

der Jugend. Wenn hier schon schwere Verstöße gegen die Verkehrsbestimmungen auch als Sünden gebrandmarkt werden, mag vielleicht ganz langsam eine neue Verkehrsgesinnung wachsen, die uns jährliche Tausende von Toten und Verletzten ersparen kann. In den letzten Jahren ist die Anzahl der Verkehrsdelikte in allen Ländern besonders stark angestiegen. Für ihre Untersuchung und Bekämpfung hat sich eine eigene Verkehrskriminologie entwickelt, mit deren Vertretern Theologen und Religionssoziologen eng zusammenarbeiten sollten. Es gibt schon einige Ansätze dafür, daß die Kirchen dem Bereich der Verkehrsdelikte eine stärkere Aufmerksamkeit schenken, als dies früher der Fall war⁶⁵.

Geschichte als Kraftfeld zwischen Freiheit und Ordo

Randglossen zu einer christlichen Geschichtsphilosophie

G. Friedrich Klenk SJ

Man spricht von Erdgeschichte, Naturgeschichte, einer Geschichte des Lebens. Aber das ist eine uneigentliche Redeweise. Geschichte im eigentlichen Sinn hat nur der Mensch. Man kann von der Lebensgeschichte eines einzelnen sprechen, einer Biographie. Geschichte im vollen Sinn ist jedoch immer gemeinschaftsbezogen. Geschichte haben ist ein Vorrang des Menschen, insofern er das notwendige Geschehen der Naturgesetze übersteigt, sich in Freiheit selbst verwirklicht und seinem letzten Ziel zustrebt. Daß der Mensch Geschichte hat, zeigt aber auch, daß er unvollkommen ist. Gott hat keine Geschichte. Geschichte vollzieht sich in Raum und Zeit und verrät damit, daß wir endliche Wesen sind. Geschichte haben ist also eine doppelwertige Eigenschaft. Diese Doppelwertigkeit wird sich immer wieder bemerkbar machen.

Es hängt mit der Eigenart des Geschichtlichen zusammen, daß es nicht in jeder Entwicklungsstufe eines Volkes, einer Gemeinschaft oder auch der ganzen Mensch-

⁶⁵ Hierzu *Du fährst um Dein Leben*, Predigtunterlagen zur Bundesverkehrsaktion Alkohol und Verkehr 1960 (Hamm 1960), DITTMANN, *Die Aufgabe der Kirche zum Problem Alkohol im Straßenverkehr* (Kassel o. J.) und LEHMANN, *Kirche und Verkehrssicherheit*, in: *Zeitschrift für Verkehrssicherheit*, 1962, 137 ff. mit einer eingehenden Dokumentation; siehe auch FRANCKE, *Die Straße gehört Gott*, Theologische Gedanken eines Verkehrsjuristen (Hamburg 1960) und FRANCKE, *Ein Verkehrsrichter fragt*, in: *Zeitwende*, 3/1963.

heit in gleicher Weise zum Ausdruck kommt. Die Historiker unterscheiden zwischen Vorgeschichte, Frühgeschichte und Geschichte in vollem Sinn. Geschichte ist nämlich davon abhängig, wie weit eine bestimmte Menschheitsgruppe zum wachen Bewußtsein ihrer Personhaftigkeit gekommen ist. Wie uns der bisher erforschte Entwicklungsgang der Kulturen zeigt, hat es Jahrtausende gebraucht, bis die verleblichte Person, d. h. der Mensch, sich dem kosmischen Schlummer entrissen hat und sich als freies Ich scharf und klar gegen das Naturhafte abhob, und Jahrtausende auch, bis er die Mittel gefunden und erfunden hatte, der Nachwelt eindeutige Zeugnisse nicht nur seines Daseins, sondern auch seines Schaffens und Denkens zu hinterlassen. Das wichtigste dieser Mittel ist die Schrift. Sie gilt deswegen auch als Hauptgrenzscheide, diesseits derer Geschichte im eigentlichen Sinn beginnt. Genau genommen könnte man auch innerhalb ihrer noch Stufen aufzeigen: wie sich nämlich in der Geschichte als dem Spannungsfeld zwischen Freiheit und Ordo das reflexe Bewußtsein dieser Spannung verstärkt oder wieder abnimmt.

Denn Geschichte als wirkliches Geschehen ist personhaftes Handeln und daher notwendig Tat der Freiheit. Diese Person ist jedoch sowohl ihrem Sein als ihrem Sollen nach hineingebunden in einen Ordo. Daher schafft alles Handeln Verantwortung. Ferner wirkt jeder geschichtlich handelnde Mensch von einem bestimmten Standort in Zeit und Raum aus und vermag niemals alle Faktoren, die eine Situation bestimmen oder verändern, zu überblicken. Das heißt, er wirkt immer zu einem Stück ins Unvorhergesehene hinein. Verantwortung kann Angst erzeugen, das Unvorhergesehene kann Angst erzeugen. Diese Ängste bewirken immer wieder, daß der Mensch das Spannungsfeld der Geschichte verwischen möchte, sei es, daß er seine Freiheit, sei es, daß er den Ordo preisgibt. Das erste geschieht z. B. im östlichen Kommunismus, das zweite bei einigen Existentialisten.

Das Thema: Geschichte als Kraftfeld zwischen Freiheit und Ordo wird nachstehend im Gespräch mit der geistvollen Geschichtsdeutung eines christlichen Forschers und Denkers, Denis de Rougemont¹, unter manchen Gesichtspunkten neu beleuchtet.

Person als Freiheit im Ursprung der Geschichte

Wie wir angedeutet, stehen Person und Geschichte im Wechselbezug. Rougemont und viele mit ihm meinen, erst mit dem Christentum sei die Person ganz zu sich selbst gekommen und damit zum Bewußtsein der Geschichtlichkeit und zur vollen Dynamik der Geschichte. Man wird ihnen beistimmen müssen. Zwar kannte das Heidentum längst verpersönlichte Gottheiten und in den Höhenflügen seiner Weltweisen berührte es sogar die Wahrheit des einen, lebendigen, transzendenten Gottes. Aber jene Vielheit der Götter war nach Menschenweise gedacht, und der meta-

¹ ROUGEMONT, Denis de: *Das Wagnis Abendland*. (197 S.) München: Langen-Müller 1957, DM 14,80.

physischen Transzendenz der Philosophen mangelte die unmittelbare Daseinsnähe. Diese kam erst, als Gott selbst, ohne Verlust seiner weltübersteigenden Natur, personhaft in unsere Geschichte eintrat und sie als seine Geschichte gegenüber allen irdischen Herrschaften, Thronen und Gewalten beanspruchte. Er hatte schon im Alten Testament handgreiflich in die menschliche Geschichte eingegriffen. Sein Wirken spielte jedoch dort auf der schmalen Bühne eines kleinen auserwählten Volkes und war nur ein Vorspiel zum großen Heilsdrama, das in Christus die gesamte Welt ansprach.

Es war unerhört, was die Menschwerdung für Schleier aufriß und wie eine flammende Fackel dem Volke, das im Finstern wohnte, das innerste Geheimnis Gottes anzeigte: das dreifaltige Leben, den einen Gott in drei Personen. Und eine dieser Personen hatte unsere geschaffene Menschennatur angenommen und war einer, der zugleich Gott und Mensch war. Die Frage nach dem Wesen des Personhaften war nunmehr in existentieller Dringlichkeit gestellt, als Heilsfrage. Damit rüttelte sie nicht nur die „Intellektuellen“, sondern jeden auf, der den Weg zum Leben suchte. Schon die Menschwerdung selbst ging jeden an, war in sich ein Ruf an jeden auf dieser Erde, darüber hinaus aber verkündete der „Menschensohn“ eine göttliche Gnadenbotschaft, die beispiellos neu war und jeden als einzelnen aufrief zur Entscheidung. Es kann nicht fraglich sein, daß hier die kierkegaardische Auffassung der christlichen Existenz als diejenige des einzelnen, der unter dem Anruf Gottes steht, ein Asylrecht hat. Insofern können wir auch de Rougemonts Ansicht über Christentum und Geschichte teilen. Daß freilich Kierkegaard einseitig sieht, wird sich gleich zeigen.

Mögen die griechische Weisheit und das römische Recht die Erkenntnis des Personhaften vorbereitet haben, die persongemäße Existenz und ihre gedankliche Erhellung entzündeten sich recht eigentlich erst dort, wo der personhafte Gott in Jesus Christus den Menschen anruft als je einzelnen, sich in Freiheit zu entscheiden für seine Nachfolge. In diesem Anruf kommt der Mensch zu sich selbst und weiß sich als das geschaffene, sündig gewordene und begnadete Ich vor dem göttlichen Du.

In der Nachfolge Christi erwacht das Bewußtsein für die Bedeutung der Zeit, für die Verantwortung, die man für sie hat, und dafür, wie der pilgernde Bürger der Gottesstadt auf dem Wege durch sie ständig gefährdet ist. Er muß wirken, solange es Tag ist, und sein Heil schaffen mit Gottes Hilfe, aber auch mit Furcht und Zittern. Und so trägt er die Last der Zeit, nicht nur für sich, sondern auch in Verantwortung für die Gemeinschaft. Er verantwortet ihre Geschichte.

Der Schwung dieser Geschichte entzündet sich in doppeltem Sinn am personhaften Gott: seinsmäßig oder durch die Teilnahme am göttlichen Leben, und erkenntnismäßig oder durch des Menschen denkendes Bemühen, die Tiefe und den Reichtum der neuen Seinswirklichkeit wenigstens schattenhaft zu verstehen.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die sich am Christentum entzündete Unruhe des Denkens. Das philosophische Arsenal der Griechen bot die Begriffe des Einzel-

wesens, der Wesenheit, der Hypostase usw., die Römer lieferten die Ausdrücke Substanz, Natur, Person u. a. Es war jedoch recht schwierig und anstrengend, damit irgendeine Seite der in und durch Christus offenbarten göttlichen Wirklichkeit einzufangen, den erregenden Eintritt des ewigen Logos in die Geschichte zu umschreiben und seine Mittlerstellung so zu bestimmen, daß das Mißverständnis des hellenischen „Demiurgen“ ausgeschlossen war.

Und ebenso schwer war es, die metaphysisch-religiöse Würde des Menschen im Licht der Frohen Botschaft neu zu umreißen. Er war nach der Schrift schon in der Schöpfungsordnung Gottes Ebenbild, in der neutestamentlichen Heilsordnung darüber hinaus das angenommene, adoptierte Gotteskind und als Glied am Leibe Christi hineingezogen in den Lebensstrom des dreifaltigen Gottes selbst.

Wer in Denzingers *Enchiridion Symbolorum et Definitionum* blättert, bekommt wenigstens einen oberflächlichen Eindruck von dem dogmatisch-theologischen Ringen um den geeigneten begrifflichen Ausdruck. Wer überdies zur Geschichte z. B. des Konzils von Nicäa greift, wird fast bestürzt sein über den dramatischen Verlauf dieser Versammlung.

Die Unruhe des Denkens, das die Offenbarung und Menschwerdung Gottes in die Welt brachte², läßt sich von Nicäa aus weiter verfolgen zu Augustin, zu Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin oder auch Joachim von Fiore. In säkularisierter Form geht der Antrieb weiter und ist z. B. bei Schelling und Hegel sehr stark zu spüren. Mit einem gewissen Recht könnte man sogar sagen, daß ein Wellenschlag davon noch Karl Marx und seine Schüler erreicht hat³. Allerdings, wie hat sich auf diesem Weg der „Verweltlichung“ das Gottes- und Menschenbild verändert! Der Mensch steht nicht mehr als das erlöste Ich einem transzendenten dreifaltigen Du gegenüber, sondern wird „aufgehoben“ in den Werdeprozeß eines sei es geistig, sei es materialistisch aufgefaßten Absoluten.

Gegen diesen Schwund des Personhaften protestiert mit Recht eine in kiergegaardischen Kategorien denkende Theologie und Geschichtsdeutung. Nur darf dieser Protest gegen das idealistische und materialistische „Allgemeine“ nicht dazu verführen, auch das logisch-ontologische Allgemeine abzulehnen.

Verschlungen mit diesem Drama des denkenden Geistes ist dasjenige der *res gestae*, der im Außenraum des Daseins geschehenen Geschichte⁴. Freilich ist es auch

² a.a.O. 119/20: „Die Doktrin von der Inkarnation, die von den griechischen Kirchenvätern aufs äußerste präzisiert und eifersüchtig auf der Spitze des Paradoxen erhalten worden ist, hat einen Typus des Denkens in Spannung – besser gesagt durch Spannung – geschaffen, der bis auf unsere Zeit das Kennzeichen und die Triebkraft des Geistes der abendländischen Forschung sein sollte und im Gegensatz zu dem Monismus der höchsten orientalischen Weisheiten stehen wird. Diese selbe Doktrin erkennt der manifestierten Welt der Materie und des Fleisches – d. h. den künftigen Objekten unserer Naturwissenschaften – eine Würde und eine Wirklichkeit zu, die der Orient ihnen aus Prinzip verweigert. Schließlich haben wir gesehen, daß der Glaube der Magie, den Mythen, den Naturreligionen, die in der antiken Gesellschaft die Stelle der Wissenschaft einnahmen, ein Ende setzt.“

³ a.a.O. 122.

⁴ Als typischen Vertreter des „abendländischen Traumes“ in der Weltbeherrschung stellt de Rougemont Christoph Kolumbus dar: „Die religiösen und zivilisatorischen Faktoren, deren Verbindung das Abendland ausmachten: also Griechenland, Juda, Rom und der christliche Glaube, hier sehen wir sie in einem einzigen Manne am Werk, in diesem Odysseus mit dem christlichen Herzen, der jüdischen Herkunft, dem Gründer eines Weltreiches. Und sein wahrer Name

hier wieder so, daß sich formale seelische Haltungen vom ursprünglichen religiösen Gehalt loslösen und Antriebe weitergeben, deren christlichen Ursprung man nicht mehr erkennen kann. In diesem Sinn ist D. de Rougemonts Wort zu verstehen: Von Nizäa zur Atombombe⁵.

Wenn wir nun den Schauplatz suchen, auf dem die erstlinig durch christliche Impulse vorwärtsgetriebene Geschichte abrollte, so finden wir, daß er sich bis vor kurzem vorzugsweise mit dem „Abendland“ deckte, wobei allerdings Abendland in dem erweiterten Sinn zu verstehen ist, den ihm de Rougemont gegeben hat: es reicht etwa von Syrien bis San Franzisko und von Karthago bis Island, umfaßt also den ganzen römisch-hellenistischen Mittelmeerraum samt Europa mit allen seinen Tochtersiedlungen.

Der Antrieb, den der Abendländer empfing, wurde schöpferisch verarbeitet und führte zu einer Verwandlung der alten Mittelmeerkultur und später zu einer Neuschöpfung: dem was wir heute die westliche Kultur nennen.

Wenn es im Werdegang unserer westlichen Welt schon immer so war, daß der zur Freiheit erwachte Mensch neben der Freiheit der Kinder Gottes in Christus Jesus, die eine Freiheit des Gehorsams ist, jene andere Freiheit, die nämlich der luziferischen Möglichkeiten, beanspruchte – so in erhöhtem Maß in der neueren Zeit. Diese Zeit löste sich in ihren bedeutsamsten Vertretern immer mehr aus dem bewußten Gehorsam zur christlichen Botschaft heraus. Sie wollte die alten metaphysisch-religiösen Grundmauern unserer Geschichte nicht mehr anerkennen. Und doch vermochte sie das alte Erbe nicht einfach abzustreifen, sondern blieb ihm psychologisch-moralisch, in ihren Denkformen und emotionalen Antrieben, in ihren Bräuchen und weitgehend auch noch ihren Wertnormen und Leitbildern verhaftet. Das heißt, die christlichen Impulse lebten in abgewandelter, „verweltlichter“ Gestalt weiter. Sie blieben wirksam, als die oft sehr betont diesseitige Zivilisation der Gegenwart geschaffen wurde. Insofern kann man behaupten, die technische Wunderwelt des 20. Jahrhunderts, das sich rühmt, religiös neutral zu sein, stehe am Ende einer Entwicklung, die mit dem Wunder der Menschwerdung Gottes begonnen hat.

Wie umstürzend das Christentum gewirkt hat, zeigt sich, wenn wir das „Abend-

ist Christobal Colon. Sein wahrer Name nach dem Standesregister, wenn schon nicht von Genua, wo er geboren ist, sondern aus Kastilien, das aus ihm den Vize-König Indiens, den Groß-Admiral des Ozeanischen Meeres machen wird. Und vor allem sein wahrer Name gemäß seiner Berufung. Denn so wie es sein erster Biograph, der Bischof Bartolomé de Las Casas beschrieb: „Dieser berühmte Mann wollte sich Colon nennen, bewegt von dem göttlichen Willen, der ihn erwähnt hatte, um das zu verwirklichen, was sein Name und sein Vorname bedeuten. Die Vorsehung will, daß die Personen, die sie bestimmt, zu dienen, solche Namen und Vornamen erhalten, die im Einklang mit der Aufgabe stehen, die ihnen zuerteilt ist . . . Als Vornamen erhielt er also Christobal, d. h. Christum ferens, was besagen will »Träger Christi«. In der Tat war er der erste, der die Tore des Ozeans aufstieß, um unseren Erlöser Jesum zu diesen Ländern und fernen Königreichen, die bis dahin unbekannt waren, zu geleiten. Sein Name war Colon, d. h. Wiederbevölkerer, ein Name, der dem zukommt, dem wir es verdanken, daß so viele Seelen durch das Predigen des Evangeliums die glorreiche Stadt des Himmels bevölkern. Es steht ihm auch zu, weil er der erste war, der Leute aus Spanien kommen ließ (wenn auch nicht diejenigen, die man hätte kommen lassen müssen), um Kolonien oder neue Bevölkerungen zu gründen, die, indem sie sich neben den alten Einwohnern niederlassen, eine neue, glückliche und christliche Republik gründen.“ (110/111.)

⁵ a.a.O. 119.

land“ und seine Religion mit dem Morgenland und seiner Religion vergleichen. D. de Rougemont wählt Indien als typisch für Asien, weil es sozusagen der Mutterboden der bedeutendsten östlichen Religionen ist.

Im abendländischen Credo steigt der Sohn Gottes herab, übernimmt die menschliche Wirklichkeit und ihre Geschichte, wird „leiblicher Körper, wird Fleisch des armen Kindes“, spricht die Sprache des einfachen Mannes, steigt in seinem Leiden und Sterben tiefer in unser kreatürliches Schicksal herab als irgendeiner von uns. Er ruft uns zum Glauben, zum Lieben und Verzeihen und zur Tat. Im Christentum hört der Heide, daß es Gott war, der die Welt geschaffen, und daß sie gut war. Und wiederum übernimmt Gott in Jesus Christus eine verlorene Welt, übernimmt die Materie und bestätigt damit erneut den Wert der sichtbaren Schöpfung. Und er ruft jeden einzelnen Menschen auf, in seine tätige Nachfolge einzutreten. Sowohl der Schöpfungsauftrag als auch der Missionsauftrag stellen den Menschen zur freien Entscheidung vor Gottes Angesicht und geben seinem Dasein Antriebe, die es nie zuvor besaß.

Der morgenländische Mensch dagegen ist in seiner Frömmigkeit immer bereit, „die Welt und den Körper und das Leiden abzulehnen, um sich zum transzendentalen Nichts zu erheben“⁶. Der Orientale kehrt der Welt den Rücken und wandelt in die Sonne hinein, ins jenseitige Licht, in dem er sich zu verlieren wünscht; der Abendländer „entschließt sich, indem er der Sonne den Rücken kehrt (an die er glaubt, ohne sie zu sehen) –, Gott den Schöpfer nachzuahmen ... Es ist der Weg des tätigen Gehorsams im Schatten des Glaubens.“⁷

Hier wird die letzte Ursache des verschiedenen Werdegangs offenbar, den Morgenland und Abendland genommen haben. Aber der Weg der Tat in freier Entscheidung und Verantwortung in der Geschichte war eben nur im Schatten des Glaubens auf die Dauer möglich. Nur im Angesicht Gottes behält der Mensch den Mut zur Freiheit, und nur im Wissen um die Vorsehung erschreckt er nicht vor dem Unberechenbaren und Unvorhersehbaren der Zukunft, in die hinein er handeln muß, ohne sie zu durchdringen.

Person als Ordo im Ursprung der Geschichte

Daß die Eigenart des Persönlichen nicht nur aus Freiheit bestehen kann, hat sich aus dem Obigen bereits ergeben. Damit Freiheit sinnerfüllt werde, braucht sie als Gegenpol den Orde. Denis de Rougemont hat in seinem Buch die Ideen, Glaubensgehalte und Kräfte, die das abendländische Abenteuer auslösten, gut gesehen und in einer schier unerschöpflichen Vielheit von Bildern und fesselnden Gedankenspielen ausgedrückt. Zu kurz kommt bei ihm jedoch der Faktor Mensch, wenn er die Ursprünge unserer besonderen geschichtlichen Eigenart erklärt. Nicht nur An-

⁶ a.a.O. 20.

⁷ a.a.O. 21.

tike und Christentum, sondern eben auch die dieses Erbe übernehmenden Menschen wären zu berücksichtigen gewesen. Denn sie haben eine neue Kultur geschaffen, d. h. eine, die nicht bloß eine Addition ererbter Ideen ist.

Noch schwerer wiegt aber, daß der Ordnungsgedanke als der andere Pol im Spannungsfeld der Geschichte ungenügend berücksichtigt wird. Aus totaler Freiheit könnte keine Geschichte entstehen, wenigstens keine, über die wir reden könnten. Sie wäre ein wirrer Knäuel willkürlicher Akte. Geschichte setzt als Gegenpol der Freiheit einen Ordo voraus, auf den diese bezogen ist. Das weiß de Rougemont und bejaht es auch im Prinzip. In bezug auf Art und Umfang dieses Ordo muß er jedoch ergänzt werden. Die Polarität des Geschichtlichen erschöpft sich nicht darin, daß der kierkegaardische Einzelmensch durch den Anruf des sich offenbarenden Gottes getroffen wird. Und das Spannungsfeld zwischen Freiheit und Ordo wird nicht einfach durch das kierkegaardische Paradoxon beherrscht. Nach dem an Kierkegaard orientierten Begriff des Paradoxen ist die christliche Lehre nicht nur das, was dem flachen Alltagsdenken anstößig ist, oder das, was unser natürliches Begreifen übersteigt, sondern das wirklich Widerspruchsvolle, etwas, das der Vernunft widerspricht und in sich selber logisch unvereinbar ist⁸.

Die Widersprüche der christlichen Heilsbotschaft entfalten und übertragen sich dann hinein ins menschliche Leben insgesamt: von der Theologie in die Philosophie, vom Credo in die Kultur, z. B. Immanenz und Transzendenz, Glaube und natürliche Religion, Freiheit und Autorität, Einzelmensch und Gesellschaft. Freilich bestimmt Rougemont diese Gegensätze dann wieder als polar⁹. Damit dürfte das rechte Begriffswort gefunden sein; nur eben daß damit zugleich gesagt ist, es handle sich um keine wirklichen Antinomien; denn zwischen kontradiktorischen Gegensätzen gibt es keine polare Spannung.

Vom kierkegaardischen Paradoxon aus verbaut sich Rougemont den Weg zum Verständnis der großen Ordophilosophie der Vorzeit. Es entgeht ihm, daß sich Jerusalem, Athen und Rom zu einer wirklichen Synthese des Geistes verbunden haben und daß es das Mittelalter war, in dem der Entwurf dieser Synthese, die die griechischen und lateinischen Kirchenväter begonnen hatten, seine Systematik erhielt. Für Rougemont ist das Mittelalter in vieler Hinsicht einfach „die orientalische Periode des Abendlandes“¹⁰. Die vom Evangelium ausgehende revolutionäre Bewegung gefriert ein, wenn sie auch nicht ganz unwirksam wird. Es fällt zurück in die zyklische Geschichtsschau der heidnischen Antike und widerstrebt dem „Risiko der Zeit“. Dieser Vorwurf darf nicht leicht genommen werden.

Vom Personbegriff de Rougemonts aus gesehen, scheint dieser Vorwurf berechtigt zu sein. Er sagt: „Die Person ist niemals hier oder dort, sondern in einer Tat, einer Spannung, einem Schwung, – seltener im Prinzip eines glücklichen

⁸ a.a.O. 120. Vgl. dazu Hans-Rudolf MÜLLER-SCHWEFE: *Existenzphilosophie. Das Verständnis von Existenz und Philosophie im christlichen Glauben*. Zürich 1961, 209 ff.

⁹ a.a.O. 121.

¹⁰ a.a.O. 15; vgl. 51; 61; 89; 95; 100.

Gleichgewichtes, von dem ein Werk von Bach eine Vorstellung geben kann ...“¹¹ Wenn wir dieser Auffassung die Definition gegenüberstellen, die den mittelalterlichen Personbegriff sehr eindeutig ausdrückt, so scheint das „Einfrieren“ nicht erst in der Geschichte, sondern schon in der metaphysischen Anthropologie zu beginnen. Einer dynamischen steht da die „statische“ der Scholastik gegenüber: Person ist ein mit geistiger Natur ausgezeichnetes Einzelwesen. Diese Bestimmung gilt für Person schlechthin. Auf den Menschen angewandt, bedeutet sie, daß das Individuum hineingebunden ist in eine Artnatur und in die Wesensgesetze einer metaphysischen Spezies. Dankt hier nicht das Selbstsein in Freiheit – wenigstens zu einem großen Teil – zugunsten des Vorbestimmten ab und meidet so das Risiko der freien Tat in der Geschichte?

Wie Kierkegaard, so sieht auch Rougemont, daß die Freiheit des christlichen Selbstseins keine Willkür, sondern an einen vorgegebenen Ordo gebunden ist. Er sieht wie jener die Person als *analogia trinitatis* und als wesentlich verbunden mit dem menschengewordenen Wort und der von ihm gestifteten Heilsgemeinschaft.

Diesen selben Ordo bejahen die Denker des Mittelalters, wie Thomas von Aquin und Albert der Große. Aber sie erkennen, daß diese übernatürliche Ordnung eine andere umgreift, zu der bereits die griechischen Weltweisen den Schlüssel gefunden hatten: die Ordnung, die dem Menschen als solchem schlechthin entspricht, nicht erst seinem Gnadenstand.

Damit der einzelne hörend zum Glauben an Christus komme, muß schon vorausgehend ein seinshafter und werthafter natürlicher Bezug zum Göttlichen in ihm sein, sonst vermöchte er sein Wort nicht zu vernehmen. Und dieser Bezug ist ausgedrückt darin, daß schon der Mensch als solcher (als Natur im Gegensatz zur Übernatur) ein Ebenbild Gottes ist.

Die anscheinend statische Formel der Person ist soweit entfernt, den Antrieb zur Tat auszuschließen, daß sie ihn geradezu enthält. Wir haben da das Einzelwesen, das begabt ist mit Geistesnatur. Diese Bestimmung bedeutet in der konkreten Existenz des Menschen, daß er werden muß, was nur anlagenhaft in ihm grundgelegt ist. Zwar trifft schon auf den Neugeborenen die Definition Person zu, aber sie ist unentfaltet und verweist ihn darauf, sich auf den Weg zu machen und das, was die Artnatur an Seinsvollkommenheit besagt, in seinem Einmaligsein zu verwirklichen. Die Person ist also schon als natürliche in eine bestimmte Seinsordnung ein- und einem bestimmten Wertkosmos zugeordnet. Ja, der Mensch begründet als Abbild des Schöpfergottes eine ganz bestimmte, ihm zugeordnete Werthierarchie ontologisch. Und weil seine Personhaftigkeit leibgebunden ist, so ist die Verwirklichung dieser ihm zugeordneten Wertwelt nur als Geschichte in Raum und Zeit möglich. Und so, wie er in seinem Sein an eine Artnatur gebunden ist, so ist er auch in seiner Entfaltung an eine Personengemeinschaft gebunden. Er ist in seiner Exi-

¹¹ a.a.O. 61/62.

stenz immer schon in Gemeinschaft; in der Gemeinschaft seiner Vorfahren, die ihm seine menschlich-kulturelle Umwelt geschaffen und hinterlassen haben, in der Gemeinschaft seiner Mit-Menschen, die sie ihm nahebringen und ihm helfen, im vorgegebenen Wirkraum er selbst zu werden. Und er selbst kann das nur, indem er in die Gemeinschaft hineinwirkt und seinen Beitrag leistet für die Gegenwart und das Haus kommender Geschlechter. Das heißt, er ist je nach dem Maß seiner Fähigkeiten so oder so in die Geschichte verstrickt, der Geschichte seiner Sippe, seines Stammes, seines Volkes oder gar in sichtbarer Weise in diejenige der ganzen Menschheit. So ist es bei den ganz Großen.

Nun kann man gegen das Mittelalter einwenden, daß es in seiner Lehre von Gott, dem Menschen und dem Sein gewiß die Ansätze des Geschichtlichen enthalte, daß dieses jedoch nicht als solches reflex das Bewußtsein der Menschen beherrscht habe. Oder, daß das Spannungsfeld der Geschichte zwischen Freiheit und Ordnungsgefüge wohl ontologisch und soziologisch vorgezeichnet, aber nicht zu einer lebendigen geistigen Haltung geworden sei. Es ist wahr, daß das Mittelalter im ganzen gesehen den Ordo stärker betont als die Freiheit, die geistige Artnatur stärker als das, was die Einmaligkeit der Person ausmacht, aber das besagt noch lange nicht, daß es wie die östlichen Mystiker die Flucht aus der Geschichte ins Absolute ergriffen habe.

Es ist nicht recht einzusehen, warum die revolutionäre Kraft des Christlichen zwar in der Spätantike gelebt, aber dann für Jahrhunderte, wenn nicht ganz versiegt, so doch wie gelähmt gewesen sein sollte. Wir wollen zugeben, daß das Mittelalter nicht den ganzen Reichtum der griechischen Vätertheologie überkommen hat, ebensowenig wie den der klassischen Weltweisheit Hellas'. Und obendrein ist ihm vieles vom antiken Erbe auf Umwegen zugeflossen. Trotzdem ist es erstaunlich, was es an Geistesarbeit geleistet hat: eine Synthese von Glauben und Wissen, die in der gleichen Monumentalität seitdem nicht mehr gelungen ist. Dem heutigen Menschen ist es rätselhaft, daß sie überhaupt gelingen konnte. Und mancher heutige Christ steht vor dem hierarchischen Stufenbau einer altehrwürdigen Seins- und Wertlehre und fürchtet nur, in dieser Systematik könnte vergessen werden, daß die Person unmittelbar zu Gott steht und von ihm zum Handeln in die Zeit verwiesen ist. Aber er vergißt, daß die mittelalterlichen Gottesgelehrten und Philosophen nicht leicht der Gefahr einer apersonalen Systematik erliegen konnten, weil für sie stets ein mächtiges Korrektiv bereitstand: die Offenbarung.

Sie lehrt den Wert der Einzelpersönlichkeit und führt zum Nachdenken darüber, nicht nur durch die *analogia trinitatis*, nicht nur durch das die Theologie und Personmetaphysik anregende Geheimnis des Wortes, das Mensch geworden ist, sondern durch die ganze Erlösungsbotschaft, die zunächst einmal den einzelnen herausruft. Gott spricht in Jesus Christus zu mir und dir. Aus dem evangelischen Heilsruf ergab sich indessen keineswegs nur der Sauerteig der personalen Revolution, sondern ebenso sehr der Ordnungsgedanke. Und dieser biblische Ordnungs-

gedanke konnte gar nicht übernommen werden ohne den Entwurf der Heilsgeschichte, mit dem er verknüpft ist. Heilsgeschichtlich gesehen konnte also das Mittelalter gar nicht anders, als auch das Werden, die Entfaltung, die Bewegung zu berücksichtigen¹².

Dem himmlischen Stufenbau entsprechend wird eine hierarchische Ordnung auf Erden gestiftet, eine ständische Gesellschaft, an deren Spitze Papst und Kaiser stehen. „... eine Ordnung gibt es aber auch im Nacheinander der Geschichte. Sie liegt in der Idee der Weltperioden, wie sie – ausgehend von den Gedanken des Alten Testaments, siehe die Prophetie Daniels 7–12 – vor allem Augustinus in seiner ‚Civitas Dei‘ entfaltet hat (XV–XX). Das Mittelalter nimmt seine Theorien auf und entwickelt sie weiter.“¹³

Und ebenso wie es in der christlichen Offenbarung die Spannung zwischen dem Personalen „der Revolution“ und dem Ordnungsgedanken gibt, so auch in der Philosophie. Der Einbau des Einzelwesens in das ontologische Gefüge der Art-natur und schließlich des Seins im allgemeinen bedeutet für sich allein noch keine Rückkehr zum zyklischen Weltbild. Zugegeben, daß das Mittelalter in der personalen Spannungseinheit von Freiheit und Ordo den zweiten Pol stärker betont als den ersten – für unser heutiges Empfinden überbetont –, so bleibt doch bestehen, daß in seinen geistigen Grundlagen kein Faktor grundsätzlich ausgelassen wurde, wie es etwa der Historismus der Gegenwart macht oder der Marxismus oder auch einige Vertreter des sogenannten Existentialismus. Das Menschen- und Weltbild des Mittelalters muß ergänzt und entfaltet werden, aber es übersieht nicht einfach das schöpferische Selbstsein des einzelnen und seine Aufgabe in dieser Welt wie der Orient.

Das Mittelalter steht ja eigentlich nur in der „Mitte“, wenn man die griechisch-römische Antike als Anfang zählt. Diese Zählung ist jedoch insofern fragwürdig, als wir doch der abendländischen den Rang einer neuen Kultur zugestehen müssen, soviel sie auch bei der Antike, der heidnischen und christlichen, in die Schule gegangen ist. Ist sie aber eine eigene Kultur, so ist das Mittelalter nicht die Mitte, sondern Beginn, Jugendzeit. Daraus ergibt sich manches für sein Verhältnis zur Geschichte als einer reflexen Rückwende zur Vergangenheit. Junge Völker hören gern auf Heldensagen und seherische Visionen der Vorzeit. Aber das ist nicht das, was wir Heutige eine historische Rückbesinnung nennen. Eine solche setzt bereits eine gewisse philosophisch-theoretische Denkweise voraus. Ob es für die Weltweisheit allgemein gilt, daß die Eulen der Minerva erst in der Abenddämmerung ihren Flug beginnen, mag dahingestellt bleiben – für eine sich reflex zurückwendende Geschichtsdeutung gilt es ganz gewiß. Junge Völker machen eher Geschichte, als

¹² Einen sehr lehrreichen Beitrag über den Unterschied von biblischer Heilstheologie und zyklischer Geschichtstheorie bietet Gerhard SCHNEIDER: *Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel*. (95 S.) Düsseldorf 1961, Patmos, DM 6,50.

¹³ Romano GUARDINI: *Das Ende der Neuzeit*. Basel 1950, 30.

daß sie darüber nachdenken. Geschichte machen ist nun aber mindestens eine ebenso wesentliche Ausdrucksform menschlicher Geschichtlichkeit als das reflexe Nachdenken darüber und das Sammeln geschichtlicher Fakten. Wo es sich um wahrhaft menschliches Geschehen handelt, muß freilich immer das Personale hindurchleuchten. Die Wirbelstürme der Hunnen- und Mongoleneinfälle sind deswegen nur in einem geminderten Sinn Geschichte. Sie ähneln eher Bergstürzen oder den Einbrüchen der Meereswogen.

Nun muß hier noch einem Mißverständnis vorgebeugt werden, als ob im polaren Spannungsfeld des Personhaften dem einen Pol, der Freiheit, ein höherer Rang zukomme als dem anderen, dem Ordo. Das Mißverständnis ist naheliegend: wenn im äußerlich gleichmäßigen Gang der Dinge in ruhigen Zeiten plötzlich die Fackel des Umsturzes blutrot den Alltag überflammt, dann ist sie meist in der Hand eines unbändigen Anführers, der es versteht, die Massen hinzureißen. Ein Mann tritt auf den Plan, der auf einmal als die große Persönlichkeit gilt und dessen Schlachtruf die Freiheit ist, die Freiheit von irgend etwas. Übertragen auf den die Welt verändernden Schwung des jungen Christentums ist der Eindruck ähnlich: Da sind die Zeugen, die vor dem Hohen Rat, den Landpflegern und Statthaltern, den Königen und Fürsten ihre Stimme erheben. Sie erscheinen diesen als Umstürzler einer alten heiligen Ordnung. Und in gewissem Sinn, wenn auch nicht im unmittelbar politischen und sozialen, waren sie das auch. Und so scheint zunächst auch hier das Befreiungsmoment vorzuwiegen.

Es scheint nur! Wenn schon jede Revolution, sofern sie sinnvoll sein soll, neben die Freiheit ein neues Ordnungsideal auf ihre Fahne schreiben muß, so ist das von vornherein bei einer religiös-sittlichen zu erwarten. Die welterneuende Kraft des Christentums liegt eben in beiden: im Aufruf des einzelnen, heraus aus „der Welt“ zur Freiheit der Kinder Gottes und in der Einfügung in eine Seins- und Lebensordnung, die den Menschen zur Kindschaft Gottes erhebt. Wenn gesagt wird, die personhafte Existenz des Menschen sei erst so recht mit dem Christentum entsprungen, so muß die christliche Botschaft eben in dieser ihrer Polarität genommen werden.

So ist das Ordodenken des Mittelalters grundsätzlich noch lange nicht apersonal, noch lange keine „Abwehrreaktion gegen das Ferment der Revolution“, nämlich der christlichen¹⁴.

Dieses Ordnungsdenken stellt nämlich selbst eine ungeheure Revolution dar, wenn wir die im Mittelalter geltenden Werte und Daseinsnormen mit denjenigen vergleichen, die etwa bei den heidnischen Kelten- oder Germanenstämmen das Leben beherrscht hatten.

Vergleichen wir die mittelalterliche Welt mit der antiken, so finden wir ein Gemeinsames und ein Trennendes. Das Gemeinsame: „Beide sehen und . . . empfinden

¹⁴ ROUGEMONT a.a.O. 95.

die Welt als begrenztes Gebilde, als geformte Gestalt – bildlich gesprochen als Kugel.“¹⁵ Das Trennende: Der mittelalterliche Mensch glaubt an die biblische Offenbarung. Glauben heißt sich einem die Welt übersteigenden Gotte öffnen, ihm vertrauen und gehorchen: „seinen die endliche Personalität begründenden Anruf entgegennehmen und das eigene Leben auf ihn beziehen. Dadurch entsteht eine neue ... Grundlage des Daseins. ... Eine neue Freiheit öffnet sich. Ein neuer Abstand von der Welt erlaubt einen Blick auf sie und eine Stellungnahme zu ihr, welche von Begabung und Kulturstand unabhängig sind und dem antiken Menschen versagt waren“ ..., weil sie weder vom Mythos noch von der Philosophie her zu gewinnen sind. „Damit wird aber auch eine Durchgestaltung des Daseins möglich, an die vorher nicht gedacht werden konnte.“¹⁶

Um das mittelalterliche Geschehen zu verstehen, ist es nötig, neben Antike und Christentum auch die Eigenart seiner Menschen zu berücksichtigen, das vom Einstrom germanischen Wesens stark mitbestimmt wird. Was in unserem Zusammenhang davon wichtig ist, nennt Guardini „besonders die innere Dynamik“, den Trieb ins Unbegrenzte. „Dieser Trieb kommt auch innerhalb des christlichen Glaubens zur Geltung und es vollzieht sich die gewaltige mittelalterliche Bewegung über die Welt hinaus.“¹⁷ Diese Seite der Weltübersteigung anerkennt Denis de Rougemont, kennt anscheinend aber ihr Gegenstück nicht: Diese Bewegung steigt in mächtigem Schwung über die Welt hinaus, zu Gott empor, „um sich von ihm her zur Welt zurückzuwenden und sie zu formen“¹⁸. Durchgestaltung des Daseins, Formung der Welt gehören aber in die Kategorie der Geschichte und damit der Zeit – also kein „Eingefrieren“ –; und da dieses Schaffen auf den die endliche Personalität begründenden Ruf Gottes zurückgeht, auch keine Rückkehr zum Herdentum, sondern individuelle Vernunft im Rahmen einer „sakralen“ Personengemeinschaft. Auch die mittelalterliche Seinslehre, Wertlehre und philosophische Menschenkunde muß auf dem Hintergrund der heilsgeschichtlichen Dynamik des Christentums gesehen werden.

Person als einmalige Einheit von Freiheit und Ordo

Wenn wir vorstehend den Ordogedanken des Mittelalters in Schutz genommen haben, waren wir uns durchaus bewußt, daß wir heute die Akzente anders setzen und vom Wesen der Persönlichkeit eine Seite ins Licht rücken müssen, die damals eher im Schatten lag. Wir haben dem Mittelalter darin zugestimmt, daß Person nicht einfach Freiheit als allseitige Unbestimmtheit des Seins und Willkür des Handelns ist. Sie hat ein bestimmtes Sosein, unterliegt bestimmten Wesensgesetzen und ist in jenem Spielraum, den die Natur ihr zubilligen muß, durch ethisches Sol-

¹⁵ GUARDINI a.a.O. 13.

¹⁶ a.a.O. 21.

¹⁷ ebd.

¹⁸ a.a.O. 22.

len auf einen Wertkosmos ausgerichtet. Dieses Seins- und werthafte Ordnungsgefüge, das dem existierenden Menschen vorgegeben ist, ist weiterhin nicht bloß eine „natürliche“, sondern auch eine „übernatürliche“ Wirklichkeit und wird erkannt durch Vernunft und Offenbarung. Damit ist über die Würde der Person jedoch noch nicht alles gesagt. Wenn der Begriff der Person bestimmt wird als Einzelwesen der geistigen Ordnung, so wird damit mehr gesagt als nur, daß sie ein numerischer Sonderfall der geistigen Artnatur sei. Wenn schon die untergeistigen Lebewesen nicht einfach nur eine zahlenmäßige Auffächerung ihrer Spezies sind, so gilt das noch viel mehr für die geistige Individualität. Ein dünner Abglanz der *analogia trinitatis* umleuchtet schon die „natürlichen“ Personen: das Geheimnis ihres Bezuges zur gemeinsamen Natur. Und wie die leibgebundene Person seinsmäßig nicht nur ein numerischer Sonderfall der geistigen Artnatur ist, so läßt sich auch die Norm ihrer Selbstverwirklichung nicht schematisch von dem der menschlichen Artnatur zugeordneten, also spezifischen Wertkosmos ableiten, auch nicht, wenn man dabei die bloß äußere Situation in Raum und Zeit berücksichtigt.

Ganz gewiß entbindet ihre Einmaligkeit die Person nicht vom unbedingten Sollenscharakter jener sittlichen Gebote, die in der allgemeinen Menschenvernunft begründet und mit dem Wesen des Menschlichen unabdingbar gegeben sind. Aber diese Einmaligkeit weist doch einen Schritt weiter. Wenn schon die Stufenordnung der personalen Werte als ganze letztlich im Wesen Gottes verankert werden muß und ihren vollen Gesetzescharakter vom Willen Gottes empfängt, so ist der Beruf dieser bestimmten Person als dieses einmaligen Abbildes Gottes in erhöhtem Maß auf den Ruf eines göttlichen Du angewiesen. Hier ist der Punkt, wo das Gewissen des einzelnen im Rahmen des allgemeinen Gesetzes und der Forderung der besonderen Umstände den Weg seiner ureigenen Aufgabe suchen muß. Das ist oft schwer. Und deswegen sind bei der Berufs-Wahl meist Berater und Helfer nötig.

Vielleicht darf man sagen, daß wir in diesem Punkt feinfühlicher geworden sind, als das Mittelalter gewesen ist. Eben deswegen weist unser Verhältnis zur Geschichte auch feinere Schattierungen auf. Sie ist uns in höherem Grade als früher Selbstoffenbarung der Persönlichkeit.

Denn auf die Geschichte angewandt, bedeutet diese Einmaligkeit der Person das Fesselndste und Reizvollste in den Erscheinungen. Sie, die im begrifflichen Denken schwierig zu fassen und durch Allgemeinbegriffe mühsam eingekreist werden muß, drückt sich in ihrer konkreten Existenz aus durch Reden und Handeln. Die Einmaligkeit der sich „äußernden“ Person kommt auch dort zum Ausdruck, wo ihr Wirken und Sprechen gemeinschaftsbezogen ist, d. h. in der Geschichte. Die *res gestae* spiegeln in den lebendigen Farben des konkreten Daseins die breite Skala der menschlichen Möglichkeiten – nach oben und nach unten. Beispielhaft verdichtet erscheinen sie in den großen Gestalten des Menschheitsdramas. Wir sind alle wie Betrachter des großen Welttheaters, insofern wir durch die Fenster der geschriebenen Historie oder anderer Zeugnisse zurückschauen in die Vergangenheit.

Wir schauen nicht nur zu, sondern besteigen die Bühne und spielen mit, wo es sich um den Durchgangspunkt vom Vergangenen ins Künftige handelt: um die Gegenwart, die für die Zukunft entscheidet und für kommende Geschlechter vorentscheidet.

Diese Entscheidungen bedeuten Wagnis, weil im Rahmen des theoretisch Möglichen und sittlich Erlaubten die Freiheit einen weiten Spielraum genießt, innerhalb dessen sie nur an Regeln der Klugheit und des politischen Taktes gebunden ist, ohne jedoch alle Faktoren, die eine Entwicklung mitbestimmen, immer übersehen zu können. Diese Entscheidungen bedeuten Verantwortung, sittliche Verantwortung vor den ewigen und zeitlichen Gesetzen, historische Verantwortung vor dem Forum künftiger Geschlechter. Die Verantwortung soll verhüten, daß das Wagnis aus bloßen emotionalen Trieben unternommen wird; das Wagnis ist nötig, weil in der Geschichte, insofern sie der Turnierplatz ungezählter individueller Freiheiten und naturhafter Kräfte ist, der Endeffekt des Zusammenspiels für Menschen niemals mathematisch zu errechnen ist.

Die sittliche Verantwortung wird nur dort sicher gewährleistet, wo sich die endliche Menschperson in ihrer Freiheit unter dem Anruf des personhaften göttlichen Du weiß. Und das Wagnis wird als persönliche Entscheidung nur dann auf die Dauer keine Angst erzeugen, wenn es aufblicken kann zu den Sternen Gottes und seiner Vorsehung.

ZEITBERICHT

Protestantismus in Lateinamerika – Zur religiösen Lage in der Ukraine

Protestantismus in Lateinamerika

Dem kürzlich erschienenen Buch von Prudencio Damboriena SJ *El Protestantismo en America Latina* (2 Bände, zus. 426 Seiten, Freiburg [Schweiz] und Bogotá [Colombia] Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES) entnehmen wir einige eindrucksvolle Zahlen, die fast durchweg auf protestantische Statistiken zurückgehen. P. Damboriena ist Spanier, kennt aber Lateinamerika aus eigener Anschauung durch und durch. Er ist gegenwärtig Dekan der missionswissenschaftlichen Fakultät an der Gregorianischen Universität in Rom.

Unter „Protestanten“ sind hier alle Denominationen verstanden, die in Lateinamerika Fuß gefaßt haben, also außer Episkopalisten, Lutheranern, Presbyterianern, Methodisten, Baptisten, auch Adventisten, Zeugen Jehovahs und viele andere.

Im Jahr 1916 gab es in ganz Lateinamerika 170 527 Protestanten, auf 2635 Kultzentren verteilt. Bis 1961 war die Zahl der Gläubigen auf 7 710 412 angewachsen, die der Kultzentren auf 42 420. An der Spitze steht jetzt Brasilien mit 4 071 643 Gläubigen. Dann folgt Mexico mit 897 227.