denkhorizont des mittelalterlichen Augustinismus zu einer Unterscheidung zu finden, die später die gesamte Theologie des Mittelalters beherrschen sollte. Demnach kann man den Menschen von zwei unterschiedlichen Standpunkten aus betrachten. Man kann ihn *in sich selbst* betrachten, in dem, was dieser Mensch ohne Gott wäre. Dann ist er pure Nichtigkeit, nichts, Schatten, Staub, Dreck. Er wurde ja «aus dem Nichts» erschaffen. Man kann sich aber auch befassen mit dem Menschen in seinem Verhältnis *gegenüber dem Gott*, der ihn erschaffen hat. Dann verdankt der Mensch Gott seine gesamte menschliche Größe und alles Positive, was in ihm ist. Die menschliche Größe ist dann aber auch *Gottes Größe*, die sich *im Menschen* offenbart²². Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man der Meinung sein, daß vielleicht auch ein stoischer Weiser ähnliches hätte sagen können. Die ganze Mentalität und die zugrundeliegende Spiritualität sind aber grundsätzlich verschieden.

Das wird deutlich, wenn man darauf achtet, wie Bernhard seine Unterscheidung näher erklärt. Er tut dies auf eine Weise, die später den Widerspruch des Thomas von Aquin hervorrufen sollte. Er meint: unser menschlicher Anteil an unserem Menschsein ist die Sünde und alles Böse, Ungerechtigkeit, Unrecht und Unheil. Gottes Anteil aber ist Güte und Heil, Gerechtigkeit und Glück²³. Alles Negative kommt von uns, alles Positive kommt von Gott. Demut und «Niedrigkeit» beziehen sich auf das, was vom Menschen kommt, die «magnanimitas» aber deutet auf das, was von Gott kommt. Ein richtiger Grieche hätte so etwas nie geschrieben!

Dennoch treibt auch Bernhard seine Geringschätzung dessen, was des Menschen ist, nicht zum äußersten. Er unterscheidet zwischen der «humiliatio», einer Erniedrigung des Menschen, die von außen aufgezwungen wird, und der «humilitas», der Haltung von Demut, die vom Christen frei und mit Freude angenommen wird. «Humilitas iustificat, non humiliatio»²⁴, nicht die von außen kommenden Erniedri-

gungen des Menschen rechtfertigen ihn, sondern die frei gewählte Demut. Denn schließlich kann nur der Mensch allein darüber bestimmen, ob er demütig sein will. Hier bleibt etwas vom Geist der mittleren Stoa bewahrt. Deshalb hat «*se humiliare*», sich erniedrigen, in patristisch-mittelalterlicher Sicht nichts zu tun mit «*humiliari*», erniedrigt, gedemütigt werden. Für Bernhard ist nur der demütige Mensch ein echt autarker und autonomer Mensch, «*causa sui*». Diese Auffassung bleibt zwar in der Nachfolge der Väter, rettet dennoch einen Rest des griechischen Gefühls für die Autonomie des Menschen²⁵.

Wir können zusammenfassen: im heidnischen Humanismus ging es um die Größe des Menschen, die von ihm selber gewirkt wird, auch wenn sie eine Gabe Gottes ist (die spätere Stoa). Diese Größe hat nichts mit der Demut im Sinn. Dadurch wird aber das wahre Gottsein Gottes verkannt. Andererseits verkannten die Patristik und das Mittelalter die weltliche Größe des Menschen, wußten diese jedenfalls nicht richtig einzuordnen. Dieser Fehler beeinflusste das christliche Verständnis des Gehorsams, ja verzerrte es. Daher darf man behaupten, daß weder das Heidentum noch das Christentum *damals* die Größe des Menschen richtig mit seiner Kleinheit zu verbinden wußten: wenigstens einer der beiden Aspekte bekam nicht das volle Gewicht, das ihm zustand. Die gegenseitige Kritik und Bereicherung, die das Christentum und das Heidentum einander hätten sein können, stießen auf taube Ohren.

Die Synthese des Thomas von Aquin

Erst im dreizehnten Jahrhundert wird Thomas von Aquin den Versuch einer Synthese unternehmen. Gerade in dieser Zeit lernte man die heidnische Auffassung des Aristoteles über die menschliche Größe neu kennen, weil auch seine Texte wiederentdeckt wurden. Man hatte sich die Auffassungen des Aristoteles nicht so vorgestellt, und daher lösten sie eine nicht geringe Bestürzung aus, die zwischen 1250 und 1277 zu heftigen Diskussionen Anlaß gab.

Als in diesem Kontext Thomas von Aquin nach einigem Suchen und Zögern zu einer wirklichen Synthese von Christentum und Heidentum fand, hatten zwar einige Vorläufer wie besonders Albertus Magnus in diese Richtung vorgedacht. Dennoch war er es, dem die eigentliche Synthese gelang, in der sowohl die heidnische Kritik des christlichen Gehorsams und der christlichen Demut verarbeitet ist als auch die heidnische Auffassung vom Christentum aus kritisiert und korrigiert wird. Es stimmt zwar, daß Thomas Aristoteles einigermaßen «christlich getauft» hat, indem er

die Meinung des Aristoteles in christlichem Sinn interpretierte, Positiveres und Wertvolleres in seine Texte hineinliest, als dort stand und ihn auch entschuldigt. Dennoch hat er den eigentlichen Impuls des aristotelischen Humanismus richtig aufgespürt und wahrgenommen und ihn voll zu seinem Recht kommen lassen.

Nach einigem Hin-und-her-Suchen kommt Thomas so im Jahr 1271 in seiner *Summa Theologiae* (besonders IIa IIae q. 161 und 129) zu einer Synthese, in der er, ohne die mystische Umwandlung des Begriffes «magnanimitas» bei den Kirchenvätern als unrichtig zu verwerfen, dennoch *an erster Stelle* die heidnischen Inhalte und Anliegen beim Gebrauch des Begriffes «magnanimitas» aufgriff und dadurch die traditionelle christliche Sicht des Menschen als eines Haufens puren Elends, dessen Gott sich erbarmt, kritisierte und korrigierte²⁶.

Für Thomas bezieht die Demut sich nicht auf das Verhältnis des Menschen zu dem Mitmenschen oder zur Welt, sondern auf das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott. Die aristotelische Tugend der «magnanimitas» regelt als goldene Mitte zwischen Verzweiflung und Verwegenheit die leidenschaftliche Sehnsucht des Menschen nach Größe zum Wohl des Menschen und daher auch zum Wohl der Menschlichkeit des Menschen. Die Demut dagegen bezieht sich zwar auf dieselbe menschliche Sehnsucht nach Größe, regelt sie aber in ihrem Verhältnis zu Gott. Die Demut ist deshalb ihrem Wesen nach eine religiöse, auf Gott bezogene Tugend. In diesem Kontext nimmt Thomas die damals schon traditionelle Unterscheidung des Bernhard von Clairvaux scheinbar wieder auf, denn aus seinem Glauben, daß Gott alles aus dem Nichts geschaffen hat, ist auch für Thomas der Mensch in sich und aus sich gar nichts, er hat nichts von sich selbst. Wenn man ihn zudem Gott gegenüberstellt, kommt nur die Sünde vom Menschen selbst. Alles andere, alles Positive im Menschen, ist Geschenk Gottes²⁷.

Thomas geht aber viel weiter als Bernhard, indem er – griechisch denkend – hinzufügt: Der Mensch hat einen ihm eigenen Wert, den er zwar Gott verdankt, der aber nicht in sein Verhältnis zu Gott aufgeht. Gerade indem Gott dem Menschen seinen menschlichen Wert schenkt, schenkt er ihm «einen ihm eigenen, unverfremdbaren menschlichen Wert»²⁸. Der Mensch hat eine ihm eigene, eigentümliche Größe, und man darf nicht diese Größe mystisch übergehen oder für nichtig halten. Der Mensch ist Subjekt, auch Gott gegenüber. Er ist deshalb selbst sowohl für seine guten als für seine schlechten Taten verantwortlich, er allein, niemand anders, auch Gott nicht²⁹. Der Mensch soll großmütig und großherzig seine Kräfte richtig

einzuschätzen vermögen, er soll stolz wissen, was er kann. Er wagt es, seiner Größe würdig zu sein. Aber in Demut soll er auch wissen, daß seine Kräfte Gottes Gaben sind, ohne daß dies seinen Elan, sein humanistisches Selbstvertrauen beeinträchtigt. Bei Thomas geht es nicht mehr so sehr um das Drama zwischen der Größe Gottes und der Niedrigkeit des Menschen, sondern die dramatische Spannung ist in den Menschen selbst verlegt worden: *im* Menschen selbst besteht die Spannung zwischen der menschlichen Größe und dem menschlichen Elend.

Die «magnanimitas» ist eine Tugend der menschlichen Hoffnung. Durch sie vertraut der Mensch darauf, durch eigene Kräfte zu verwirklichen, was tatsächlich in seinem Vermögen steht. Durch sie entdeckt, betont und fördert der Mensch das Menschliche im Menschen. Auf diese Weise rehabilitiert Thomas das menschliche Selbstvertrauen, das keineswegs der menschlichen Demut zu widersprechen braucht. Die Demut setzt die «magnanimitas» ja voraus, nimmt sie aber gleichzeitig auch auf in den Glauben an den Schöpfer und Gott, der den Menschen sein Heil schenkt.

Das «heidnische» humanistische Selbstvertrauen des Menschen wird auf diese Weise in Gottes Gnade aufgenommen, die einerseits den durch die Sünde verwundeten Menschen heilt und ihn andererseits an der Gemeinschaft mit Gott teilhaben läßt. Thomas geht deshalb an gegen eine patristisch-mittelalterliche Auffassung vom Menschen, die ihm jede eigene Würde nähme. Er will dem Menschen sein berechtigtes Selbstvertrauen wiedergeben: der Mensch besitzt eine Größe, die er sich und seinen Kräften verdankt, auch wenn dies alles auf einer tieferen Ebene der Betrachtung wieder Geschenk Gottes ist, die menschlichen Kräfte Gottes Gaben bleiben und durch die Schuld und die Sünde des Menschen selbst geschwächt, von Gott aber wieder geheilt sind. Die menschliche Hoffnung des Menschen, sein Selbstvertrauen, wird aufgenommen – und auf der eigenen Ebene sogar wiederhergestellt – durch die christliche Hoffnung, die alle menschlichen Kräfte übersteigt und sich auf Gott allein ausrichtet: «sub Deo»³⁰. In der *einen* christlichen Heilsperspektive ist der Mensch und nur der Mensch, der im absoluten Gehorsam Gott gegenüber nur von ihm alles Heil erwartet, auch der Mensch, der auf seine eigenen Kräfte vertrauen darf, um ein Stück Menschlichkeit im Menschen und in der Gesellschaft für immer zu retten. Gott selbst bekräftigt diese menschliche Anstrengung und ihre Fruchtbarkeit, nimmt sie auf und übersteigt sie.

Der Thomismus eines Thomas legte schon die Grundlage für unsere moderne Zeit, die autonome

profane Strukturen entwickelt hat an Stelle des alles beherrschenden monastischen Lebensmodells des Mittelalters. Auch wenn Thomas auf der Ebene der Mystik die Sprache der patristischen und mittelalterlichen Spiritualität zu sprechen scheint, kann man ihn in Hinsicht auf seine positive Einschätzung der menschlichen Autonomie dem augustinischen Mittelalter nicht zurechnen. Denn auch die mystische Dimension des Thomasschen Denkens bleibt eine Anerkennung der menschlichen Würde und ihrer legitimen und eigengesetzlichen Eigentümlichkeit. Man kann zudem feststellen, wie sich seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts die profanen Strukturen der heutigen «modernen Welt» zu entwickeln anfangen. In diesem Kontext legte Thomas die Grundlagen für eine nicht-monastische, dennoch zutiefst christliche Spiritualität. Gleichzeitig mit der Wiederherstellung auf der individuellen Ebene der Bedeutung eines authentischen Humanismus in der christlichen Spiritualität hat er auf der Ebene der Gesellschaft seine Lehre über die soziale Gerechtigkeit entwickelt. Beide hängen zusammen, obwohl wir hier leider nicht darauf eingehen können.

In der auf Thomas folgenden Zeit, in der die Grundlagen für die moderne Zeit gelegt wurden³¹, spielte sich ein zweifaches Drama ab. Das erste bestand darin, daß einige Jahre nach dem Tod des Thomas der Philosoph Siger von Brabant von der Kirche verurteilt wurde, weil er sich weigerte, die Demut eine Tugend zu nennen, und dadurch die Synthese des Thomas zugunsten einer einseitigen Betonung der heidnischen «magnanimitas» verzerrete. Das zweite Drama liegt in der Tatsache, daß die christliche Spiritualität im sechzehnten und im siebzehnten Jahrhundert trotz der Entstehung eines profanen Neostoizismus auf einen veralteten Augustinismus zurückgriff und dadurch für die moderne Welt uninteressant und irrelevant wurde. Man hatte schon längst die christlich-humanistische Aussage des Thomas vergessen: «Wer der dem Geschöpf eigenen Vollkommenheit Abbruch tut, tut der Vollkommenheit der Schöpfungsmacht Gottes Abbruch.»³² Die moderne Welt suchte deshalb außerhalb des Christentums die Idealvorstellung des Menschen, die dem modernen Leben entsprach. Denn Thomas hatte zwar eine gültige Grundlage gelegt, um innerhalb der Voraussetzungen des christlichen Glaubensgehorsams dem menschlichen Streben nach Großem und Größe den ihm gebührenden Raum zuzuerkennen, und so hatte er die Bedingungen dafür geschaffen, daß auch innerhalb des Christentums der Mensch auf seine wissenschaftliche und technische Vernunft vertrauen konnte und durfte, um die Probleme der Welt zu lösen. Dennoch kam das humanistische Pathos des Thomas – allerdings oft ohne die auf Gott ausgerichtete

te Perspektive – vor allem außerhalb der christlichen Kirchen zum Tragen. Man kann daher die Aufklärung als eine legitime Reaktion gegen den «Augustinismus» des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts betrachten, die unvermeidlich geworden war.

Der «moderne Mensch» und der christliche Gehorsam

Die Kritik des modernen Menschen

Schon *Descartes* kritisierte auf eine neue Weise den Begriff der Demut. Auch er betonte die Selbstbestätigung des Menschen durch die «magnanimitas», die von ihm «générosité» genannt wird³³. Es geht ihm um das unverfremdbare Ich als Subjekt des freien Willens. Dieses Ich widersetzt sich jeder Erniedrigung, die an die Behandlung von Sklaven erinnert. Aus dem menschlichen Willen zur Freiheit, zur Größe und zur Macht entsteht hier ein Protest gegen eine sklavische Untertänigkeit. Das menschliche Bewußtsein will für den Menschen zuständig sein, über ihn herrschen: Herr im eigenen Herzen sein. Dem christlichen «Dein Wille, nicht mein Wille geschehe» setzt *Descartes* den «Mehrwertigkeitskomplex» des «generösen» Bewußtseins, das erfüllt ist von der wiederentdeckten menschlichen Größe, entgegen.

Spinoza, der als Nichtchrist in seinen Überlegungen nicht von den Denktraditionen des Christentums einträchtig oder behindert wird, betrachtet die stolze Selbstbestätigung des Menschen als die Wurzel aller Tugend. Demut und Hochmut sind Zwillingsgeschwestern, die beide Töchter der trügerischen Phantasie oder der Träume im Schlaf sind³⁴. In der Identität des Universums mit sich selbst findet auch der Mensch den ihm eigenen Ort und die ihm eigene wahre Größe.

Kant geht heftig an gegen die «humilitas spuria» oder die Demut, die kriecherische Servilität ist³⁵. Auch wenn der «phänomenale Mensch» nur einen Tauschwert besitzt, ist der «noumenale Mensch», die Person, ein Ziel an und für sich. Gegenüber dem Gesetz fühlt der Mensch sich zu Recht klein, und er ist wahrlich demütig. Aber schließlich ist er es, der das Gesetz macht und vertritt. Daher kommt nur ihm die Selbstbestätigung der eigenen ethischen Würde zu. Er darf nicht sklavisch untätig sein, denn er ist autonom. Er braucht nicht um Gnade, Vergebung oder um Vorrechte zu bitten und zu betteln: er ist niemandes Knecht. Der Vertreter des Gesetzes erniedrigt sich nicht, «auch nicht vor einem Seraph». *Kant* macht die Frömmigkeit der Psalmen lächerlich, wenn sie betet: «Ich bin ein Wurm, kein Mensch», denn: «Wer sich zum Wurm macht, kann sich nicht beklagen, daß man auf ihn tritt.» Er ist aber nicht so naiv wie *Descartes*

und Spinoza, denen das Böse im Menschen entging. Kant kennt die bösen Absichten der Menschen und ihren Hang zum Betrug als traurige Möglichkeit, die menschliche Würde als Ziel an sich zu verletzen. Gerade aber mit Hilfe der Analyse und Bewältigung der negativen Phänomene menschlicher Demut findet Kant einen Zugang zu einem neuen ethischen Stolz.

Wir müssen allerdings bedenken, daß der Aufklärung die Religionskriege vorangingen, die bei Katholiken und Protestanten die Überzeugung stärkten, daß die Religion nicht mehr die politische Einheit des Staates als Grundlage und Ausdruck des gesellschaftlichen Lebens garantieren könne. Damit der Staat als einheitliches Gebilde überleben konnte, mußte er sich von der Religion emanzipieren, denn diese war zu einem Faktor der Spaltung und Desintegration der Gesellschaft geworden. Die aufgeklärte Vernunft sollte in Zukunft das integrierende Prinzip werden. Diese aufgeklärte Vernunft war aber in Wirklichkeit auch eine «bürgerliche» Vernunft, die Vernunft, die zu vergleichen und aufzurechnen vermag, die den Tauschwert all dessen entdecken kann, dem ein solcher Wert im «öffentlichen Sinn» zuzuschreiben ist, und die alles Sonstige in den privaten Bereich der rein persönlichen, gesellschaftlich nicht mehr relevanten Auffassungen zurückdrängt. Nach Kant ist die Aufklärung «der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit», d.h. die Befreiung aus dem Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Auch die Autorität muß sich legitimieren, man muß sie öffentlich befragen dürfen. Sie darf nicht allein durch die reine Trägheit dessen, was historisch geworden ist und jetzt halt so ist, weiterexistieren. Sonst bedingen die Ausübung von Autorität und die kriecherische Untertänigkeit von Knechten und Sklaven sich gegenseitig. Denn, wenn die Autorität ihre gesellschaftliche Plausibilität verliert, wird sie menschenunwürdiger und unmenschlicher Zwang. Die Aufklärung betrachtet daher die Autorität an sich als ein Relikt des Mittelalters. Denn nach dem neuen Bewußtsein beruht der Zusammenhalt der Gesellschaft auf einem Vertrag aller, der als solcher auch die Gleichheit aller als Vertragspartner und ihre Freiheit, solche Verträge abzuschließen, voraussetzt. Die einzige Autorität, die als aufgeklärte Autorität noch Geltung beanspruchen darf, ist die Autorität, die auf kognitiver Kompetenz beruht.

B. Groethuysen³⁶ und andere haben analysiert, wie die Impulse der Aufklärung in Wirklichkeit eine gestutzte und halbierte Freiheitsgeschichte sind. Die spezifischen Klasseneigenschaften des Bürgers (nicht als *citoyen*, sondern als Glied einer begrenzten ökonomisch

definierbaren Klasse) wurden als allgemein menschliche Eigenschaften verkündigt (etwas, was schließlich auch die meisten alten griechischen elitären Entwürfe getan hatten). Spezifisch bürgerliche Normen wurden denn auch als allgemein menschliche Normen angepriesen.

Diese neue bürgerliche Sicht der Dinge war nicht so sehr die Folge neugewonnener Einsichten. Im Gegenteil: eine neue Praxis, die vom wirtschaftlichen Tauschprinzip beherrscht wurde, rief eine neue Theorie und Ideologie hervor. Das Leben kam vor den Gedanken und Ideen. Dadurch wurde sogar Gott verbürgerlicht: Er ist nur noch derjenige, der das Gute belohnt und das Böse bestraft, und wird als solcher Garant der bürgerlichen Ordnung. Hierdurch fand auch ein nicht gewollter Bruch mit den von der Stoa inspirierten Vorstellungen von einer natürlichen oder universellen Ordnung der Dinge statt. Zwar stellt man sich noch immer die Natur als von Gottes Naturgesetzen beherrscht vor, aber auf dem eigenen Gebiet des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens ist der Mensch souverän, unbeschränkt selbst zuständig.

Das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott wird als eine Art Vertrag konzipiert, durch den der Merkantilismus sich bis in die Religion hinein niederschlägt. Danach gibt Gott dem Menschen, was des Menschen ist, und der Mensch besitzt eine göttliche Garantie dafür, daß seine eifrigen Anstrengungen, die er gerne als die Ausführung von Gottes Willen konzipiert, nicht umsonst sein werden.

Durch diese vom Merkantilismus geprägte Vorstellung von Religion als einem Vertrag werden Gott und der Mensch fast zu Konkurrenten, die sich gegenseitig die Respektierung der Bereiche des anderen zusichern. Gott läßt dem Menschen den Bereich seiner Freiheit und beschränkt seine Macht auf den Bereich, wo die menschliche Freiheit aufhört. Er bleibt nur noch der allerletzte Richter und ist als solcher «die ausführende Macht des bürgerlichen Bewußtseins im Jenseits»³⁷. Dadurch werden die Tugend und die Ethik aus ihrer Beziehung zu Gott gelöst. Wahrheitsliebe, Ehrlichkeit und Anstand sind die Grundlagen des aufgeklärten Lebens. Die zur Ethik reduzierte Religion wird sowohl ihrer mystischen als auch ihrer politischen Dimension beraubt, sie verliert das ihr eigene Unruhepotential und die ihr eigene Kraft. Diese Trennung von Religion und Politik, von Erlösung und Befreiung, von Mystik und Politik kennzeichnet die individualistische, schließlich «bürgerliche» Religiosität. Als Kompensation für die mystische und politische Aushöhlung dieser Religiosität wird sie sentimentalisiert. Die Religion lebt fortan in einer Atmosphäre des gefühlsmäßig Privaten, des frommen Gemüts. In sei-

ner Subjektivität wird der Mensch zum Maßstab aller Dinge, aber diese Subjektivität ist die reine Selbstbestätigung des Individuums, sie ist niemals die solidarische Forderung und Bejahung der Freiheit anderer. Durch diese Entwicklung wird die bürgerliche Religiosität nicht nur für den arrivierten Bürger zur satten Selbstgerechtigkeit des im Gefühl schwelgenden Herzens, sondern sie wird auch zum Mittel, den Nichtbürger, das Volk, mit dem von Menschen produzierten Unrecht in der Gesellschaft und mit dem Elend zu versöhnen. Dieser Nichtbürger wird das Opfer dieser Religion; er ist in Zukunft der auch religiös unterdrückte Mensch.

Später wird Nietzsche³⁸ die Demut als ein Produkt jüdisch-christlicher Machart, als einen Komplex des Ressentiments, als Bündelung ohnmächtigen Hasses und rachsüchtigen Neides verurteilen. Die frohe Botschaft Jesu für die Sklaven war den Starken und Mächtigen eine schlechte Nachricht. Für Nietzsche ist die christliche Demut eine servile und vindikative Deformation eines plebejischen Selbstbewußtseins, das vorläufig sich selbst zu verleugnen mag, weil es mit einer eschatologischen Revanche rechnet. Die «magnanimitas» ist dagegen als die Tugend des «Übermenschen» das Vorrecht einer herrschenden Klasse, die selbst ihre Werte erschafft und sie zu allgemeinemenschlichen Normen universalisiert.

Die christliche Kritik an der privatisierten Autonomie der aufgeklärten Vernunft

Heute wissen die Christen besser als früher, daß man den Willen Gottes nur mit Hilfe geschichtlicher Vermittlung erkennen kann. Es kann gefährlich sein, zu leichtfertig und unvermittelt von «Gottes Willen» zu reden! Wenn es stimmt, daß wir Gottes Willen nur durch die Vermittlung menschlicher Erfahrung in unserer Welt erkennen können – und hierbei spielen die christliche Gemeinschaft und ihre verantwortlichen Leiter eine eigene, interpretierende Rolle –, bedeutet das, daß wir niemals mit völliger Klarheit, unzweideutig mit Gottes Willen konfrontiert werden.

Zudem ist die religiöse Sprachebene eine andere als die ethische Sprachebene. Daher kann Gottes Wille nicht ohne weiteres mit ethischen Handlungsanweisungen identifiziert werden. Auch wenn zwischen der Religion und dem ethischen Leben ein sehr enger Zusammenhang besteht, ist die Religion nicht nur Ethik und kann daher nicht zu einer Ethik reduziert werden. Auf logischer Ebene geht das Verständnis des Unterschiedes zwischen dem, was gut, und dem, was

böse ist, dem Verständnis von Gott und seinem Willen voran. Das heißt, daß wir unsere sittliche Verpflichtung nicht sofort mit Hilfe der Kategorie von Gottes Willen definieren dürfen, sondern daß wir unsere sittliche Verpflichtung zuerst aus dem, was die Würde des menschlichen Lebens fordert, ableiten sollten. Darüber hinaus aber darf und muß ein Gottgläubiger das, was er hier und jetzt als menschenwürdig betrachtet, als Gottes Willen deuten, ohne daß er darum das Geheimnis von Gottes Willen in seinem menschlichen Verständnis von einer konkreten ethischen Forderung aufgehen läßt und ohne daß er dadurch Gott auf bürgerliche Weise zum eschatologischen Richter über den Gebrauch der bürgerlichen Autonomie verkürzt.

Gerade die Tatsache, daß Gottes Wille u.a. durch die Entscheidung der kirchlichen Amtsträger historisch vermittelt wird, ermöglicht eine Dialektik des christlichen Gehorsams. Es ist in dieser Perspektive möglich, daß «Illegalität» in bestimmten Fällen eine höhere Form der christlichen Treue gegenüber dem Geist Gottes sein kann. Die Treue Gott gegenüber ist zu groß, als daß sie im Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Amt völlig aufgehen könnte. Die Aufklärung mag uns Christen geholfen haben, zu dieser Einsicht zu finden.

Andererseits aber muß man aus einer christlichen Sicht der Autorität und des Gehorsams protestieren gegen die Interpretation der aufgeklärten Vernunft, die jede Autorität nur insoweit gelten lassen will, als sie sich durch kognitive Kompetenz legitimieren kann. Gerade weil die kritische Erinnerung an bestimmte befreiende Traditionen, deren Verheißung noch immer nicht verarbeitet und abgegolten ist, ein der kritischen Vernunft innewohnendes Moment ist und sie somit mitkonstituiert³⁹, hat auch die Autorität eine rettende und befreiende Funktion im Dienst des wahrhaften Menschseins des Menschen. Zudem gehört sowohl von einem authentisch humanistischen als von einem theologischen Standpunkt aus das *solidarische* Subjektsein, d.h. vor allem die Anerkennung des gegenseitigen Subjektseins und der Freiheit anderer, zur gesellschaftlichen Konstituierung des Subjektes⁴⁰.

Hier findet man dann auch den Ausgangspunkt, um das autarke Subjekt des Bürgertums wegen seiner individualistischen, utilitaristischen und unbiblischen Auffassung der «autonomen Freiheit», die sich vor allem zum Nachteil und zur Unterdrückung anderer auswirkt, eingehend kritisieren zu können. Besonders das Tauschprinzip, das sich in der Auffassung der Aufklärung von Freiheit und Autonomie widerspiegelt, wird im Licht der aus der christlichen Erfahrung entstandenen Traditionen als eine *halbierte* Freiheit entlarvt, die dazu geeignet war, andere, und dies heißt:

den größten Teil der Weltbevölkerung, zum Opfer des eigenen Freiheitsverständnisses zu degradieren. Bei den Schwierigkeiten, die Christen heute bei einer Autoritätsausübung empfinden, die an feudale und patriarchalistische Zeiten erinnert und die zu Recht von der Aufklärung kritisiert wurde, sollte man zudem auch den Mut zu der unbequemen Frage finden, ob das Unbehagen heutiger Christen gegenüber religiöser Autorität und ihren konkreten Erscheinungsformen nichts mit unseren unbewussten, bürgerlich-liberalistischen Auffassungen von menschlicher Freiheit und Autonomie zu tun haben könnte. Wir Christen des Westens sind auch Kinder der bürgerlichen Kultur! Wir haben, ausgehend von der Freiheit des Evangeliums, zu wenig den Begriff der Aufklärung von Autarkie und Autonomie kritisch hinterfragt und laufen daher Gefahr, die Freiheit des Evangeliums mit der bürgerlichen Freiheit zu verwechseln.

Der Christ soll das, was die Aufklärung an wirklicher Befreiung brachte, nicht leugnen, aber er soll zudem über das halbierte Freiheitsverständnis der Aufklärung dialektisch hinauszugehen versuchen in Richtung auf das, was J. B. Metz treffend die Solida-

rität mit der Freiheit der anderen genannt hat⁴¹. *Erst dann* kann die Sicht des Thomas auf die Größe des Menschen und seine «magnanimitas» in einem nachbürgerlichen Sinn in die christliche Spiritualität wieder aufgenommen werden. Denn ohne eine dialektische Überwindung der Aufklärung droht die Gefahr, daß eine mißverständene thomistische «magnanimitas» heute nur einen optimistischen Fortschrittsglauben und eine Entwicklungsideologie fördert, die die Ausbeutung und Unterdrückung von zwei Dritteln der Weltbevölkerung verfestigt und sie sogar verstärkt.

Christlicher Gehorsam ist schließlich vor allem eine hörbereite Aufgeschlossenheit vor dem Kairos, vor den eigenen, dringenden Forderungen unserer Zeit, vor den «Zeichen der Zeit». Der christliche Gehorsam öffnet sich dem lauten Ruf von zwei Dritteln der Weltbevölkerung nach Erlösung und Befreiung, vermag in diesem Ruf den «Ruf Gottes» zu erkennen und ist bereit, durch konkretes Handeln Gottes Ruf bedingungslos zu folgen. Auch *dies* ist eine grundsätzliche Gestalt des christlichen Gehorsams, der Gottes Autorität anerkennt in der Autorität des leidenden Menschen.

¹ Ethica ad Nic. 1124b 20–1125a.

² Siehe u.a.: A.J. Festugière, *La sainteté* (Paris 1942); A.J. Festugière, *Contemplation et vie active selon Platon* (Paris 1936); M. Pohlenz, *Griechische Freiheit* (Heidelberg 1955).

³ Die letzte Version der Lehre des Aristoteles über die magnanimitas findet sich: Ethica ad Nic., 1123a 34–1124b.

⁴ Ebd. 1099b 11–14.

⁵ Ebd. 1167b 16–1168a 34; siehe auch: 1124b 20–23.

⁶ Ebd. 1167b 30–1168a 34; 1124b 5–12.

⁷ Ebd. 1116a 17–29.

⁸ Ebd. 1124b 18–23 und 30–31.

⁹ Ebd. 1169b 23–28.

¹⁰ Ebd. 1169a 18–20.

¹¹ Politic. III 13;

¹² Seneca, *De Clementia* 15 7; s. M. Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen 1959) II 16.11–15.

¹³ Seneca, *Litterae* 4 1; Epiktet, *Dissertationes*.

¹⁴ Marc Aurel, *Selbstgespräche* IX 40.

¹⁵ Epiktet, *Dissertationes* IV 7 6; Marc Aurel, *Selbstgespräche* XI 3; Celsus: zitiert von Origenes, *Contra Celsum* VII 53; VI 75.

¹⁶ P. De Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du premier au sixième siècle* (Paris 1942); W. Nestle, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*: Archiv f. Religionswissenschaft 37 (1941) 51–100; E. Dekkers, «Humilitas». Een bijdrag tot de geschiedenis van het begrip «humilitas»: *Horae monasticae* (Tiel 1947) 67–80; N.-I. Herescu, *Homo – Humus – Humanitas*: Bulletin de l'Association G. Budé (Paris, Juni 1948) 68 ff.

¹⁷ Origenes, *Contra Celsum* VI 15.

¹⁸ Ebd. III 61.

¹⁹ Augustinus, *Enarr.* in ps. 31,18: PL 36,270; *Tract.* in Jo. 25 C. 16.19: PL 35,1604.

²⁰ Origenes, *Contra Celsum* VI 15; III 62.

²¹ Augustinus, *Tract.* in Jo. 25 c.16: PL 35,1604.

²² Bernardus, *Sermo* V: PL 183,530–532.534.

²³ Bernardus, *De consideratione* II 11: PL 182,754.

²⁴ Bernardus, *Sermones in Cantica* 34; *Sermones de diversis* 20; *Sermo de conversione ad clericos* 7. Siehe vor allem: PL 182, 841.

²⁵ Dieser Aspekt wurde wohl vernachlässigt in der Studie von R. Bultot, *Le XIe siècle: La doctrine du mépris du monde* Bd. IV, 1–2 (Löwen/Paris 1963).

²⁶ R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne* (Paris 1951).

²⁷ «Omnis creatura est tenebra vel falsa vel nihil, *in se* considerata; (hoc dictum) non est intellegendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas, sed quia non habet nec esse nec lucem nec veritatem *nisi ab alio*» (De veritate q.8 a.7 ad II; IIa IIae q.109 a.2 ad 2).

²⁸ Wenn Augustinus schreibt: «Omnia sunt bona bonitate divina», dann korrigiert Thomas dies wie folgt: «Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. *Nihilominus* tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis *sibi inhaerente*, quae est formaliter *sua* bonitas dominans ipsum.» (I q.6 a.4).

²⁹ Im Kommentar des Thomas zum Buch Ijob findet man einen sehr deutlichen Text, in dem der Mensch als ein letztes Subjekt gesehen wird. Thomas verteidigt die Tatsache, daß Ijob mit Gott hadert: «Man könnte meinen, daß eine Diskussion des Menschen mit Gott sich wegen der Erhabenheit, mit der Gott den Menschen übersteigt, nicht gebührt. Aber dann muß man bedenken, daß die Wahrheit nicht anders wird, wenn andere Personen sie aussprechen. Deshalb kann derjenige, der die Wahrheit spricht, nicht ins Unrecht gesetzt werden, *wer auch immer sein Gesprächspartner sei.*» (*Expositio* in Job c.13 lect.2).

³⁰ «Spes, qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica;... sed per fiduciam, quae nunc ponitur pars fortitudinis, homo *habet spem in seipso*, tamen *sub Deo.*» (IIa IIae q.128 art. unic. ad 2).

³¹ Siehe u.a. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 4 Bde. (Paris 1956–1962).

³² *Summa contra gentiles* III 69.

³³ Descartes, *Traité des passions* III art. 155–160.

³⁴ Spinoza, *Ethica* III 26.55; IV 52–53.55.57.

³⁵ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ethische Elementarlehre, Buch I. In der Ausgabe als Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 8, Hg.: W. Weischedel (Frankfurt 1978) 553–584, vor allem 568–571.

³⁶ B. Groethuysen, *Les origines de l'esprit bourgeois en France* (Paris 1927); mit einem erweiterten kritischen Apparat: B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Bde. (Frankfurt 1978; ursprünglich Hildesheim/New York 1927 und 1973). Von ihm beeinflusst sind u. a. L. Goldmann, *Der christliche Bürger und die Aufklärung* (Neuwied 1968) und D. Schellong, *Christentum und bürgerliche Religion* (München 1975). Siehe auch: *CONCILIUM* 15 (1975/5): *Christentum und bürgerliche Religion*. Vgl. L. Lemaire, *Over de waarde van kulturen* (Baarn 1976).

³⁷ «Le pouvoir exécutif de la conscience bourgeoise pour l'audela» (Groethuysen, *Les origines...* [vgl. Anm. 36] 123).

³⁸ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 260.261.267: F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe* (Hg.: C. Colli/M. Montinari; Berlin 1968) 218–224.230–231.

³⁹ J.-B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz 1977) passim.

⁴⁰ E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen* (Freiburg 1977) 718–720.

⁴¹ J.-B. Metz, *Produktive Ungleichzeitigkeit*: J. Habermas (Hg.), *Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit»* (Frankfurt 1979) II 529–538; J.-B. Metz, *Wenn die Betreuten sich ändern*: *Publik-Forum* 9/13 (Heft vom 27. Juni 1980) 19–21.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Karel Hermans

EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen (Belgien) geboren. Dominikaner. 1941 Priesterweihe. Studium in Löwen, an der theologischen Fakultät von Le Saulchoir (Frankreich), an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne in Paris. 1951 Doktor der Theologie, 1959 Magister der Theologie. Seit 1958 Professor für dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur des «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u. a.: *De sakramentele heilseconomie* (Antwerpen 1952); *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung* (Mainz 1959); *Offenbarung und Theologie* (Mainz 1965); *Gott, Kirche, Welt* (Mainz 1970); *Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie* (Mainz 1971); *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg 1974); *Christus und die Christen* (Mainz 1977); *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung* (Freiburg 1979). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, NL-6525 AJ Nijmegen, Niederlande.

Bas van Iersel

+ Der Weg des Gehorsams*

Jesu Lebensweg im Evangelium nach Markus

Einleitung

In den Büchern des Neuen Testaments werden die Wörter mit der Bedeutung Gehorsam/gehorsam nur äußerst sparsam für Jesus von Nazaret gebraucht. Um genau zu sein: nicht öfter als dreimal, und dann ausschließlich in Schriften, die von Paulus oder aus seiner Einflußsphäre stammen. Die wichtigste Stelle ist zugleich – wie es auf der Hand liegt – die bekannteste. In dem Hymnus in Phil 2, 6–11 kommen die Zeilen vor: «Indem er Knechtsgestalt annahm, uns Menschen gleich wurde und sich in seiner ganzen Erscheinung wie ein Mensch gab, erniedrigte er sich und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestode» (VV. 7–8). Der letzte Sinnabschnitt dürfte, wie man annimmt, von Paulus selbst an den schon vorhandenen Hymnus angefügt worden sein.

Eine zweite Stelle ist der Römerbrief, dort wo geschrieben steht: «Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern gemacht wurden, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht» (5,19).

Schließlich gibt es noch eine Stelle im Hebräerbrief: «So hat er, obwohl er Sohn war, an dem was er litt, den Gehorsam gelernt» (5,8).

Auffallend ist, daß die drei Stellen unmittelbar oder mittelbar Bezug auf Jesu Leiden und Tod und darauf, was diese für andere Menschen bedeuten, haben. Im übrigen müssen wir sagen: eine magere Ernte! Zweimal das Nomen *hypakoé*, einmal das Adjektiv *hypékoos*, und das Verbum kein einziges Mal.

Aber selbst diejenigen unter uns, die von herausgerissenen Textfetzen liturgischer Perikopenbücher zehren müssen, werden sich an andere Aussagen erinnern, die auch mit Gehorsam zu tun haben, wie etwa das Wort Jesu im Garten Getsemani: «Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.» Das macht deutlich, daß wir uns irren, wenn wir meinen, uns auf die Stellen beschränken zu können, in denen genaue Worte des einen Stammes *hypékoos/hypakoé* vorkommen. Wir müssen uns vielmehr weiter umschauen.

Aber wenn wir diese eine Beschränkung durchbrechen, scheint doch schnell eine andere geboten. Jesu Gehorsam kommt in den verschiedenen Büchern des