



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2/2016

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2 / 2016
July – December

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:

5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:

Dávid DIÓSI, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

János VIK, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA

László HOLLÓ, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Liviu JITIANU, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Mihály KRÁNTZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Mózes NÓDA, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany

Korinna ZAMFIR, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

Reimund BIERINGER, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary

Eberhard BONS, Université de Strasbourg, France

Harald BUCHINGER, Universität Regensburg, Germany

Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany

Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA

Massimo FAGGIOLI, Villanova University, USA

György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany

James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA

Tobias NICKLAS, Universität Regensburg, Germany

Szabolcs ORBÁN, Babeș-Bolyai University, Romania

Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Ágnes CZIRMAY

YEAR
MONTH
ISSUE

(LXI) 2016
December
2

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2

STUDIA UBB EDITORIAL OFFICE: B. P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Phone +40 264 405352

CONTENTS

Krisztián VINCZE: Simone Weil's Road to God through Beauty	5
Judit ORSZAGH: Max Scheler on Love in Relation to Our Knowledge of God	18
Paul M. ZULEHNER: Mystik und Politik. Christliche Kirchen sind heute mehr denn je gefordert, „politisch“ zu sein	43
Klára A. CSISZÁR: <i>Mission</i> – gute Chancen für einen Krisenbegriff	58
Otto ZSOK: Wenn uns Altlasten hindern unsere Gegenwart zu gestalten Kriegserbe in der Seele. Die Generation von 1930 bis 1970. Was Kindern und Enkeln der Kriegsgeneration hilft	75
János VIK: Evolution, Freiheit und der Gott der Evolution – eine Annäherung zur Thematik im transzendentalphilosophischen und evolutionstheologischen Kontext	99

SIMONE WEIL'S ROAD TO GOD THROUGH BEAUTY

KRISZTIÁN VINCZE¹

Abstract: The Christian art played a crucial role in Simone Weil's conversion. Her refined sense of beauty was often in raptures guiding her closer to God as a result. Weil discovered beauty primarily in nature and subsequently in works of art. She also came to appreciate it in other people, church services and the virtues taught by Jesus Christ. She would transfer all these experiences and revelations into spiritual and ethical dimensions along the lines of Kantian and Platonic philosophy and aesthetics.

Keywords: contemplation of beauty, sense of aesthetics, deus absconditus, ethic, contemplation or possession, decreation

1. "The Word of Beauty Addresses All Hearts"²

Simone Weil is a highly exciting and, at the same time, controversial character of the 20th century, whose philosophy is definitely permeated by Christian impulses. Her philosophy attracted the attention of many. She is controversial, because she defies any attempt at categorization. She was born into a Jewish family, but gave up her connections with Judaism. She was a Marxist, but did not believe in revolution. She often appeared to be agnostic, but her most important desire was to reach truth and knowledge. She was a philosopher who did not create a system. Weil considered herself as a Christian, but she had balked at baptism for a very long time. One of her outstanding and lasting merits is that she was a fully trustworthy person, who always adhered to her principles and beliefs, so "we are

¹ Dr. Krisztián Vincze, Pázmány Péter Catholic University, Faculty of Theology, Chair for Christian Philosophy, 1053 Budapest, Veres Pálné u. 24., vincze.krisztian@htk.ppke.hu.

² WEIL, S., *Vorchristliche Schau* 1941/42, quoted by BETZ, O., *Schönheit spricht zu allen Herzen. Das Simone-Weil-Lesebuch*, (Hrsg. BETZ, O.), München 2009, 20.

all able to learn a lot from her.”³ Her trustworthiness, credibility and authentic personality are reflected by her works, lifestyle, and her attitude to sufferers.⁴

One of Simone Weil’s objectives was improving people’s sense of aesthetics, leading them to beauty. In a lot of her writings we find her intention to relay a new way of seeing and feeling to others. For Weil, showing beauty to others is not merely done within the framework of aesthetics; it is embedded into a religious dimension. The beauty of the created world and that of the works of art all talk about the deeds of God to Simone Weil. For her, beauty and God are often the same. Aesthetics thus become a key in the hands of man in the quest for supernatural truths, and beauty is revealed as “the most enigmatic mystery on Earth,” and it is not simply a subjective judgment, but a “fact”.⁵ Since Weil’s philosophy does not constitute an organized system, her ideas regarding beauty cannot be arranged into a strictly systematic framework of aesthetics. As we shall see, Weil’s goals did not include the intention of providing more and more exact definitions of beauty. Instead, with some sort of a therapeutic intention, she wished to open human eyes to beauty.

At her youth, the French philosopher clearly regarded herself as an agnostic and atheist, who “did not wish to talk about something she did not know.” Her first serious religious experiences were attached to her journeys in Portugal and Italy, where her permanent travelling companion was the beauty of land and artifacts. In Milan she saw Leonardo da Vinci’s mural *The Last Supper*, and later she commented that “she could spend her entire life in front of the painting”. Weil found the face of Jesus the most important element of the composition, as

³ Cf. BETZ, O., *Schönheit spricht zu allen Herzen. Das Simone-Weil-Lesebuch*. (Hrsg. BETZ, O.), München 2009, 10-11.

⁴ Katalin Füzessey summarizes Weil’s life: she worked in the Renault factory, in Spain she fought on the side of the Republicans, her lungs were not healthy and she was tortured by permanent headaches, but at work she kept pace with the hardworking peasants. When, with her whole family, she fled to America to escape the German occupants, she expressed her solidarity with those suffering at home by only eating as much as the food rations were in occupied France. She had the best time when she was able to anonymously mingle with the poor and outcasts of society. Cf. FÜZESSÉRY K., „A kegyelem és a nehézkedési erő”, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (translated by: REISINGER J.) Vigilia 1983, 308-317.

⁵ WEIL, S., *Vorchristliche Schau* 1941/42, quoted by BETZ, O., *Schönheit spricht zu allen Herzen. Das Simone-Weil-Lesebuch*. (Hrsg. BETZ, O.), München 2009, 130, 132.

it always drew the attention of the spectator to Christ. The face radiates the utmost calm and transcendental. Weil spent a considerable time in Umbria, where she walked in the footsteps of Saint Francis. The cities of Perugia and Assisi impressed the philosopher, who also found Giotto's murals that she saw in Florence extraordinary. Weil had similar experiences in France, where she visited the Benedictine monastery of Solesmes. She spent a Good Friday in the monastery.⁶ After such experiences she often made positive remarks about the beauty of the melodies and words of the songs performed at Catholic liturgies. Simone Weil was blessed with a sophisticated sense of beauty, and in her philosophical work she attributed "a sacred function to beauty".⁷ It is aptly illustrated by the fact that she keeps incorporating ethical elements as important points into the discussions of beauty.

2. Beauty as Determination Innate in Material

In the works of the French philosopher beauty is a phenomenon that simply captures humans, since somebody who is beholding a beautiful sight often forgets about themselves and the surrounding world, abandoning themselves into that sight completely. In order to explain the process how beauty captures humans, Weil uses a mythological story, in which the way Persephone is captured symbolizes how humans are captured, it describes the helplessness and ecstasy caused by beauty. Demeter's daughter is playing in a picturesque field, redolent hyacinths and other flowers are smiling around her, she is taken into an embrace by the whole world and the oceans. Persephone stretches her hand to pick a flower, *and immediately falls into the trap of Hades; she is in the hands of a god. When she escaped, she ate the seeds of the pomegranate, and committed herself for the whole her life: she became the consort of the god. Persephone is the symbol of the soul captivated by the beauty of the world.*⁸ At other places captivity means the trap of God in which man opens his soul for something transcendental. "The

⁶ Cf. BETZ, O., *Schönheit spricht zu allen Herzen. Das Simone-Weil-Lesebuch*. (Hrsg. BETZ, O.), München 2009, 21-25.

⁷ VETŐ M., Simone Weil vallásos metafizikája, (La métaphysique religieuse de Simone Weil, Paris, Vrin 1971, translated by BENDE J.) L'Harmattan, 2005, 117.

⁸ WEIL, S., *Attente de Dieu* 122. Translation VETŐ, M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 120-121.

natural attraction of human souls to the love of beauty is God's most common trap that He uses to open human souls for divine messages."⁹

The beauty that captures us is most easily observed in nature, the material world surrounding us. For Weil, the most important element in antique philosophy is the powerful presence of the beauty of the world in it. Greek Stoicism was impressed by the order of the cosmos, its cyclicity and regulatedness. In the regularity of natural processes they saw harmony. Early Christianity entered into this Stoic sense of beauty. Christians at the same time saw before them the descriptions of beauty found in the books of the Old Testament. The Psalms, the books of Job, Isaiah, the Proverbs all talk about the beauty of the world. Weil attributes great importance to the life of Saint Francis, since the example of the saint's simple life exemplifies what an *"important role the beauty of the world played in the real Christian spirit. Not only is the poem a perfect one, but his entire life is a perfect poem in itself, manifested in deeds and action. It is well illustrated by his choice of a place for lonely meditation and his choice of the places where monasteries were to be erected. [...] He even converted wandering and poverty into poetry; he became naked in order to be able to get into a direct contact with the beauty of the world."*¹⁰ The saint of Umbria in fact wandered around as a beggar because in this way he was able to directly experience the beauty of the world.¹¹

In an analysis of the beauty of the world, Weil grabs the essence of beauty in the determination of the material constituting the universe. All material processes are, as it is well-known, subject to the laws of nature. The laws determine and shape the processes and their future. The laws of nature are looked upon as binding forces that cannot be escaped, and that is what provides the order and balance of the world, as all small building blocks of the material world obey to the same laws. Everything that exists in the world is subject to mechanical laws, and these laws are just as blind and predictable as the laws of free fall. Weil believes that the most important moment in the act of creation is that God transfers his power to the laws of natural determination, and the material manifests itself

⁹ WEIL, S., Ahol elrejlik az Isten, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigilia 1983, 110-180, 133.

¹⁰ WEIL, S., Ahol elrejlik az Isten, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigilia 1983, 110-180, 131.

¹¹ Cf. WEIL, S., Ahol elrejlik az Isten, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigilia 1983, 110-180, 137.

in accordance with the natural laws and determination. "Determination is the boundary that God drew around chaos," and "that is what rules over the world", and permeates, as an arranging principle, the entire nature. Therefore everything that takes place in the material world is necessary and pre-determined, and this pre-determination of the material world is received directly from God.¹² *"When we are on our own out in nature, and we are able to concentrate, something makes us love what surrounds us, although it only consists of rough, motionless, deaf and dumb material. The more obvious and tangible determination is, in the shape of mountains, formed by gravitation, the waves of the sea, or the movement of the stars, the more powerfully the beauty of nature will reach us."*¹³ We thus have a sense of beauty attached to the cosmos in which the constitutive element, that is, the blind obedience of material to the natural laws, shines through as beauty as such. It is also to be noted that the love of nature, the love of universe is easy to learn and it is the most universal love, since all people are beholders of nature.

3. Beauty as a Medium and its Grades

Simone Weil uses the beauty of the material world, the obedience of the material to the laws of nature, to improve human existence. When we contemplate the determination of the world, our appropriate behaviour is affectionate acceptance. Everything that surrounds us reflects obedience, and man, as part of the material world, experiences that expectation of obedience is also extended onto him. When we fall ill, we fall into mortal illness, or our body is exhausted after a tiring day's work, we experience that the rules of nature blindly apply to us also. When we are undergoing physical suffering, and the natural laws affect our own body, pain and suffering may make us rebels against the rules of nature. Weil, however, believes that we are destined in our suffering—if that is medically, physically incurable—to imitate the material world in quiet acceptance and obedience.¹⁴ Through the beauty of the pre-determination prevailing in the world,

¹² Cf. VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 27-29.

¹³ WEIL, S., *Intuitions Pré-Christiennes* 158. Translated by VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 120.)

¹⁴ Weil discusses the interrelation between obedience in suffering and the concept of decreation, connected to God in her work titled *Szerencsétlenség és istenszeretet* [Misfortune and the love of God].

man is able to grasp the necessity of obedience. In the meanwhile, beauty is not only an attribute of the external world, of the material universe, but it is a part of the link between human perception and the outside world. When we perceive the beautiful external world, the determination and obedience to the laws of nature, that also apply to ourselves, that perception will always take place within our human sensibility.

A further analysis of Simone Weil's ideas concerning the concept of beauty will soon make it clear that she often uses the conclusions of Kant's aesthetics. Weil defines beauty as something that does not in itself carry the image of an objective, nonetheless it appears to be purposeful.¹⁵ Kant's paradox appears here, since what is beautiful affords universal satisfaction, without raising any sensual or intellectual interest in the beholder. *"Beauty is the only objective in this world. An objective that, as Kant so appropriately put it, does not have any objective whatsoever. A beautiful thing does not contain anything good, only itself, as it appears in its entirety in front of us. It offers us its own existence."*¹⁶ In Kant's aesthetics beauty as a characteristic feature usually relates to the shape and form of objects. When we see it, it contains the promise of pleasure. An important criterion is, however, that the viewer must like it without any interest involved! What is pleasant for us raises an attraction in us, what is beautiful, does not imply that attraction, it only provides a contemplative pleasure to the viewer! *"Christ commanded us to watch as sunshine and rain falls indiscriminately on both good and evil people, because the lack of a goal, the lack of intention constitutes the beauty of the world. [...] Similarly, Plato suggests in his 'Timaeus' that we should use the power of meditation in order to become similar to the harmony of cyclical motions that start and feedback day and night, month, season and year. In these cyclical processes we may also observe the lack of purpose and intention, and the*

¹⁵ In her manuscript titled *Le Beau et le Bien*, Weil provides the following example: *"When I see a church, my first reaction [...] is that I stop. [...] my entire soul is under the impression of the church. [...] The church is the cluster of stones arranged into a particular format, but it is not simply a mechanical order, as it comprises a purpose. [...] this purposefulness is in fact purposelessness, as there is no remote, ultimate goal for it."* WEIL, S., *Le Beau et le Bien*, manuscript, 1926. Translated by VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 125.

¹⁶ WEIL, S., *Ahol elrejlik az Isten*, in: *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigilia 1983, 110-180, 136.

pure beauty shines through them." Ordinary people tend to term things beautiful when they merely describe some kind of an attraction,¹⁷ but *"every person, even the most ignorant or the dumbest one, is aware that it is only beauty that is entitled to and worthy of our love!"*¹⁸

These lines appear to suggest that beauty does not captivate us because it means the fulfillment of one of our desires or aspirations. Instead, beauty is a phenomenon that engages our contemplating ability, relaying the intelligible things behind the world, and what is immanently present in the world, to us.¹⁹ Following this logic, we will come to the justified conclusion that Weil does not simply incorporate elements of Kant's aesthetics into her own thoughts, but also assumes Platonic ideas. The concept that the sequence of attractions, the layers of attraction built upon each other will lead and elevate man to the heights of beauty, is one of the keystones of Platonic philosophy. Miklós Vető in that context sees the elevation of man through the layers of attraction in Weil's philosophy: *"Ultimately, physical love is derived from the love of the order of the world. When looking at the mountains and the sky, experiencing the quiet of nature and feeling the warmth of sunshine, every human being is overcome by some obscure love, but this love is incomplete and is not happy, since it is directed to dumb material, that is, something, that is unable to answer. Humans therefore attempt to direct their love towards other human beings, who are able to respond to them, to say yes, and to give themselves over. When we attach the concept of beauty to another human being, we believe that we are able to transfer love to that person, but our desire continues to be concentrated onto universal beauty as the ultimate goal."*²⁰

¹⁷ "Several types of attraction have nothing to do with beauty, but for lack of proper judgment and knowledge we tend to term the objectives of these attractions beautiful." WEIL, S., Ahol elrejlik az Isten, in: *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigilia 1983, 110-180, 135.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ The beauty of beautiful things is provided by their underlying principle, idea that generates an image of proportionality, shape and through which the truth of the thing concerned shines through.

²⁰ VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 121.

4. Beauty as God, as a Divine Presence

When Simone Weil is talking about God, she is not talking about some transcendental reality only, but about somebody who is immanently present in our world as well. About the beauty of the world she claims that it coincides with the pre-determination and necessity bound to material; in her *Formes de l'amour implicite de Dieu*, however, she identifies beauty with God. "*The only true and real beauty is that of the presence of God, the beauty of the universe. Whatever is lesser and smaller than the universe, is not beautiful.*"²¹ In accordance with Christian mentality, *deus absconditus*, Weil believes that God will only appear for us in a disguised form. As God surpasses the world and everything in it, His appearance will only be disguised, and the condition of man's redemption is the recognition of God behind the disguise!

The influence of Plato's philosophy on Weil is perhaps the most palpable when she identifies God and beauty. In Plato's *Symposium*, people talk about erotic excitement. Eros is primarily shown as something through which man will become capable of seeing real beauty. In his writing titled *Phaedrus*, Plato presents beauty as something that is the most suitable for leading man from sensual beauty to moral beauty. As the Greek philosopher grabbed beauty in human deeds, he immediately took his readers further on, to noetically tangible beauty. Sensual beauty is definitely important, but is certainly not absolutized. It is, instead, a starting point of the emergence of the power of beauty that elevates man. Eventually, Plato identifies Beauty with the Only One in *Hippias*. This Only One is the solid and permanent foundation of all perceivable beauty. Plato's philosophy will then, through the Neoplatonism, reach Pseudo-Dionysius the Areopagite, in whose interpretation beauty is one of the manifestations and attributes of God who is thus revealing Himself to humans. For a Christian philosopher, above all the previous observations, beauty coincides with the highest level of human perception, as it aims at the universality of things.²² In possession of all that philosophical heritage, Weil formulates the following ideas: "*God created the universe. Out of that, His Son, our first-born brother, created beauty for us. The beauty of the world is Christ's gentle smile, radiating towards us through the material. He is*

²¹ WEIL, S., Ahol elrejlik az Isten, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigilia 1983, 110-180, 145.

²² Cf. SCHEER, B., *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt 1997.

*really present in the beauty of the universe. The love of that beauty is derived from God, who descends into our soul, and in turn the love shall rise back to the God who is present in the universe.*²³

At other places the disguised God is identified with the person of our fellow human beings and the services of the church as well. *"God's hidden love has but three direct objects in which God is really, though mysteriously, present. The three objects in this world are the following: the services of the church, the beauty of the world, and our fellow beings."*²⁴ When God and beauty are eventually identified, then another manifestation of God is mentioned: the ultimate purity! *"The ultimate purity can be nothing but God, present among us."* This perfect purity is the only possible remedy to all human weaknesses and faults, capable of transforming all human evil. The perfect purity, representing God, is the cause of man's moral purification: *"If it were not God, it would not be pure. If God were not present, we would not be redeemed. In the soul of those who have found their connection with purity, the terror of all bad things is transformed into the love of divine purity. That is why Mary Magdalene and the criminal on the cross on Christ's right-hand side are privileged by divine love."*²⁵

5. The Ethics of Beauty

After seeing how beauty appears for Simone Weil, how it is connected in human sense of beauty with the world and God, we are not surprised to find that there is also a system of ethics. This system of ethics is intended to direct people's life towards the right way, to lead the entire existence of people towards a completely new direction. The ethical elements actually follow all Weil's important observations and concept about beauty. Weil's almost axiom-like statement is that *"man's greatest pain, that follows him from childhood to death, is that watch-*

²³ WEIL, S., Ahol elrejlik az Isten, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigilia 1983, 110-180, 135.

²⁴ WEIL, S., Ahol elrejlik az Isten, in: *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigilia 1983, 110-180, 110.

²⁵ WEIL, S., Rendszertelen gondolatok Isten szeretetéről, in: *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigila 1983, 43-48, 45.

ing and eating are two different activities."²⁶ This short sentence indicates that mankind has almost always chosen eating instead of contemplating since the original sin, or rather, as a consequence of the original sin. Adam and Eva longed for the fruit, and their picking the fruit is the reason, and at the same time the paradigm, of the present state of the existence of the whole mankind. Man is standing in front of the world, and either snatches up its objects for himself, or respects and contemplates them. A grave situation of the former attitude is when the other person is just an object that can be picked up and used at will without hesitation, whenever our needs and interests so dictate. We are aware that Heavens belong to those who prefer contemplation to possession, but man is most often characterized by actions instigated by an insatiable greed. Weil classifies sins in their relation to greediness and voraciousness. *"Perhaps sins, moral deterioration, crimes in essence almost always conceal efforts at devouring good, devouring things that should only be contemplated."*²⁷

When man approaches and touches something, those gestures may easily deteriorate into an unholy behaviour that brings about the contamination and or even destruction of the object concerned. As opposed to that, *"the sense of beauty will result in the emergence of the intention to resign from things in us."*²⁸ From that aspect, beauty is the *"opposite of desire, the intention to possess that conceals all that I wish to devour. That sense of detachment will be generated in me when I contemplate something that I do not intend to change, not even in my imagination (a cathedral, a beautiful statue), that is, when I am looking at beauty."*²⁹ In the process of contemplation, there is a distance between the person and the phenomenon contemplated. One of the characteristic features of beauty is that it does not involve any interest on the side of the viewer, it allows a distance between the beholder and object, and the process is not broken by greed or sensual attraction. According to Weil, the man living in the world makes a mistake by immediately starting to work on his own satiety upon seeing a phenomenon. The essence of

²⁶ WEIL, S., *Attente de Dieu* 122. Translated by VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 124.

²⁷ WEIL, S., Ahol elrejlík az Isten, in: *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigilia 1983, 110-180, 136.

²⁸ VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 124.

²⁹ It is quoted from Weil by Bousque, but we do not know the data of the source. Joë Bousque, in VETŐ, 124.

beauty is, however, that it always remains a promise, and does not provide food, since human soul will only find its satiety when reaching the transcendental. What is beautiful is therefore not to be approached with greed and is not to be touched with the intention of modifying it.³⁰

When Simone Weil formulates her ethics in connection with beauty, she makes it clear that virtuous deeds are also beautiful in themselves. Their beauty is derived from the application of eternal laws.³¹ Who is virtuous and carries out virtuous deeds, does not follow his subjective inclinations and interests. On the contrary: that person detaches himself from his subjectivity and surrenders to the eternal law. Man needs virtuous deeds because such deeds lead to his own decreation. Decreation means the suspension of man's sinful self. Man as an autonomous creature thanks God for his existence, but his autonomy also involves his sinful state, as Adam and Eve's original sin became the paradigm of human existence. Decreation is, in Weil's opinion, the opposite of that sinful existence. Decreation means our abandoning of autonomy, self-centeredness in order to replace these with God.³²

A person striving to achieve their own decreation will realize that no real objectives exist in this world! In her mystical approach, Weil declares that only not decreated persons are unable to live without goals and objectives in this world, while those who wish to achieve decreation believe that the essence of the world is determination and not purposefulness! Consequently, man's duty is to transform purposefulness into determination, and it can be achieved through obedience. The suffering attached to purposefulness will make man understand the

³⁰ "Something shining attracts our attention, but it does not provide us with any kind of driving force. Beauty always remains a promise, and does not give us anything; it makes us hungry, but it contains nothing that would nourish the part of our soul that seeks food here on Earth; it only offers food to the attentive part of the soul. It fans our desires, but makes it clear to us that there is nothing desirable in it, since we ourselves do not want it to change in any way." WEIL, S., *Ecrits de Londres et dernières lettres*, 37, translated by VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 124.

³¹ In a virtuous deed man imitates what is true and does it in the most rational manner.

³² In Weil's opinion, in creation God intentionally remains in the background, so as to make room for the existing world by His withdrawal. Human decreation is supposed to imitate that divine act: by decreating our own sinful self, we make room for God. VÖ. VINCZE K., A szenvedés realitása és méltósága Simone Weil filozófiájában, in: *Vigilia* 79, 2014, 589-597.

purposefulness without a purpose. "Purposefulness will be interpreted as obedience to God's will," and "we shall learn that in this world there are only reasons and causes but never objectives." We thus "give up our own personal point of view in exchange for the universal perspective of purposelessness."³³ Beauty becomes a spiritual means for Simone Weil, because it has a potential larger than that of any other means to place man into the universal perspective for a while. The universal perspective is what the ego-centric person is unable to see, since the selfish person regards himself as the center of the universe, and believes that everything is subordinated and coordinated. So as to illustrate that, Weil uses a self-explanatory Biblical example: the story of the good Samaritan. In that example the good Samaritan is in the state of attention that characterizes a person in the universal perspective: *"There is no human being in the lifeless body by the road. The Samaritan, who stops and takes a look at it, is still looking for the missing human being, and his subsequent motions prove that his attention was real."* Weil also refers to one of the texts of Paul in a way that it directs our attention to the close interrelation between faith, Christian religion, and that particular perspective: *"Faith, says Paul, is the ability of seeing invisible things. At that moment of attention, faith is present, and so is love."*³⁴ Beauty is a source of energy that is located at the level of our spiritual life, because "the contemplation of beauty involves detachment."³⁵ When one is contemplating, when recognizes beauty, when looks upon the world and himself from the universal perspective, then he has been able to forget about himself and abandon himself.

In view of these interrelations we may see that in Weil's opinion there is a close connection between experiencing beauty, the contemplation of beauty, and the sympathetic perception of the pains, suffering and misery of universal human existence. It in fact means that the more readily is one able to contemplate beauty, the more readily that person will be able to feel sympathy with those living in misery and deprivation. For Simone Weil, beauty is a gift and manifestation of God that will help the person impressed by beauty to surpass himself.

³³ VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 129.

³⁴ WEIL, S., Ahol elrejlík az Isten, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigília 1983, 110-180, 121.

³⁵ WEIL, S., *La Source Grecque*, 120. A fordítás: VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 131.

Bibliography:

- BETZ, O., *Schönheit spricht zu allen Herzen. Das Simone-Weil-Lesebuch*, (Hrsg. BETZ, O.), München 2009.
- FÜZESSÉRY K., „A kegyelem és a nehézkedési erő”, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (translated by: REISINGER J.) Vigilia 1983, 308-317.
- SCHEER, B., *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt 1997.
- VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, (La métaphysique religieuse de Simone Weil, Paris, Vrin 1971, translated by BENDE J.) L'Harmattan, 2005.
- VINCZE K., A szenvedés realitása és méltósága Simone Weil filozófiájában, in *Vigilia* 79, 2014, 589-597.
- WEIL, S., Ahol elrejlik az Isten, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (transl.: REISINGER J.) Vigilia 1983, 110-180.

MAX SCHELER ON LOVE IN RELATION TO OUR KNOWLEDGE OF GOD

JUDIT ORSZAGH¹

Abstract. This paper aims to elucidate the relationship of Max Scheler's phenomenology of love and the religious act, and how these relate to the human understanding of God. Scheler described three kinds of knowledge such as the control, the essential, and the salvific knowledge with an emphasis on the understanding of love. Religious act, one of the branches of Scheler's essential phenomenology, serves the core idea to grasp salvific knowledge. Since Scheler did not elaborate on salvific knowledge in detail, the last part of this paper shall explore how religious knowledge contributes to the human understanding of God. Love as one of the main prerequisite to realize the existence of God by way of 'personal demonstration'/ active participation.

Keywords: religious act, metaphysics of first and second order, control knowledge, essential knowledge, salvific knowledge.

1. Introduction

Love is a widely discussed topic among philosophers and theologians today, challenging Max Scheler's theory of love. Yet, researchers, regardless of the shortcomings of his ethics², will always consider him to be "the great philosopher of love".³ For Scheler's contemporaries, by contrast, love did not play a central role neither in philosophy nor in theology. Yet, Scheler promoted love and sought to rethink the Christian origins of love, in accordance with the Commandments. He realized that love, in the classical sense, endorses the personal values that

¹ PhD student KU Leuven Faculty of Theology, judit.orszagh@student.kuleuven.be

² Max SCHELER, GW2. To English translation see *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (translated by Manfred S. Frings, Roger L. Funk), Evanston: Northwestern UP, 1973.

³ Manfred S. FRINGS, *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Pittsburgh (PA): Duquesne UP, 1965, 77.

involve the core characteristic of a person's thinking. Whereas, benevolence or human love, by contrast, is based on fellow-feelings as pity or sympathy.⁴

So, what is it that makes this early twentieth century phenomenologist of love so notable, and does he deserve it? Manfred Frings, an accomplished scholar, considered Scheler's contribution to ethics as outstanding and tantamount to classical authors. "The scope and the depth of Scheler's philosophy of love can only be compared with that of Plato, St. Augustine, Pascal and Malebranche," claims Frings.⁵ Although Scheler appreciated these prominent philosophers, he, by contrast, developed an approach where man is primarily an affective, loving being, while his rational, cognitive and volitional nature is secondary.

This paper departs from an overview of the historical approach to one of emotions. I shall discover the historical development of emotions along with the advancement of human soul. Then, the differences between love and feelings will be investigated. From this comparison, I will introduce the nature of love in Scheler's thoughts, and dwell on the phenomenon of the religious act. This core idea is subject to Scheler's three kinds of knowledge: the control, the essential, and the salvific. Among the tree, he placed more emphasis on the latter two. Furthermore, this paper aims to reconstruct and investigate Scheler's thoughts on love and the religious act that are intertwined in the human knowledge and understanding of God.

2. Developing Feelings, Developing Human Soul?

When Scheler claims in *Sympathy* that our emotional life is merely partially dependent upon corporeal events and calls our attention to its higher, independent functions and actions, he evokes both the classical and the modern understanding of the faculties of the soul.⁶ The idea of emotional faculty was not notably documented till the mid-eighteenth century, as pointed out by Catherine Newmark.⁷ In this respect, the philosophy of "essential" emotions was namely

⁴ MAX SCHELER, GW7. To English translation see *The Nature of Sympathy* (translated by. Peter Heath), New Brunswick-London: Transaction, 1954, 2009.

⁵ FRINGS, Max Scheler, 77.

⁶ SCHELER, *The Nature of Sympathy*, xiv.

⁷ CATHERINE NEWMARK, "From Moving the Soul to Moving into the Soul: On Interiorization in the Philosophy of the Passions", in Rüdiger CAMPE and Julia WEBER (eds.), *Re-*

referred to feelings and considered as “faculty, an inner ability of each individual soul”.⁸

A brief historical overview of philosophers’ interpretation of the nature and the abilities of the soul helps us to clarify Scheler’s position.

In the *Republic* and *Phaedrus*, Plato considered the soul as having three metaphoric “parts”, (in reality forms or types) also in conformity with their powers, such as *logistikon*, *thymoeides*, and *epithymetikón*. While *logistikon* is the rational or conscious awareness, *thymoeides* refers to the spirited type having emotions (anger, shame, admiration, etc.) and desires (honour, victory, and good reputation). And finally, *epithymetikón* denotes passions or appetites covering all the bodily pleasures and satisfactions.

In *De Anima*, Aristotle put down a different, hierarchal theory of a united soul for different forms of life. He distinguished three types of souls, and altogether five abilities or powers, or in Kantian terms, faculties of these souls. Plants have exclusively a nutritive or vegetative soul (*threptikón*) to reproduce and develop the organic life, while animals and human beings having lower soul-activities of life. While animals and human beings have a higher sort of soul. Sensitive soul is a distinctive type for both animals and human beings in order to have desires or appetite (*oretikón*), to have sense perception (*aisthetikón*), and being capable of bodily movements (*kinetikón*). Whereas human disposes an exclusive and powerful soul, the ability to reason (both *logos/noûs* and *dianoetikón*). Owing to *logos/noûs*, the human soul has scientific reasoning. Also, it has the capability to deliberate, while *dianoetikón* refers to discursive reasoning.⁹

Later, scholastic thinkers basically followed the Aristotelian tradition and distinguished the vegetative, the sensitive, and the rational powers of the soul. Both Aristotle and his followers promoted a psychology of a complex body-soul composition based on the Aristotelian *hylomorphism*, an immortal, an independently existing part and the bodily form that worked together in unison. What Scheler criticized the most, was that modern psychology eliminated the fundamental difference between typical spiritual powers which reside exclusively or

thinking Emotions: Interiority and Exteriority in Premodern, Modern, and Contemporary Thought, Berlin-London: De Gruyter, 2014), 21-36.

⁸ NEWMARK, *From Moving the Soul to Moving into the Soul* 23.

⁹ Frederick COPLESTON S.J., *The History of Philosophy. Vol. I. Greece and Rome. From The Pre-Socratics to Plotinus*, Doubleday: Image Books, 1962, 328-329.

partially in the soul or those which are located in the body, nonetheless are operated by the soul.¹⁰

Thomas Aquinas rejected the generally held approach of *forma corporeitatis*, and asserted the one form *compositum*, in the complex body-soul. He promoted the rational form of the soul and considered the vegetative or sensitive forms as being secondary. The table below summarizes 'Thomas Aquinas' psychology of the soul, based on Copleston's discussion.¹¹

Power of the Soul	Comprising Parts of the Capacity/Power	Relation to the Body	Nature and Type of the Belonging Objects	Origin of Operation
Vegetative	Power of nutrition, growth, reproduction	Exclusively interior, toward one's own body	Less comprehensive objects and bodily objects	Soul
Sensitive	Exterior senses (sight, smell, taste, hearing, touch); Interior senses (sensus communis, phantasia/imagination, vis aestimativa, vis memorativa) ; And two additional powers : locomotion and appetite	Interior and exterior, toward another bodies	Sensible bodies	Operated by both body and soul
Rational	Active and passive intellect, plus power of appetite (volition/will)	Interior and exterior, toward another bodies	The most comprehensive objects, not merely sensible bodies	General independence of the body; Dependent on the material knowledge

The table above shows Thomas Aquinas's three powers or abilities of the soul, such as vegetative, sensitive and rational as distinct from one another.

¹⁰ SCHELER, The Nature of Sympathy, 18- 36.

¹¹ Frederick COPLESTON S.J, *The History of Philosophy. Vol. II. Medieval Philosophy. From Augustine to Duns Schotus*, Doubleday: Image Books, 1962), 375-378.

His psychology is one of the most palpable examples that describe the nature of appetite to be complex in nature, since it belongs to both the lower sensitive and the higher rational “faculty”. Scheler seemingly recalls this traditional view. Nevertheless, his theory of emotions is essentially different from the Dominican Saint Thomas. Yet, Scheler was explicitly committed to the Franciscan tradition¹² by promoting the primacy of love (or will) over intellect, while Dominican Masters gave particular attention and priority to describe the intellect.¹³

Nonetheless, it would be misleading to claim that Scheler denied *a priori* thinking. On the contrary, he claimed that an independent pre-cognitive area of *a priori*, the loving *a priori*, was needed to have a meaningful emotive life. As Manfred Frings pointed out “the *whole* of spiritual life, not only cognition and thinking, possesses pure acts, independent of the psycho-physical organization of man.”¹⁴ Scheler’s position is best summarized, by his own words, “Man, before he is an *ens cogitans* or an *ens volens*, is an *ens amans*.”¹⁵

The aforementioned Catherine Newmark argues that there are roughly three types of passion theories. Each type symbolizes a significant step in the internalization process of emotions from antiquity to the eighteenth century. By internalization process, Newmark means the development of emotions. She discusses how emotions and their conceptualization changed in the human mind/soul. The first type, called appetitive model, represents Aristotle’s *oretikón*, (appetite), the direction of the soul toward good or evil. In antiquity and medieval ages, some theorists argue, that human being was not yet considered as unique being. Likewise, the person as an individual or the internal emotions of the soul was

¹² Scheler’s religious phenomenology shows close relationship with Franciscan ethos. Scheler devoted significant passages to Saint Francis in *The Nature of Sympathy*. Nevertheless, as John R. White pointed out, Scheler was not a Franciscan philosopher in the narrower sense and he did not belong to any of the Franciscan Orders. Rather, “Scheler philosophized out of the same intellectual ethos as Bonaventura and Scotus”, says White. John R. WHITE, “Exemplary Persons and Ethics: The Significance of St. Francis for the Philosophy of Max Scheler”, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 79 (1) (2005): 57-90.

¹³ Gergely Tibor BAKOS, *On Faith, Rationality and the Other in the Late Middle Ages: A Study of Nicolas of Cusa’s Manuductive Approach to Islam*, Princeton Theological Monograph Series 141, Eugene, OR: Pickwick, 2011, 12.

¹⁴ FRINGS, Max Scheler, 49. The cursive is Frings’ own.

¹⁵ MAX SCHELER, “Ordo Amoris”, in MAX SCHELER, *Selected Philosophical Essays* (transl. Lachterman D.R.), Evanston: Northwestern UP. 1973, 110. The cursive is Scheler’s own.

not yet examined. In other words, emotions stayed exterior to the soul. Newmark adds that passions were “reaction to the senses”, and they were considered as sensitive appetite. In her discussion, the second type, the impressive model refers to Descartes, and to some extent to earlier scholars, such as classical Stoic philosophers. Passions here referred to perceptions of the senses, leaving a “particular feeling or impression on the soul”, however, still being sporadic in the soul. Later, in the 1850’s, a new model appeared. This third model is especially present in Immanuel Kant’s philosophy: the idea that feelings are a faculty of the soul.¹⁶ This latter is called essential model because emotions are considered here not only the most interior among the three models but also the one which considers human as being able to feel these emotions, claims Newmark.¹⁷

How can we evaluate Scheler’s position in light of Newmark’s classification? Scheler’s theory of emotion corresponded to Kant’s. This is considering their similar essential approach and internalized type of feeling theory. Nevertheless, the meaning of *a priori* or Kant’s formal and rationalist’s point of view showed significant differences to Scheler’s understanding.¹⁸ Most importantly, in Scheler’s discussion, Kant’s *a priori* is a formal and subjective knowledge harmonized with merely intelligible forms “produced by thought”. Scheler’s material and objective *a priori*, in contrast, is “given in intuition”.¹⁹ Notwithstanding, Scheler never denied that Kant made relevant efforts to eliminate all the material ethical

¹⁶ Kant’s critical philosophy distinguished three fundamental faculties of the soul, such as sensibility, understanding, and reason. These three powers or capabilities of the soul are related to the types of knowledge he discussed. Consequently, sensibility refers to the faculty of receptivity and feelings based on sensual experience, while understanding produces concepts. In contrast of both, reason refers to pure notions or ideas independent of experience.

¹⁷ NEWMARK, *From Moving the Soul to Moving into the Soul*, 32.

¹⁸ Frings calls our attention to the fact that the German adjective ‘material’ does not conform to the English phrase ‘material’, rather to ‘non-formal’. In this sense Scheler’s material ethics is the opposite of Kant’s formal ethics. Material ethics, when the metaphysical implications of the word are considered, opts for the contents of the phenomenological investigations. See, FRINGS, *Max Scheler*, 106.

¹⁹ Philip BLOSSER, *Scheler’s Alternative to Kant’s Ethics*, Michigan, MI: University Microfilms International, 1987, 33-84; 302-309. Blosser has extensively discussed the nature of *a priori* in Scheler’s and Kant’s philosophy and the correctness of Scheler’s critique of Kant’s alleged formalism.

approaches. However, Kant failed to overcome formalism, or to establish an objective, autonomous, and absolute axiology.²⁰

Apparently, Scheler's theory of emotion, points to an even more internalized point of view than Kant's. To approach their differences and the nature of progression from the aspect of apriority, rationality, and emotions, the following may also contribute to our discussion.

Kant distinguished three forms of knowledge in the *Critique of Pure Reason*, such as the analytic *a priori*, the synthetic *a priori*, and the *a posteriori*. While the latter refers to the knowledge gained from sense perception, analytic *a priori* is not derived from any experience. Synthetic *a priori*, for Kant, in contrast of the former two, is a specific sort of mathematical proposition/arithmetic truth, e.g. $5+7=12$. In this same example, synthetic *a priori* is the knowledge referring to the sum total of 12, however, does not imply the summation of $5+7$ aforementioned. The Kantian way to gain synthetic *a priori* knowledge is the intuition and the abstraction of empirical experience.

Husserl, in contrast, discovered a more internalised category of the analytic *a priori*, i.e. the *synthetic analytical a priori*.²¹ The term analytic, in its first sense, refers to the formal-logical meaning. Husserl, however, presented a stricter sense of analytical, which he called *analytic of apophantic logic* or simply *apophantic logic (s is P)*.²² In other words, Husserl's synthetic analytic *a priori* is a synthesis

²⁰ Several researchers observed that Scheler's estimation of Kant was unbalanced. They argued that he did not take Kant's words seriously and that most of his criticisms toward Kant were unjustified when considered in relation to the text. Nevertheless, Blosser's evaluation seems to be more sophisticated on Scheler's estimation, especially when he claims that "Scheler's apparent oversight or departures from the Kantian doctrine are due, not to ignorance of the texts, but rather to his desire to get at the underlying unity and thrust of Kant's position." See BLOSSER, *Scheler's Alternative*, 299-300.

²¹ The very last, fourteenth paragraph of Husserl's Fourth Investigation in the *Logical Investigations (Logische Untersuchungen)* attempts to revive and fulfil the idea of an *a priori universal grammar*. In order to do this he outlined a new logic, a *purely logical grammar*.

²² Edmund HUSSERL, *Logical Investigations*, Vol. II. (transl. J.N. Findlay), London, New York: Routledge, 2001, 71-74. *Logical Investigations* was the very first writing wherein the idea of *apophantic logic* appeared. Later Husserl developed this theory further. Apophantic logic goes back to Aristotelian 'apophansis', equal to judgment or assertion. Cf. 'Apophantics', In *The Husserl Dictionary* (eds. Dermot Moran, Joseph Cohen), Continuum: London, New York, 2012: 36.

of two types of knowledge, the empirical and the *a priori*. Historically, while the original meaning of *a priori* excluded empirical experience, in Husserl's view, the *synthetic analytical a priori* denotes material, that is synthetic knowledge.

Based on Husserl's material (synthetic) *a priori*, Scheler developed a sort of emotional *a priori* thinking involving the empirical experience, phenomenological facts, and phenomenological essence intuition. The Kantian formal, and "subjective laws of acts" *a priori*, being also intelligible, had been replaced by the material and "objectively given essential relations of phenomena".²³ On the other hand, as we shall see later, Scheler's material *a priori* also exceeded Husserl's rationalistic *apophantic a priori* as far as he invented the emotional counterpart of Husserl's rational material *a priori*.

Now, to approach the development of apriority in ethics, let us consider the following: Is the ancient question on ethics grounded on feelings/emotions or rather on reason? Kant's viewpoint, in general, is divided between a rationalistic and an emotional foundation of ethics. The late Kant's position, as Zhang pointed out is grounded on reason.²⁴ After the year 1770, Kant held an "ethics of pure reason" or an ethics of a rational *a priori* by excluding empirical factors. Yet, moral feelings still played a role in his ethics, as they "can be attributed only to the principle of execution" – claims Zhang.²⁵ Husserl, in contrast of Kant, expostulated the German idealist's ethics of a rational *a priori* in two main aspects. First of all, the idea of "*a priori* essential law in the fields of feeling and disposition" is ignored. Secondly, he also discredited the role of feelings and emotions in ethics, with special concern to its foundation and moral judgments. Also, Husserl missed the empirical aspects of Kant's ethics. Thirdly, Kant did not understand "the concept of intentional feeling" correctly. Intentional feelings, in Husserl's view, are kind of objectifying acts by "directing toward", or "containing objects", while non-intentional feelings are merely feeling-sensations.²⁶ In light of Husserl's criticism one may think that his ethical standpoint shows similarities with Scheler's emotional ethics. On the contrary, Husserl's intentional feelings belong

²³ BLOSSER, Scheler's Alternative, 304.

²⁴ Zang WEI, "Rational a Priori or Emotional a Priori? Husserl and Scheler's Criticism of Kant Regarding the Foundation of Ethics", in *International Journal of Philosophy of Culture and Axiology* 8, 2 (2011), 143-158.

²⁵ WEI, Rational a Priori or Emotional a Priori?, 144.

²⁶ WEI, Rational a Priori or Emotional a Priori?, 132.

to reason, they are “rational feelings”. Therefore, Zhang concludes, “Husserl still held on to a rational ethics”.²⁷ Rationality, in Husserl’s view, is a universal ability “belonging to all transcendental subjectivity”.²⁸

In contrast of Husserl’s quasi emotional and Kant’s rational ethics, Scheler held a truly emotional ethics, based on an emotional *a priori*, where feelings and representation are intentional, having essential forms.-

However not only Kant’s and Husserl’s *a priori* and its connotation of rationality and thinking produced opposition to Scheler’s assertion. He also pioneered the golden mean between the reduction of affective life into both the Platonic innate idea of love and the emotive ethical tradition of David Hume and Adam Smith. Moreover, he had been challenged to show how “ethics must be both absolute and emotional”. Although he recognized and followed the merit of Pascal’s “*le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas*” his devotion was critical. From this, Scheler “claims that no one has been able to elaborate an opposite view-point” in what were formerly ethical understandings of the necessarily rational, absolutistic, *a priori*, and the empirical, relative and emotional.²⁹

To conclude this section, Scheler’s theory of emotions undoubtedly fits into Newman’s classification of emotion-theories considering the internalized and essential point of view to the emotions. However, differences between the two philosophers are significant, most importantly their attitude to the nature of *a priori*.

3. The Nature of Love

The theme of love is a recurrent topic in Scheler’s value ethics, anthropology, metaphysics and sociology of knowledge. The first point of discussion in this section is to show how these seemingly different areas of love are connected to one another within Scheler’s philosophy.

While the axiological (value-ethical) foundation of his ethical personalism can be found in *Formalism*,³⁰ sympathy, and love are the subject matter of *Ordo*

²⁷ WEI, Rational a Priori or Emotional a Priori?, 152.

²⁸ WEI, Rational a Priori or Emotional a Priori?, 152.

²⁹ Peter H. SPADER, *Scheler’s Ethical Personalism: Its Logic, Development and Promise*, New York: Fordham UP, 2002, 82.

³⁰ SCHELER, GW2.

Amoris,³¹ and sympathy, love, and hatred are discussed in *Sympathy*. Moreover, the religious foundation of Scheler's phenomenology is set down in *On the Eternal in Man*.³² One of the most basic assertions in *Sympathy* is that "sympathy is a phenomenon fundamentally different from love, and that is incapable of supporting a satisfactory social ethics."³³ Scheler argues that love and hate are the two "highest levels of our emotional life". Although sympathy has a moral value, it does not possess a qualitative value.³⁴ Any attempt to access the objective sphere of values, as a prerequisite in Scheler's ethics, must presume a fundamental distinction between the feeling of states and the intentional feeling of values. This distinction implies their independence from each other, as "Feeling states refer to content, and feelings to the function of the reception of this content."³⁵ While a feeling state is simply a sensible feeling state, the intentional feeling (acts of feeling) makes any admittance to values possible.³⁶ To guarantee the order and the selection of values through the feeling of values, Scheler also discerns between preferring (*Vorziehen*) and placing it after (*Nachsetzen*). By *Nachsetzen*, Scheler establishes the possibility of an advanced sphere of intentionality through a lower and a higher nature of values through comprehension or intuition. This distinction between the two "is of the greatest significance for his entire project" – claimed Spader.³⁷

To clarify some terminological matter, 'sympathy' generally harmonizes with the German *Mitgefühl*. Nevertheless, Scheler argued that *Mitgefühl* must be distinguished from *Nachfühlen* in order to gain a qualitative value of sympathy.³⁸

³¹ SCHELER, GW10, 347-376.; SCHELER, *Ordo Amoris*, 98-135.

³² Max SCHELER, GW5. To English translation see *On the Eternal in Man* (transl. B. Noble), Hamden, CT: Shoe String, 1972.

³³ Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Dordrecht: Kluwer, 1995, 295.

³⁴ SCHELER, *The Nature of Sympathy*; Francis DUNLOP, *Thinkers of our Time: Scheler*, London: Claridge, 1991, 45.

³⁵ FRINGS, Max Scheler, 51.

³⁶ SCHELER, GW2, 259-265; SPADER, Scheler's Ethical Personalism, 84-86.

³⁷ SPADER, Scheler's Ethical Personalism, 87.

³⁸ Frings, one of the main commentators of Scheler, pointed to the fact that Scheler's terminology differs in *Formalism* and *The Nature of Sympathy*. While in the former he used *Nachfühlen* and *Mitfühlen*, the latter applies *Mitgefühl*. FRINGS, Max Scheler, 56.

As Dunlop summarized, the latter means “feeling the *quality* of another’s feeling «after» him”.³⁹

Scheler discerned four types of sympathetic feelings or inter-emotional feelings in *Sympathy*.⁴⁰ 1. *Miteinanderfühlen*/community of feeling; 2. *Mitgefühl/Mitfühlen*/fellow-feeling; 3. *Psychische Ansteckung*/psychic contagion or emotional infection; 4. *Einsfühlung*/emotional identification.⁴¹ The main difference among these four types is that the first two are considered by Scheler as “true-fellow feeling”, while the latter two are forms of a lower level of sympathetic feeling: “reproduction of feeling” or “projective empathy”.⁴² Community of feeling, fellow feeling, and love embody the real discussion of *Sympathy*.

One particular issue which concerns me in this section is that by reading Scheler’s discussion on love and sympathy he does not seem to be consistent to separate love, sympathy, and fellow-feeling from one another’s distinction in his writings. A plausible explanation is, in brief, that he used the notion of love both in a broader and in a wider sense. The broader sense of sympathy/fellow-feeling and of love is interchangeable, while the narrow one refers exclusively to love, or more precisely to a specific level of love: the cosmic self-love (*Selbstliebe*). Scheler does fundamentally differentiate self-love and love of the self (*Eigenliebe*) from one another. While the former has a religious connotation and a transworldly reference which is directly connected to salvation, the latter is a worldly one, restricted to the self.⁴³

To understand the manner how Scheler gives essential importance to the topic of love, and how he connects it with personalism, this section attempts to discover the nature of love with respect to Scheler’s analyses. First, I want to consider the significant dimensions of love in relation to fellow-feeling. This section also seeks to understand the fundamental differences between sympathy and love. The next point is to introduce the religious act, the core of Scheler’s religious phenomenology. Later, in the fifth part of the paper I shall return to discuss religious act, specifically as an active contribution to salvific knowledge.

³⁹ DUNLOP, Scheler, 45.

⁴⁰ The English translation of Scheler’s terminology is varied. I use Peter Heath’s terms from his translation of *Wesen und Formen der Sympathy*.

⁴¹ FRINGS, Max Scheler, 59-66.

⁴² SCHELER, The Nature of Sympathy, 8-9.

⁴³ SCHELER, *Ordo Amoris*, 106-107.

A. *The Nature of Love in Relation to Fellow-feeling*

What is love as per Scheler's thoughts? Love is, first and foremost, a Christian idea, as far as he assigns a distinctive, spiritual character to love. Also, he notes love as the highest spiritual value and devotes a profound study of the matter. Contemporaries of Scheler, in contrast, did not support a thorough analysis of love. On the contrary, they rather accept the reductive sensual/empirical explanation, a typical approach of British moralist; the thinkers of Enlightenment. Scheler struggled against the Platonic idea of 'innate love', the theory that "we have innate ideas of the objects of love".⁴⁴

Another point is to discover is the manner how Scheler gave essential importance to the topic of love, and how he connected it with personalism. Also, as it was mentioned earlier, Scheler intends to distinguish fellow-feeling from love. However, he sometimes used these terms interchangeably. Yet, to distinguish them, Scheler claimed that 'true fellow feeling' requires to have a real insight into the other's experience. In addition, his concept of person restricts the scope of the percipient's comprehension. Scheler's personalism, developed in *Formalism*, clearly claims that a person cannot be objectified by others. Therefore, there will be always a mysterious part of the individual's self that is held back. As Scheler formulates, "Thus the absolute privacy of a man's personality remains, like its absolute privacy, essentially impenetrable to understanding" (though not therefore merely a-rational or ineffable).⁴⁵

Such phenomenological insight, however, should not be confused with seemingly similar acts in order to apprehend, reproduce, or understand others' feeling. By imitation, reproduction, or having empathetic feelings, for example, the experiencer neither transmits nor shares his experiences to the percipient.⁴⁶ While a true-fellow feeling, by contrast, requires participation in other's experiences. In other words, by the aid of phenomenological intuition the experiencer intuitively grasps others' suffering or joy. Therefore, he or she has a direct and primary perception.

To refer back to the main love-related works of Scheler, the following four inseparable aspects of love are distinguishable. First, love is understood as a crea-

⁴⁴ SCHELER, *The Nature of Sympathy*, 132.

⁴⁵ SCHELER, *The Nature of Sympathy*, 67.

⁴⁶ SCHELER, *The Nature of Sympathy*, 8-9.

tive, spiritual and religious act.⁴⁷ Secondly, love is an emotion in contrast of sympathy or fellow-feeling.⁴⁸ Thirdly, love is the highest value.⁴⁹ Fourthly, love is, in contrast to fellow-feeling, a dynamic movement.⁵⁰ In brief, love is not sympathy or fellow-feeling, but an *emotion* for Scheler.⁵¹ In the original sense, emotion is, first of all, motion or action. Also, it is a movement by referring it as an act to change position.⁵² In this case, movements should be understood in the metaphysical sense, referring to Scheler's axiology. One of the main tasks of axiology is to demonstrate how a human person moves from the lower to the higher rank of the values, and how he develops himself through this movement. This intellectual 'locomotion' is ruled by love, the highest spiritual value. Emotion as motion or action has a second meaning, i.e., it denotes the powerful religious movement of a person. In this context, a human being has the ability to open himself/herself to God and to the others. The role of the person here, therefore, is far not just a minor aspect for the theme of love. Scheler considered human beings as having the ultimate and highest positive moral value, and love fulfils that apex; the most fundamental act which empowers human beings to become a distinctive identity. Also, love is a spontaneous and a free act of the person. Following the above discussion, love, and person are profoundly interconnected in Scheler's phenomenology. Moreover, the person is always the origin of love in his thoughts.

Let us also review the main dissimilarities of sympathy/fellow-feeling to love in Scheler's thoughts.⁵³ While love is a dynamic movement, sympathy is designated as a *function* because it has a *passive* or *receptive* nature. Likewise, fellow-feeling and sympathy do not bear any value, but refer to values or circumstances. Another fundamental difference between love and feelings is that the later always requires the act of love even if the object of love and the object of sympathy do not

⁴⁷ This aspect is discussed mostly by Scheler's GW5.

⁴⁸ It refers to Scheler's general ethical analysis.

⁴⁹ Scheler's *Formalism* examines the order of values and establishes love as the highest value.

⁵⁰ Scheler's anthropological writings in GW12 discuss love as dynamic movement.

⁵¹ On terminological clarification and Scheler's differentiation between love and fellow-feeling, and related axiological analysis see the comprehensive analysis by Alfons DEEKEN, *Process & Permanence in Ethics: Max Scheler's Moral Philosophy*, New York: Paulist, 1974, 177-199.

⁵² SCHELER, *The Nature of Sympathy*, 156-61; DEEKEN, *Max Scheler's Moral Philosophy*, 181-84.

⁵³ SCHELER, *The Nature of Sympathy*, 140-144.

coincide intentionally. The actual forms of love, however, determine the territory wherein fellow feeling may occur. To sum up, the fundamental difference between love and fellow-feeling is that the latter is a passive and reactive function, always supported by love. Love, by contrast, is an emotion, a dynamic spiritual act from the person.

B. The Religious Act

One of the most fundamental aspects of love is the religious act. Scheler elaborated this specific act in the essay of *The Problems of Religion*.⁵⁴ The treatise announces the heart of Scheler's religious phenomenology, i.e. the idea of *essential phenomenology*. For Scheler, essential phenomenology serves to be a general philosophical foundation of all types of religious investigation. Scheler summarized the essential phenomenology as "It is not metaphysics, neither is it natural theology, nor epistemology, or explanatory and descriptive psychology, nor the concrete phenomenology of religion, but it is the ultimate *philosophical foundation of all and every* other philosophical and scientific study of religion."⁵⁵

Essential phenomenology, in Scheler's thoughts, has three branches, such as the religious acts, the essential nature of divine, and the forms of revelation.

The nature of religious acts is crucial here to comprehensively understand. Generally speaking, it is a distinctive, regular *noetic* act, having four main dimensions. First, the religious act is immanent as such, yet the act has to transcend the world and its objects. Secondly, religious acts are "*a law unto themselves*". In other words, it can never be fulfilled from within the outer world. Also, the religious act implies not only divine personal participation but also requires reciprocity to guarantee an interpersonal relationship between God and the person, and the others. Thirdly, a religious act is not only individual as such, but has external, interpersonal (social) relations. Lastly, a religious act is applicable to all human beings.

Now, let us elucidate these dimensions. The religious act is immanent in the sense that it possesses "its own genuine essence", meaning that the acts "conform to an *internal regularity*". It is also internal insofar as the religious act maintains

⁵⁴ SCHELER, GW5, 101-355.; SCHELER, "Problems of Religion", in Max SCHELER, *On the Eternal in Man* (transl. B. Noble), Hamden CT: Shoe String: 105-357.

⁵⁵ SCHELER, Problems of Religion, 160.

a separated, autonomous sphere which is inaccessible from “empirical physical causality”. As a consequence, the different religious acts are not merely psychological and psychic phenomena because the latter “form and disintegrate within us according to natural psychic law.” Also, religious acts possess regularity because of their *noetic* and not their psychological character, making possible their essential, distinct nature.⁵⁶

Religious acts are “*a law unto themselves*” and embrace three “unmistakable characters”.⁵⁷ First, the intention of the religious acts must either overlap or transcend the world, coming before that “all things of a finite and contingent kind are gathered together in a single world, which includes the subject’s own person”.⁵⁸ Secondly, “only the «divine» can fulfil its intention”.⁵⁹ Thirdly, a religious act has a distinctive nature to metaphysics. While a religious act requires “an act of reciprocity” and implying a “divine personal form”, metaphysics is necessary self-restricted by the “boundary of cognitions”, becoming unable to achieve this personal form.⁶⁰

Religious acts are not only immanent, “which confine itself within the human interior”, but also having outside manifestations, such as ‘exhibition’ and the “purposive conduct and expressive action”.⁶¹ For Scheler religious acts are both individual and social, especially due to the fact that religious knowledge refers to “the *community of love and salvation* as an essential *constituent*.”⁶²

As the last characteristics of the religious act, it belongs to the very nature of being human. It does not mean that a religious act cannot be misrepresented or misunderstood, according to Scheler. There are different kinds of reasons of the inadequacy of the religious object, such as the incorrect identification of an object as god, divine, holy, etc. Therefore, “every finite spirit believes either in God or in idols.” – claimed Scheler.⁶³

⁵⁶ SCHELER, Problems of Religion, 247-248.

⁵⁷ SCHELER, Problems of Religion, 250.

⁵⁸ SCHELER, Problems of Religion, 250.

⁵⁹ SCHELER, Problems of Religion, 251-253.

⁶⁰ SCHELER, Problems of Religion, 253-254.

⁶¹ SCHELER, Problems of Religion, 253-254.

⁶² SCHELER, Problems of Religion, 267.

⁶³ SCHELER, Problems of Religion, 267.

To sum up the third part of my paper, I explored the different aspects of love, and showed fundamental differences between love and fellow-feeling. Among similar lines, I introduced the religious act, and I shall return to this in the fifth section.

4. The Typology of Knowledge

The theory of knowledge is one of the leading themes for Scheler, beside his ethical, religious, and metaphysical interest. The discussion of knowledge embraces books from sociology to *Weltanschauungslehre* (study of world-views) to *Erkenntnistheorie* (theory of cognition) to ethics.⁶⁴ This section's main goal is to explore the three types of knowledge, such as the control, the essential, and salvific knowledge in respect to Scheler's thoughts. It is also interesting here to relate them to the forms of knowledge and to the three fundamental world-views by the philosopher.

Scheler distinguishes three fundamental world-views such as, natural, scientific, and philosophical. These attitudes to the world are related to both a particular meaning of knowledge and a form of knowledge. Forms of knowledge are means to, as Scheler formulated, "reshape a realm of being – that of things, that of culture pattern of man himself, or that of the absolute".⁶⁵ Thus, the key motive here is the reshaping and transforming power of knowledge. Forms of knowledge, however, do not completely harmonize with the world-views, and may make more sense in light of Scheler's anthropological and ethical writings, such as *Man's place in Nature* and *Formalism*. In these works, Scheler focused on the deification of man and on the different levels of transformation conforming to the forms of knowledge.

A fundamental differentiation, underlined by Scheler, between knowledge (*Wissen*) and cognition (*Erkennen*) is also crucial to keep in mind. Basically, the two are different from each other by dependence on inner mental processes. Thus, cognition covers all kinds of dependent inner mental processes, by referring to scientific and natural world views, while knowledge applies to the entirely autonomous ontological sphere of philosophy. In short, knowledge is an inde-

⁶⁴ SCHELER, GW 6, GW 10, and GW 11.

⁶⁵ SCHELER, GW 9, 77. To English translation see *Philosophical Perspectives*, Boston: Beacon Press, 1958, 3.

pendent ‘relation to being’ (*Seinsverhältnis*). Knowledge, on the other hand, has no reference to any kind of knowledge. To sum up, knowledge is prior to objects and categories, while still dependent on experience.

To move on to the types of knowledge there are three intrinsic types. (1) *Leistungswissen* also called *Herrschaftswissen*, (2) *Bildungswissen* is also interchangeable with *Wesenswissen*, and (3) *Heilswissen* or *Erlösungswissen*. The order is given from the lowest level of the person to the abstract or to the metaphysical level. It should be noted that Scheler’s terminology varies. Moreover, his commentators also apply different English translations or descriptions to the terms. I will use Alfons Deeken’s translations⁶⁶ because his theological background gives us a refined religious interpretation. First, I will review the meaning of the three types of knowledge, and then turn to the translations by Deeken.

First, *Leistungswissen* or *Herrschaftswissen* comprises the desire and the capacity of human technical power to control nature, society, and history. This type of knowledge is of the specialized and experimental sciences (*Fachwissenschaften*). The German terms are translated with the same expression of ‘control knowledge’ to express human aspiration for domination.

Second, Scheler devoted significant essays to explore the characteristics of *Wesenswissen* or *Bildungswissen*, such as the *Nature of Philosophy* or *Philosophical Perspectives*. Principally both terms refer to ‘First Philosophy’ or in terms of Scheler’s phenomenology ‘the metaphysics of first order’.

Now, let’s briefly explore what metaphysics of first order is. Then, I will explain how Scheler distinguished the two orders of metaphysics. To put in a nutshell, he makes a clear distinction between two orders of metaphysics, the First Philosophy and the higher level. The ‘metaphysics of first order’ is the old metaphysics of Aristotle, also called First Philosophy. This initial level of metaphysics investigates the ontology of beings, their forms and essential structure by propounding essential questions, such as ‘What is life?’ By contrast, the second order refers to a higher level of metaphysics and deals with the absolute existence (*ens a se*). First Philosophy, therefore, is not metaphysics in the narrower sense of the meaning because its limits overlap with the essential forms of the natural sciences. Scheler realized that Aristotelian metaphysics became equal with the ontological sphere of natural sciences. Therefore, he wanted to guarantee autonomy for both phi-

⁶⁶ DEEKEN, Max Scheler’s Moral Philosophy, 221-37.

losophy and theology by proposing the second order of metaphysics which would separate them from the natural sciences.⁶⁷

To return to *Wesenswissen* or *Bildungswissen*, the German terms are translated as ‘essential knowledge’ or ‘knowledge of culture/cultivation’. Similar to ‘control knowledge’, ‘essential knowledge’ is also a kind of drive to control. By contrast, ‘essential knowledge’ is a spiritual and creative one to obtain the essence of things by phenomenological intuition (*Wesensschau*). Phenomenological analysis uses bracketing to exclude all the relative aspects of natural sciences and all the real existence of things. Consequently, essential knowledge is derived from the absolute reality and serves as a ‘springboard’ to the highest form of knowledge: *Heilswissen* or *Erlösungswissen*.⁶⁸

Third, *Heilswissen* or *Erlösungswissen* is translated as *salvific knowledge*. However, later in his life, Scheler called this third type of knowledge as metaphysical, focusing more and more on the deification of man; therefore, this is explicitly religious; the human desire of becoming. Thus, the metaphysical knowledge applies the religious act, which I have already specified above. Among the three types of knowledge, it is, unsurprisingly, the less defined. One may generate a cautious definition of metaphysical knowledge. However, I would prefer to show the fundamental differences between essential and metaphysical/salvific knowledge in the last part of this paper by connecting it to the religious act.

5. Love and Knowledge in Relation to God

A significant, however not yet mentioned aspect of the religious act is, how to prove that God exists? The second thing to be considered is the specification of essential knowledge and its differentiation from salvific or metaphysical knowledge. Since Scheler did not develop the latter in details, especially concerning the connection between salvific knowledge and the knowledge of God, thus this section attempts to reconstruct their relationship.

⁶⁷ SCHELER, GW9, 81; SCHELER, *Philosophical Perspectives*, 9.

⁶⁸ SCHELER, *Philosophical Perspectives*, 9.

A. *Different Ways to God: Beweis, Aufweis, and Nachweis*

Why does one need to prove the existence of God? – one might ask. The reasons can be varied, while Scheler describes the devoted as, “Only one who has found God can grow aware of a need to prove his existence.”⁶⁹

The Church Fathers sought to develop different ontological, cosmological, or design arguments⁷⁰ in order to recapitulate the mental steps of discovery⁷¹, while such proofs are considered futile in the field of phenomenology, “owing to the *a priori* region of transcendence”.⁷² Nevertheless, in philosophy of religion it is not unusual to apply formal logical tools to prove the existence of God. Scheler, in accordance with the classical intention to understand the ramble of the soul toward God, but still in contrast to the Church Fathers’ belief that the divine “is not demonstrable by ‘proofs’ derived from facts of extra-religious experience”.⁷³ On the contrary, the only possible proof, in his view, living through a religious act in the human soul is a unique ‘personal demonstration’ of the existence of God.⁷⁴

To characterize the types of possible demonstration, verification, and proofs in relation to the existence of God, Scheler developed the triad of *Aufweis*, *Nachweis* and *Beweis*.⁷⁵ Scheler recognized that “to teach the way to *discover* God is something basically other than to prove his existence.”⁷⁶

To understand Scheler’s ideas, let’s review and separate these three notions *Aufweis*, *Nachweis*, and *Beweis*. *Beweis*, in Scheler’s view, is a strict, scientific type of proof, a judgement not being applicable in religious phenomenology. It can be true or false with regard to the understanding of the experienced, but it does not apply to the experience itself. In other words, *Beweis* is not able to transform the experience at all. *Aufweis*, in contrast, fulfils the demonstration of the exist-

⁶⁹ SCHELER, *Problems of Religion*, 260.

⁷⁰ BRIAN DAVIS, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford-New York: Oxford UP, 1993.

⁷¹ SCHELER, *Problems of Religion*, 260.

⁷² MANFRED S. FRINGS, *The Mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Milwaukee: Marquette UP., 1997, ²2001, 134.

⁷³ SCHELER, *Problems of Religion*, 255.

⁷⁴ SCHELER, *Problems of Religion*, 255.

⁷⁵ SCHELER, *Problems of Religion*, 255-260., FRINGS, *The First Comprehensive Guide*, 135-36.

⁷⁶ SCHELER, *Problems of Religion*, 260.

ence of God. It is “appointing toward God, an invitation and a challenge to the yet unbelieving to open his eyes and to see for himself.”⁷⁷ Furthermore, *Aufweis* functions like an index, which immediately leads the unbeliever toward the gate of the religious act, but the act itself is not included. At last, *Nachweis* embraces the rational rethinking of what has already been experienced.⁷⁸ Also, it represents both the consideration and protection of the already known. Notwithstanding, the experience touches the ‘pre-logical phase’ of cognition, whether it is labelled as deception or not, but it is absolutely impossible to take the religious act as a mistake or error which needs to be corrected.⁷⁹

To conclude this section, Scheler did not recognize scientific proof (*Beweis*). He rather applied demonstration (*Aufweis*) and verification / recapitulation of the already experienced (*Nachweis*). Such method is considered as higher, personal and a more valuable act, than to prove the existence of God. It is because the latter does not require personal commitment or participation. *Aufweis* and *Nachweis*, by contrast, not only presuppose a personal participation to discover the divine, but also to oblige the soul to analyse and recapitulate the experienced. Likewise, Scheler’s method accompanied the two highest possible knowledge: the essential and salvific knowledge.

B. Essential and Salvific Knowledge

Although closely related, fundamental differences exist between essential and salvific knowledge. In that context, in this section, I explore the following: their differentiation and two interrelated questions.

⁷⁷ SCHELER, *Problems of Religion*, 260.

⁷⁸ Religious experience is primordially individual and private, thus it is subjective. Nevertheless, it should, at the same time, be objective. It is not affected by the veracity or falseness of logical judgments. It is also impossible to question the unity and the constancy of the experience. The process of valuation thereof, however, can be inaccurate. How and why, it is the task of the sociology of knowledge to describe. On philosophical side, the description concerns the question of the ‘forms of knowledge’. Cf. DUNLOP, *Scheler*, 61-69; FRINGS, *Max Scheler*, 176-184 and 187-193.; FRINGS, *The First Comprehensive Guide*, 220-21.

⁷⁹ FRINGS, *The First Comprehensive Guide*, 220-21.

The questions are: First, how the religious act is connected to the knowledge of God? Secondly, in which sense do we possess this knowledge?

First and foremost, essential knowledge is not yet the original sense of metaphysics, called metaphysics of the absolute or the metaphysics of second order by Scheler, but it is the prolegomena to the absolute (*ens a se*). Second, essential knowledge requires moral preconditions of love, humility, and self-mastery to swing over (*moralischer Aufschung*) the natural/environmental world. The three moral acts are, 1) love of the absolute value and being, 2) humility of the natural self and the ego, 3) ascetic attitude of self-mastery over all instinctual impulses of life.⁸⁰ This is the very context where essential knowledge takes on a special meaning. At last, essential knowledge seems to be fundamentally different from salvific/metaphysical knowledge. Namely, essential knowledge aims to shatter our idols. Scheler has an extensive theory about the nature of idols.⁸¹ However, not to be side tracked; this paper does not explore its depths. I have already mentioned that the reasons of such can vary, why the religious act may lose its direction to God, therefore can be misinterpreted by believing in idols instead of the divine. Now, I want to add, what Scheler did not elaborate in detail, that the removal of idols is merely an initial step toward the unique love of God. What Scheler did imply in his late years that man has an enormous mental and emotional capability to both disengage from his own environmental nature and shatter his idols (mentally), and then rebuild his world.

The significant contrast here between the two knowledge, considering the results, is that by essential knowledge man can destroy his idols, while salvific/metaphysical knowledge aims to restore the broken reality by using the religious act.

What is well established in Scheler's thoughts is that salvific/metaphysical knowledge by the aid of religious act, insofar as its direction is proper, goes hand in hand for the sake of a new, authentic reality by repopulating the broken, empty and hallowed dimension of reality. To simplify, with essential knowledge we can shatter metaphysics of the first order (First Philosophy), and in salvific knowledge we gain a new reality, the metaphysics of the second order or the metaphysics of the absolute.

⁸⁰ SCHELER, Problems of Religion, 89-98.

⁸¹ Max SCHELER, GW3, 215-92. To English translation see "The Idols of Self-Knowledge", in Max SCHELER, *Selected Philosophical Essays* (transl. David R. Lachterman), Evanston: Northwestern UP, 1973, 3-98., SCHELER, *Ordo Amoris*, 114-116.

Let me recapitulate in which manner we know God in Scheler's thoughts. Naturally, there are classical discussions of the characteristics of God, among others, such as omnipotence, omnipresence or invisibility. For Scheler, however, who supports the religious act as being positive; God connotes personal contribution. The knowledge, however, what makes a real difference in his phenomenology is the 'personal demonstration' of the existence of God by active participation. Love as one of the main prerequisite to realize this knowledge, plays a primordial role in the process of demonstration.

An authentic knowledge of God for Scheler requires a total and *radical self-identification* with the direction of the spiritual loving act of divinity. This spiritual act of the person has a twofold direction: one is directed to the world (*amare mundum in Deo*); another has a self-direction in terms of God: the love of one-self (*amare Deum in Deo*).⁸² To know God, therefore means an active, personal participation in God and for God. What is the motivation to participate in this twofold spiritual act? The absolute nothingness – Scheler would say.

Nothingness appears because man shatters his natural, primitive realistic environment by means of the *experimental break*, and anchors his centre of actuality "out of the world". Being out of the everydayness of the world generates "*absolute nothingness*". Nihilism calls for a radical personal participation and protection of God and of the others: this is the love of God and the knowledge of God in Scheler's thoughts.

6. Summary and Conclusion

To recapitulate the main line of thoughts of this paper, after having shown a historical overview of the emotion theories and Scheler's place therein, I considered the nature of love in his thoughts by elaborating the idea of the religious act and the questions of how feelings and love are differentiated from one another. I elucidated that love is an active phenomenon, an emotion, while feeling is more passive, a function. I introduced the religious act by showing its dimensions and characteristics. Then, I reviewed the typology of knowledge, with special concerns to the essential and metaphysical/salvific knowledge as the most important types of knowledge in Scheler's religious phenomenology. In the fifth section, I explored the differentiation of these two, and highlighted the connection be-

⁸² SCHELER, *The Nature of Sympathy*, 164.

tween a religious act and salvific knowledge. At last, I showed the primordial role of love in our knowledge of God.

Religious act, in terms of love, is one of the central ideas in Scheler's phenomenology. It is a positive, *noetic* act, having the powerful capacity to restore the shattered reality. Nothing else but the terror from the absolute nothingness compels human person to discover the ultimate power of love: the love of God for the sake of Him and for the others.

Bibliography

Abbreviations

GW: *Gesammelte Werke*, Max Scheler's collected works in 15 volumes. The editors: Maria Scheler 1933, 1954-1969; Manfred S. Frings 1970-2008. The publishers: 1954-1985: Berne, Francke Verlag, Switzerland. Since 1985 Bouvier Verlag, Bonn, Germany.

The used volumes are as follows:

GW2 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Berne: Francke, ⁵1966).

GW3 *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (Berne: Francke, 1955).

GW5 *Vom Ewigen im Menschen* (Berne: Francke, 1933, ²1954).

GW6 *Schriften zur Sociologie und Weltanschauungslehre* (Berne: Francke, 1963).

GW7 *Wesen und Formen der Sympathie* (Berne: Francke, 1976).

GW9 *Späte Schriften* (Berne: Francke, 1976).

GW10 *Schriften aus dem Nachlass. Vol. I. Zur Ethik und Erkenntnistheorie* (Berne: Francke, 1957).

GW11 *Schriften aus dem Nachlass. Vol. II: Erkenntnislehre und Metaphysik* (Berne: Francke, 1957).

GW12 *Schriften aus dem Nachlass Bd. III: Philosophische Anthropologie* (Bonn: Bouvier, 1987).

Bakos, Gergely Tibor. *On Faith, Rationality and the Other in the Late Middle Ages: A Study of Nicolas of Cusa's Manuductive Approach to Islam*, Princeton Theological Monograph Series 141 (Eugene, OR: Pickwick, 2011).

Blosser, Philip. *Scheler's Alternative to Kant's Ethics* (Michigan, MI: University Microfilms International, 1987).

- Copleston, Frederick S. J., *The History of Philosophy, Vol. I. Greece and Rome. From The Pre-Socratics to Plotinus* (Doubleday: Image Books, 1962).
- Copleston, Frederick S. J., *The History of Philosophy, Vol. II. Medieval Philosophy. From Augustine to Duns Scotus* (Doubleday: Image Books, 1962).
- Crosby, John F. "Introduction," in *American Catholic Philosophical Quarterly* 79 (2005): 1-10.
- Davis, Brian. *Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford - New York: Oxford, UP, 1993).
- Deeken, Alfons. *Process & Permanence in Ethics: Max Scheler's Moral Philosophy* (New York: Paulist, 1974).
- Dunlop, Francis. *Thinkers of our Time: Scheler* (London: Claridge, 1991).
- Frings, Manfred S. *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker* (Pittsburgh, PA: Duquesne UP, 1965).
- Frings, Manfred S. *The Mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works* (Milwaukee: Marquette UP, 1997, 2001).
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations, Vol. II.* (transl. J.N. Findlay) (London, New York: Routledge, 2001).
- Moran, Dermot and Cohen, Joseph (eds.). *The Husserl Dictionary.* (London, New York: Continuum, 2012).
- Newmark, Catherine. "From Moving the Soul to Moving into the Soul: On Interiorization in the Philosophy of the Passions," in Rüdiger Campe and Julia Weber (eds.), *Rethinking Emotions: Interiority and Exteriority in Premodern, Modern, and Contemporary Thought* (Berlin-London: De Gruyter, 2014): 21-36.
- Scheler, Max. "Problems of Religion," in *On the Eternal in Man.* (transl. B. Noble) (Hamden, CT: Shoe String, 1972): 105-357.
- Scheler, Max. "Ordo Amoris," in *Selected Philosophical Essays*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (transl. Lachterman D.R.) (Evanston: Northwestern UP, 1973): 98-136.
- Scheler, Max. "The Idols of Self-Knowledge," in *Selected Philosophical Essays*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (transl. David R. Lachterman) (Evanston: Northwestern UP, 1973): 3-98.
- Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (transl. Manfred S. Frings and Roger L. Funk) (Evanston: Northwestern UP, 1973).

- Scheler, Max. *The Nature of Sympathy* (transl. Peter Heath) (New Brunswick-London: Transaction, 1954, 2009).
- Spader, Peter H. *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development and Promise* (New York: Fordham UP, 2002).
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. (Dordrecht: Kluwer, 1995).
- Von Hildebrand, Dietrich. "Personality of Max Scheler," in *American Catholic Philosophical Quarterly* 79 (2005): 45-55.
- Wei, Zang. "Rational a Priori or Emotional a Priori? Husserl's and Scheler's Criticism of Kant Regarding the Foundation of Ethics," in *International Journal of Philosophy of Culture and Axiology* 8, 2 (2011): 143-158.
- White, John R. "Exemplary Persons and Ethics: The Significance of St. Francis for the Philosophy of Max Scheler," in *American Catholic Philosophical Quarterly* 79 (1) (2005): 57-90.

MYSTIK UND POLITIK. CHRISTLICHE KIRCHEN SIND HEUTE MEHR DENN JE GEFORDERT, „POLITISCH“ ZU SEIN

PAUL M. ZULEHNER¹

Zusammenfassung: Das Ende des Kommunismus im Jahr 1989 und die neugewonnene Freiheit forderte die Kirchen in den jungen Reformdemokratien enorm heraus. Die Aufgabe lautete, wie können sie gleichzeitig eine nach innen mystisch-spirituell starke und nach außen kompetent politisch, d. h. gesellschaftlich sich einmischende Kirche sein. Es gibt theologisch hinreichende Gründe dafür, dass es Aufgabe der Kirche und ihrer Mitglieder ist, sich, weil sie „mystisch“, also in Gott verwurzelt sind, „politisch“ in der aktuellen Flüchtlingsfrage einzusetzen. Es gilt, die Menschen von der Angst zu heilen, die sie daran hindert, sich in diesem Kontext zuversichtlich zu zeigen. Um in dieser Weise standhaft „politisch“ sein zu können, brauchen die Handelnden in der Kirche, die Laien, Gemeinden, die Priester und die Bischöfe eine starke Verankerung im Evangelium.

Schlüsselwörter: Mystik, Politik, Ost(Mittel)Europa, Ekklesiogenese, Reformdemokratie, Flüchtlingskrise, Angst, Pastoraltheologie.

Der historische Kontext

1. Es gehörte zur Religionspolitik des totalitären Kommunismus, die Kirchen aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und deren politischen Gestaltung auszuschließen. Aus diesem Grund wurden anfangs Priester und Ordensleute eingesperrt, nicht wenige getötet; Einrichtungen der Kirchen wurden geschlossen: Schulen, diakonale Einrichtungen; den jungen Menschen wurde der Zugang zu

¹ Emer. o. Univ.-Prof. Dr. Dr. Paul Michael Zulehner, Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien, E-Mail: paul.zulehner@univie.ac.at. Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag des Verfassers zurück, den er am 12. November 2016 im Rahmen der internationalen Fachkonferenz „Theologie für die Gesellschaft“ gehalten hat, die zwischen 11.–13. November 2016 anlässlich des 20. jährigen Bestehens der Römisch-Katholisch-Theologischen Fakultät der Babeş-Bolyai Universität in Cluj-Napoca (Rumänien) stattgefunden hat.

religiöser Erziehung erschwert oder verwehrt; dennoch kirchlich engagierten Jugendlichen wurde der Zugang zu höherer Bildung und beruflicher Karriere erschwert. Die Kirchen wurden in den Untergrund gedrängt; dort sollten die „religiös Süchtigen“ älteren Menschen – gemäß der Marxistischen Religionskritik – aussterben. Das hat die katholische Kirche intern zur „mystischen“ Priesterkirche rund um die Altäre musealisiert, extern aus der Gestaltung der Gesellschaft ausgeschlossen und in diesem Sinn „entpolitisiert“, ja „entgesellschaftlicht“.

Das amputierte Konzil

2. In diesem Kontext der „Babylonischen Gefangenschaft“ (Andras Máté-Toth) konnte das Zweite Vatikanische Konzil nur sehr begrenzt das Leben der katholischen Kirche in Osteuropa erneuern. *Gaudium et spes*, das eine starke Präsenz der Kirche in der Welt von heute verlangte, blieb ein ferner unwirklicher Traum. Insofern sich die Kirche und viele ihrer Gemeinden in der Wärme des Untergrunds nicht schon behaglich eingerichtet hatten, bot ihnen der Kommunismus auch eine plausible Begründung, sich für Reformen der Kirche nicht einsetzen zu können/müssen. Innerkirchlich wurde die überkommene Gestalt der um den Altar und den Priester gesammelte Gemeinde nicht angetastet, auch aus Angst davor, dass die kommunistischen Argusaugen in einer solchen Erneuerung ein unwillkommenes Überlebenszeichen und eine Erstarkung der Kirche vermutet hätten.

Nach dem Konzil: Aufbruch

3. Das Ende des Kommunismus in der samtenen Revolution von 1989 und die neugewonnene Freiheit forderte die Kirchen in den jungen Reformdemokratien enorm heraus. Ein Wind des Aufbruchs wehte durch die Kirchen. Die Aufgabe lautete, eine „freie Kirche im freien Staat“ zu formen, also eine nach innen mystisch-spirituell starke und nach außen kompetent politisch sich einmischende Kirche. Das ermöglichte der katholischen Kirche, ihre Erneuerung im Sinn des Konzils entschlossen in Angriff zu nehmen.

Wie Klara A. Csiszár in ihrer Habilitationsschrift² würdigend dargelegt hat, ist diese Aufgabe beispielsweise in der Diözese Satmar umgehend in Angriff genommen worden: Eine Diözesansynode zur Implementierung des Konzils wurde ausgerufen. Näher hin ging es um diese beiden großen Dokumente *Gaudium et spes* und *Lumen gentium*, die freilich auf anderen gewichtigen Dokumenten aufruhen, vor allem *Dei Verbum* (Über die Offenbarung), *Nostra Aetate* (Über das Miteinander der Religionen) oder *Dignitatis Humanae* (Über die Religionsfreiheit). Die ost(mittel)europäischen Pastoraltheologen hatten sich dieser Frage, angestoßen durch das Pastorale Forum in Wien, nach dem Fall der Mauer in mehreren Symposien ausführlich gestellt. Das Ergebnis liegt in einer ost(mittel)europäischen Pastoraltheologie vor, gemeinsam ausformuliert von Andras Mate-Toth und Pavel Mikluscak mit dem Titel „Nicht wie Milch und Honig“.³ Dieses Grundlagenwerk widmet sich nach einer ausführlichen historischen Einleitung den beiden pastoraltheologischen Hauptthemen der Präsenz der Kirche in der Gesellschaft (*Gaudium et spes*) und der dafür erforderlichen Sozialgestalt der Kirche von heute (*Lumen gentium*).

Lernen und entlernen

4. Auf diesem Entwicklungsweg der Kirche in den jungen Reformdemokratien, so die Autoren im Namen der vielen ost(mittel)europäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen, gelte es manches zu „entlernen“ und anderes zu „lernen“. Zu „entlernen“ sei eben jenes einseitig gewordene „mystische“ Kirchenleben, wie es sich notgedrungen im Untergrund eingespielt hatte und mit dem nicht wenige auch zufrieden waren. Zu „lernen“ sei die vor allem die vom totalitären Kommunismus verwehrte „politische“ Präsenz in der Gesellschaft und die Mitgestaltung des Lebens in allen Bereichen wie Bildung, Kunst, Familie, Medien, Wirtschaft und nicht zuletzt im sozialen Bereich. In diesem Kontext wurde die innere Vertiefung der Gestalt der Kirche wie die Aufwertung der Laien und eine entsprechende Weiterentfaltung der Identität von Priestern und Bischöfen in Angriff genommen. Begreift man die Suche nach einer neuen Präsenz in der Gesellschaft im weiten Sinn dieses Wortes als „Politik“ und die Vertiefung der

² CSISZAR, K. A., *Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus*, Ostfildern, 2017.

³ MÁTÉ-TÓTH, A., MIKLUSCAK, P.: *Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der postkommunistischen Länder Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern, 2000.

Gestalt der Kirche als „Mystik“, dann lautet das Generalthema der kirchlichen Entwicklung hierzulande die neuerliche Verbindung „Mystik und Politik“.

Arbeitsweise

5. Methodisch braucht die Behandlung dieses Themas eine interdisziplinäre Arbeitsweise. Bei der Frage nach der gesellschaftlichen Präsenz im Sinn von *Gaudium et spes* geht es bibeltheologisch formuliert um die Lektüre der „Zeichen der Zeit“ (Lk 12,54-57; Johannes XXIII.: *Pacem in terris*, Rom 1963; Zulehner: *Fundamentalpastoral*, Teil 1: *Kairologie*). Diese verlangt nach einem intensiven Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften. Eine wichtige Rolle spielen jene Disziplinen, die sich mit der Umwelt beschäftigen, mit der Frage nach den Geschlechterrollen, mit der Arbeit, mit den Medien. Herausragend ist in der heutigen „kairologischen“ Zeitdiagnose die Erforschung des sogenannten „Globalen Marsches“, also der unaufhaltsamen weltweiten Migration.

Die Erkenntnisse dieser profanen Wissenschaften müssen in einer „zweiten Reflexion“ (Karl Rahner) theologisch-kriteriologisch durchgearbeitet werden. Es braucht eine gediegene „Theologie der Welt“ in allen ihren Dimensionen, also heute beispielsweise eine „Theologie der Migration“ (Regina Polak). Sonst überhört die Kirche, was Gott ihr durch die „Zeichen der Zeit“ „lehrt“.

Lumen gentium wiederum verlangt nach einer gediegenen systematischen und biblischen Theologie, bevor die mit Ekklesiologie und Ekklesiogenese befasste Theologie sich in den Dialog mit jenen Disziplinen begibt, die sich mit Personal- und Organisationsentwicklung und hier wieder Changemanagement professionell beschäftigen. Zu klären sind die ererbten Visionen von Kirche und was diese für heute bedeuten. Jesuanisch gesprochen: Was heißt es heute praktisch(-theologisch), dass Jesus seine Jünger auffordert, Licht der Welt und Salz der Erde zu sein (Mt 5,13ff.)? Dabei lässt Jesus keinen Zweifel daran, dass das wahre Licht, das die Welt erleuchtet (Joh 9,5), er selbst ist (wie ja auch *Lumen gentium* gleich eingangs betont) und die Kirche nicht mehr, aber eben auch nicht weniger als der Widerschein des Lichtes jenes Auferstandenen ist, in dem die gesamte Schöpfung angefangen hat, unwiderruflich an ihr gutes Ende zu gelangen (LG 48, 1 Kor 10,11). Es ist auch klar, dass Jesus selbst durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung das Heil-Salz für die vom Tod und allen seinen bösen Folgen verwundete Welt ist. Zu Recht nennen wir ihn „Heiland der Welt“, was wiederum die Kirche beruft, für die verwundeten Menschen „Heil-Land“ (Mar-

kus Beranek) zu werden: also jener heilige Raum, der für Menschen, die ihn betreten, heilsam ist, egal ob das die Liturgie, die Verkündigung oder die Diakonie der Kirche ist und es auch zweitrangig ist, ob sie der Kirche angehören und an Gott glauben oder nicht. Papst Franziskus mahnt biblisch folgerichtig unentwegt ein, dass die Kirche Wunden heilen muss und sie so etwas ist wie ein Feldlazarett der Menschheit.

Christus-Orpheus und Eurydike-Menschheit

6. Ich stelle für meine folgenden Ausführungen zu Mystik und Politik ein altes Fresko aus den Katakomben der Heiligen Petrus und Marzellus in die Mitte und greife ein paar Aspekte heraus, welche für unser *„Mystik und Politik. Christliche Kirchen sind heute mehr denn je gefordert, „politisch“ zu sein“* hilfreich sind. Dabei werde ich die theologischen Einsichten aus der Meditation des Bildes an der heute höchst aktuellen Herausforderung Europas und der Kirche auf diesem Kontinent durch die angekommenen und ankommenden schutzsuchenden Kriegsflüchtlinge konkretisieren.

Der griechische Orpheus

7. Orpheus liebt Eurydike. Eine Giftschlange beißt sie und so wird sie dem Liebenden durch den Tod entrissen. Eurydike muss in die Unterwelt hinab.

Den liebenden Spielmann lässt dieses Schicksal nicht tatenlos ruhen. Er macht sich auf den Weg in die Unterwelt. Dank seines Lieds, begleitet auf einer Lyra, kommt er wohlbehalten an Cerberus vorbei, der den Sterblichen den Zutritt zur Unterwelt verwehrt. Charon setzt ihn über den Todesfluss. Er gelangt vor Hades und Persephone, die in der Unterwelt herrschen.

Diese sind von seiner Liebe so berührt, dass sie ihm gestatten, Eurydike zurückzuführen in das Land des Lachens, des Lebens und der Liebe. Doch sie machen eine auf den ersten Blick leichte



Auflage: Er dürfe sich während des langen Weges zurück in die Oberwelt nicht umsehen.

Eurydike also folgt Orpheus. Orpheus geht und geht. Vom lautlosen Schattenwesen Eurydike vernimmt er keine Schritte. Seine Zweifel, ob sie ihm denn wirklich folge, wachsen mit jedem Schritt. So dreht sich der zweifelnd Liebende schließlich um: Und verliert Eurydike für immer.

Welch tragische Botschaft, die der Mythos bringt: Am Ende siegt nicht die Liebe über den Tod, sondern der Tod über die Liebe. Die dunklen Befürchtungen so vieler Menschen erhalten Nahrung. Sie werden gemehrt statt vermindert.

Der Christus-Orpheus



8. In Alexandrien – dort wo der Nil ins Mittelmeer mündet – leitete der junge Clemens, 150 in Athen geboren, seit 175 eine Katechistenschule. In der ostkirchlichen Tradition zählt er zu den angesehenen Kirchenvätern. In seiner Zeit war der griechische Orpheus-Mythos der jungen christlichen Kirche auch und gerade in Rom bekannt. Wie unsere Darstellung aus den Katakomben der heiligen Petrus und Marzellus belegt.

Die Ähnlichkeit der beiden Orpheus-Gestalten – des griechischen Orpheus und des Christus-Orpheus – im Fresko ist bestechend. Beide tragen eine phrygische Mütze. Beide sind Sänger. Beide tragen eine Lyra im Arm.

Offenbar waren die frühen Christen davon überzeugt, dass das Thema des griechischen Mythos auch das innerste Thema des Evangeliums ist. Ob der Tod stärker ist als die Liebe, das beschäftigte vor allem die östliche Theologie: Nicht nur die Eurydike als Einzelperson erleidet das Schicksal, in die Unterwelt hinweggerafft zu werden. Es ist das Schicksal aller, die eine „menschliche Natur“ haben. Die ganze Menschheit leidet an der Todeswunde.

Der Spielmann Gottes: Christus, liebt Eurydike, die dem Tod verfallene Menschheit. Auch ihn treibt die Liebe, wie der griechische Orpheus hinabzusteigen in die Unterwelt: Er wird Mensch und geht in den Tod. Für die ostkirchliche

Tradition ist ein zentrales Ereignis von Ostern die Hadesfahrt Christi. Das Erste, was der Auferstandene macht, ist hinabzusteigen in den Hades. So wurde auch in der römischen Liturgie bis zur liturgischen Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils im Apostolischen Glaubensbekenntnis gesprochen: „Hinabgestiegen in die Hölle“. Es ist exakt derselbe Vorgang, von dem im griechischen Mythos berichtet wird.

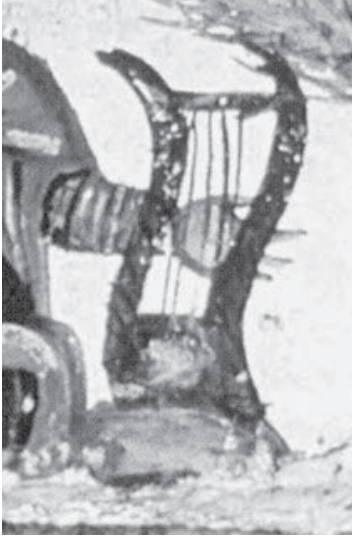
Dennoch unterscheidet sich der griechische Orpheus vom Christus-Orpheus tiefgreifend. Der Christus-Orpheus schaut sich nicht um. Umschauen verträgt sich nicht – weder mit seinem Weg, noch mit seiner Nachfolge: „Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes“ (Lk 8,62). Der Christus-Orpheus geht seinen Weg „rücksichtslos“: ohne auf sich selbst zu achten, einzig dem Auftrag seines Gottes gehorsam. Und so kann er, anders als der gescheiterte griechische Orpheus seine geliebte Eurydike-Menschheit zurücksingen in das Land des Lachens, der Hoffnung und der Auferstehung, so in Anlehnung an den Kirchenvater Clemens aus Alexandria.

Der unbändige Zweikampf

9. Das war die Grundüberzeugung der frühen Christen. Und sie ist es bis heute. Mag aus menschlicher Sicht und Erfahrung der Tod das letzte Wort haben: Aus der Sicht Gottes hat die Liebe – welche Gott selbst ist – das letzte Wort. Die Grundlage dieser Überzeugung ist, dass der Christus-Orpheus für seine Eurydike-Menschheit herabgestiegen ist: Gott wurde Mensch und ging aus Liebe zur Menschheit in den Tod. Hinabsteigend in die „Hölle“ brach er deren Macht über den Menschen. Die Menschheit wurde von ihrer Todeswunde geheilt. Es ist kein Zufall, dass die Darstellungen des Christus-Orpheus just in den römischen Begräbnisstätten der Christen zu finden sind. Am Ort des Todes sagen die Christen, dass der Tod nicht das letzte Wort hat.

Die Lyra

10. Orpheus ist Sänger. Seine Lieder begleitet er auf einer Lyra, einem der ältesten Saiteninstrumente. Auch der liebende Spielmann Gottes, der Christus-Orpheus, trägt eine Lyra in seiner Linken. Diese Lyra, so Clemens, der junge Direktor der Alexandrinischen Katechistenschule, ist die Kirche. Der liebende Spielmann bringt ihre Saiten zum Klingen. So kann für die Eurydike-Mensch-



heit das rettende Lied des Lachens, der Hoffnung und der Auferstehung erklingen.

Dieses Bild ist für unser heutiges Kirchengefühl in vielfacher Weise lehrreich. Viel zu sehr stellen wir zurzeit die Kirche in den Mittelpunkt unserer oftmals besorgt-kritischen Überlegungen.

Folgt man den Darstellungen des Christus-Orpheus in den Katakomben Roms, dann geht es aber in erster Linie *nicht um die Kirche*. Das Thema ist Gott und seine Welt, Christus und sein unglaublicher Einsatz für die dem Tod verfallene geliebte Menschheit, seine Eurydike. Für sie setzt er alles ein, was er ist und hat. In einem von Paulus in seinen Brief an die Gemeinde in Philippi aufgenommenen Hymnus hat die frühe Christenheit gesungen:

*„Er war Gott gleich,
hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein,
sondern er entäußerte sich
und wurde wie ein Sklave
und den Menschen gleich.
Sein Leben war das eines Menschen;
er erniedrigte sich
und war gehorsam bis zum Tod,
bis zum Tod am Kreuz.
Darum hat ihn Gott über alle erhöht
und ihm den Namen verliehen,
der größer ist als alle Namen,
damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde
ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu
und jeder Mund bekennt:
„Jesus Christus ist der Herr“ –
zur Ehre Gottes, des Vaters.
(Phil 2,6-11)*

Ein Zweites: Im großen Drama um Gott und seine Menschheit wirkt die Kirche freilich mit – *wie ein Instrument*. Auf diesem Instrument soll ein Lied erklingen, das rettet und aus dem Tod befreit. Die Kirche ist also keine Moraleinrich-

tung, sondern beteiligt sich an der von Gott gewirkten Heilung der Menschheit von der Todeswunde.

Und nicht zuletzt: Die Kirche spielt nicht ihr eigenes Lied. Es ist das *Lied Christi*. Er greift in ihre Saiten und spielt sein rettendes Lied zu Gunsten der Menschen.

Zum Klingen bringt er die Saiten der Kirche, so die Darstellung des Christus-Orpheus aus den Katakomben der Heiligen Petrus und Marzellus, mit Hilfe des „Plektrons“. Das ist jenes kleine Stäbchen, mit dem die Saiten gezupft und so zum Schwingen gebracht werden. Clemens sagt über das Plektron: Das ist der *Heilige Geist*. Es ist Gottes Geist, der auf der Kirchenlyra Christi rettendes Lied erklingen lässt.⁴



Menschen auf der Flucht: der Globale Marsch

11. Zur Konkretisierung dieser Kirchengvision greife ich im Folgenden die höchste aktuelle Herausforderung auf, der sich die Welt, näher hin Europa und die Kirchen in ihm heute gegenübersehen: Das Ankommen so vieler Frieden, Sicherheit und Schutz suchender Menschen aus den Kriegsgebieten des Ostens, vor allem aus Afghanistan, Syrien und dem Irak. Millionen sind auf der Flucht, vor den Talibans, dem Islamischen Staat, den Bomben Assads. Acht Millionen Syrer sind Displayed Persons allein innerhalb Syriens, Millionen sind in den Flüchtlingslagern in den an Syrien angrenzenden Ländern. Und etwa zwei Millionen haben sich 2015 auf die Flucht nach Europa gemacht, nicht zuletzt auch deshalb, weil kein Frieden in Sicht und die Versorgung in den Lagern prekär ist sowie Jahr um Jahr den Kindern und Jugendlichen die Chance einer schulischen und beruflichen Bildung genommen wird.

Nun erweisen sich die Europäischen Länder in dieser Frage auf mehreren Ebenen polarisiert und uneinig.

⁴ ZULEHNER, P. M., *Ein neues Pfingsten. Ermutigung zu einem Weg der Hoffnung*, Ostfildern, 2008; ZULEHNER, P. M., *Kirchengvisionen*, Ostfildern, 2012.

Polarisierungen

12. *Polarisiert sind die Regierungen.* Gallionsfiguren der beiden Pole sind Viktor Orban und Angela Merkel. Angela Merkel steht zum Völkerrecht auf Asyl, hat (wie Schweden und Österreich) im eigenen Land Flüchtlinge willkommen heißen, und fordert – um diese wenigen Länder nicht zu überfordern – eine gemeinsame Europäische Lösung. Gegen eine solche wehrt sich auf der anderen Seite Viktor Orban, der am liebsten keinen einzigen Flüchtling (aus der Ukraine flüchtende Ungarn ausgenommen) ins Land lassen will. Die Vysegrádländer Tschechien, Polen und die Slowakei haben sich ihm angeschlossen. Es ist eine gewichtige Frage herauszuarbeiten, warum just diese osteuropäischen Länder sich wehren. Dass sie Quoten als Diktat betrachten, mag einer der Gründe sein: nach dem Diktat aus Moskau lehnen sie ein Diktat aus Brüssel ab (vergessen aber dabei, dass sie selbst „Brüssel“ sind und mitgestalten). Mitspielen mögen wohl auch dunkle historische Erinnerungen an den Kampf gegen das Osmanische Reich, weshalb diese Länder vor allem gegen islamische Flüchtlinge auftreten. Dass sie selbst enorme wirtschaftliche und soziale Probleme haben wird zur Erklärung beitragen. Aber alle diese Gründe reichen nicht aus, um diese nationalistische Abwehr-Politik rational zu erklären. Was meinte Viktor Orban, ein Regierungschef eines Landes, das (wie lange noch) zur Europäischen Union gehört, wenn er am Rande einer Konferenz dem Reporter eines Österreichischen TV-Senders sagte: „I am here only as an observer!“?

Polarisiert sind die Bischöfe Europas. Der Bischof von Szeged László Kiss-Rigó hält es in dieser Frage mit seinem Ministerpräsidenten und nicht mit Papst Franziskus. Wörtlich: „Ich stimme mit dem Ministerpräsidenten völlig überein.“ ... Papst Franziskus habe dagegen keine Ahnung von der tatsächlichen Situation. (Washington Post). In dieser Frage kam es auch zu einer heftigen Kontroverse zwischen dem Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen Kardinal Peter Erdő und dem Wiener Kardinal Christoph Schönborn. Der Wiener Kardinal sagte auf einer Pressekonferenz im Vatikan in seiner diplomatischen Weise, er vermisse ein „gemeinsames Wort der Ermutigung“ sowie eine Analyse der Ursachen „für das, was ein europäisches Drama ist“ – nämlich die Probleme im Nahen Osten und in Afrika. Der Blick auf Nachbarländer Österreichs mache ihn „besorgt“, er hoffe aber, dass die europäische Gemeinsamkeit größer sein werde als nationalistische Abschottung.

Polarisiert sind nicht zuletzt auch die Menschen in den einzelnen Ländern. Ihre Ansichten zu den Flüchtlingen sind mehr von Gefühlen denn von Argumenten geprägt. Die einen fühlen Ärger, andere Zuversicht. Dazwischen finden sich Besorgte:

- Menschen mit Ärger wollen, so eine Studie aus dem Jahre 2015, Zäune an den Grenzen, Europa solle zur Festung ausgebaut werden. Mit den Flüchtlingen kämen Kriminalität, Terror und Krankheiten ins Land. Die Entwicklung werde in einer Katastrophe enden. Daher müsse man sie stoppen: die Entwicklung und mit ihnen die Kriegsflüchtlinge.
- Zuversichtliche hingegen meinen, dass Europa und damit das eigene Land „es schaffen könne“. Daher engagieren sich die Zuversichtlichen, helfen die Sprache lernen, sorgen sich um Wohnung und Arbeit.

Bemerkenswert ist laut Studien, dass die jüngeren Menschen zuversichtlich, die älteren hingegen besorgt bis verärgert sind.

Angst mit vielen Gesichtern

Natürlich stellt sich forschersich die Frage, warum in ein und derselben Situation die Gefühle und Einstellungen derart polarisiert ausfallen. Die Antwort der Forschung: Es hängt vom Potential der Angst ab, die ein Mensch in sich trägt. Je höher dieses Angstpotential ist, desto wahrscheinlicher neigt diese Person zu Ärger und Abwehr, im Extremfall zu Hass und Gewalt.

Studien aus Österreich⁵ und Ungarn⁶ zeigen, dass diese Angst viele Gesichter hat.

- Es sind *biographische* Ängste, die seit der Geburt in uns lauern und es uns schwermachen, vertrauen und damit glauben und lieben zu können.
- Dazu kommen *soziale Abstiegsängste*, die freilich schon vor dem Ankommen von Flüchtlingen durch die Finanzkrise im Jahr 2008 ausgelöst werden. Die Flüchtlinge verstärken solche Abstiegsängste vor allem in der Arbeitswelt. Daher haben die Unterschichten mehr Aversionen gegen Flüchtlinge als Oberschichten.

⁵ ZULEHNER, P. M., *Entängstigt euch. Die Flüchtlinge und das Christliche Abendland*, Ostfildern, 32016.

⁶ TÁRKI SOCIAL RESEARCH INSTITUTE, *The Social Aspects of the 2015 Migration Crisis in Hungary*, Budapest, 2016, in http://www.tarki.hu/hu/news/2016/kitekint/20160330_refugees.pdf, 12.11.2016.

- Eine starke Rolle spielen *kulturelle* Ängste: hierher gehört die Angst vor der Islamisierung des Landes, Europas. Man müsse das Christliche Abendland gegenüber dem Eindringen des Islam verteidigen, dessen Image durch den Krieg des Islam gegen den Islam schwer ramponiert ist.

Und die Religionsgemeinschaften, die Kirchen?

13. 67% der Verärgerten sagen in der Österreichischen Studie: „*Man kann durchaus ein guter Christ sein, ohne sich für die ankommenden Flüchtlinge einzusetzen.*“ Unter den Zuversichtlichen sind hingegen nur 11% dieser Ansicht. Kann man wirklich? Ich glaube nicht.

Es gibt theologisch hinreichende Gründe dafür, dass es Aufgabe der Kirche und ihrer Mitglieder ist, sich, weil sie „mystisch“, also in Gott verwurzelt sind, „politisch“ in der Flüchtlingsfrage einzusetzen: Und damit dies glaubwürdig geschieht, sowohl in Taten wie in Worten. In vielen Ländern machen dies auch die Kirchen, einzelne, Pfarrgemeinden, Orden, die Caritas, Bischöfe in erstaunlich engagierter Weise.

Blicken wir also von der Auslegung des Orpheus-Mythos durch den Kirchenlehrer aus Alexandrien auf die Herausforderung Europas durch die andrängenden Kriegsflüchtlinge, aber auch Armuts- und Hoffnungsflüchtlinge, die sich in Nordafrika auf den Weg nach Europa machen und in den nächsten Jahrzehnten Politik und Kirchen in Europa stark fordern werden.

Für Clemens von Alexandrien ist die von Tod bedrohte Eurydike die *eine* Menschheit. Der Kirchenlehrer denkt also theologisch „universell“ und nicht „provinziell“. Wir müssen lernen, wirklich „katholisch“ zu werden. Ein neuerdings politisch hoffähig gewordener Nationalismus verträgt sich nicht damit. Die Regel heißt: „Weil nur ein Gott ist, ist jede und jeder einer von uns.“ Die vielen Menschen, die im Mittelmeer ertrinken, sind unsere Schwestern und Brüder. Papst Franziskus macht gerade deshalb seine erste „Auslandsreise“ aus dem Vatikan hinaus nach Lampedusa und kurze Zeit später nach Lesbos, um uns unsere gemeinsame Verantwortung für die Ertrunkenen in Erinnerung zu rufen.

Der Menschheit ist für Clemens wie Eurydike dem Tod verfallen. Tod breitet sich dort aus, wo Leben umkommt. Solches geschieht heute etwa durch die Arbeitslosigkeit junger Menschen vor allem im Süden Europas, oder auch durch die Einsamkeit der vielen Alten, die niemanden haben. Leben kommt aber gerade in Armut und Krieg um. Die Flüchtenden versuchen dem Tod durch Krieg und

Armut zu entinnen. Der Aufstand gegen den Tod mit all seinen Gesichtern ist der Kern der Großen Erzählung des Evangeliums.

Die Gerichtsrede Jesu, wie sie Mt 25 berichtet, spitzt unsere Überlegungen zur Einheit der Menschheit theologisch zu: Es ist Dank der Einheit der Menschheit nicht nur jede und jeder einer von uns, sondern in all den anderen Menschen begegnet Christus: vor allem in den Nackten, Obdachlosen, Hungrigen, Durstigen und den Fremden. In der Begegnung mit einem Flüchtling findet eine Begegnung mit dem auferstandenen Herrn statt, vor dessen rettendes Gericht wir alle treten werden.

Kirche als Lyra in der Hand Christi heute

14. Und die Lyra in der Hand des Christus-Opheus, die wir sind? Welches Lied des Lachens, der Hoffnung und der Auferstehung kann durch unsere Kirchen in Europa für jene Menschen gespielt werden, die von Krieg und Armut bedroht werden?

Die Kirche wird die Ihr eigene Gastfreundschaft leben, oder zeitgerecht ausgedrückt: sie ist bereit, aufzunehmen, willkommen zu heißen, zu integrieren. Gastfreundschaft ist in Israel aus der Dankbarkeit dafür geboren, dass Gott das Volk aus der Fremdherrschaft Ägyptens befreit hat. Deshalb sind die Fremden dem Volk Israel heilig. Wird ihnen (wie den Witwen und Waisen) Unrecht angetan, schreit dieses zum Himmel und findet bei Gott Gehör. Gläubige und ihre Gemeinschaften (Orden, Pfarrgemeinden, einzelne) werden daher Kriegsflüchtlinge aufnehmen, wie Papst Franziskus das von den Pfarrgemeinden erbeten hat. Mit diesen Gästen wenden die Christen Feste feiern, aber auch alles Erdenkliche tun, dass sie, zumindest bis sie wieder heimkehren können, gesichert leben und Fuß fassen können.

Christen und ihre Kirchen werden sich auch um die Gefühle der Bevölkerung kümmern. Dabei werden sie der Versuchung widerstehen, zu moralisieren. Vielmehr gilt es, die Menschen von der Angst zu heilen, die sie daran hindert, sich zuversichtlich einzusetzen. Es ist mit Gottes Hilfe das Kunstwerk zu schaffen, Menschen „aus ihrem Angsteck herauszulieben“. Letztlich ist es starkes Gottvertrauen, das heilt. Erleichtert wird Heilung dadurch, dass Ängstliche Flüchtlinge von Gesicht zu Gesicht kennen lernen und sich ihre Fluchtgeschichte erzählen lassen. [Narges, 13]

Nicht zuletzt werden die Christen, ihre Gemeinschaften und Bischöfe versuchen, die Verantwortlichen von einer „Politik der Angst“ abzubringen und ih-

nen eine langatmige und nachhaltige „Politik des Vertrauens“ anzuraten. Dazu gehört die Sorge um einen raschen Waffenstillstand, um das Ende von Waffenlieferungen, um eine gute Versorgung der Flüchtlinge in den Lagern rund um das Kriegsgebiet, um einen weitsichtigen Marshall-Plan zum baldigen Wiederaufbau der durch den Krieg zerstörten Gebiete. Dann kann jene syrische Frau eine Chance bekommen, die mir erzählte, sie habe so sehr Sehnsucht nach ihren Aprikosenbäumen in Aleppo.

Darum bitten, dass der Orpheus-Christus seine Lyra „stimmt“

15. Was dann nicht geht, ist, dass Verantwortliche der Kirche sich mehr an Erklärungen ihres Ministerpräsidenten denn am Evangelium Jesu Christi orientieren. Papst Franziskus kann ihnen dabei mit seinen mahnenden Worten brüderlich mahnend hilfreich sein. Gerade von Bischöfen wäre das zu erwarten, denn es wurde ihnen bei der Weihe das Evangelium aufs Haupt gelegt und nicht eine Regierungserklärung.

Dass man sich mit einem derartigen Einstehen für die Vision des Evangeliums keine Freunde macht, darf nicht verwundern. Jesus hat den Seinen ja auch nicht zugesichert, dass sie in der realen Welt nur Freunde haben werden. Vielmehr soll seine Kirche reden, gelegen oder ungelegen und nicht nur gelegentlich.

Um in dieser Weise standhaft „politisch“ sein zu können, brauchen die Handelnden in der Kirche, die Laien, Gemeinden, die Priester und die Bischöfe eine starke Verankerung im Evangelium. Oder mit einer anderen Formel: Sie müssen „mystisch“ tief in Gott eintauchen, um „politisch“ bei den Armgehaltenen dieser Welt auftauchen zu können und dort sich einzusetzen. Es gilt für solches Handeln der Kirchen die Formel: „Je mystischer, desto politischer.“ Was für weite Teile der Kirchen in Europa heißt: Die Christen sind heute mehr denn je gefordert, „politisch“ zu sein – oder eben zu werden.

All das kann auch jesuanisch gesagt werden. So berichtet Markus:

- Ein Schriftgelehrter hatte ihrem Streit zugehört; und da er bemerkt hatte, wie treffend Jesus ihnen antwortete, ging er zu ihm hin und fragte ihn: Welches Gebot ist das erste von allen?
- Jesus antwortete: Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr.
- Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft.

- Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.
- Da sagte der Schriftgelehrte zu ihm: Sehr gut, Meister! Ganz richtig hast du gesagt: Er allein ist der Herr, und es gibt keinen anderen außer ihm,
- und ihn mit ganzem Herzen, ganzem Verstand und ganzer Kraft zu lieben und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, ist weit mehr als alle Brandopfer und anderen Opfer.
- Jesus sah, dass er mit Verständnis geantwortet hatte, und sagte zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich Gottes. Und keiner wagte mehr, Jesus eine Frage zu stellen. (Mk 12,28-34)

So bleibt also am Ende meiner meditativen Überlegungen die Bitte an den Christus-Orpheus, dass er zu Gunsten der Eurydike-Menschheit heute die Saiten seiner Lyra so stimmt, dass für die Menschen an den Rändern des Lebens, zu denen die Flüchtlinge zweifelsfrei gehören, das zutiefst ersehnte Lied des Lachens, der Hoffnung und der Auferstehung erklingt.

Bibliographie

- CSISZAR, K. A., *Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus*, Ostfildern, 2017.
- MÁTÉ-TÓTH, A., MIKLUSCAK, P.: *Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der postkommunistischen Länder Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern, 2000.
- TÁRKI SOCIAL RESEARCH INSTITUTE, *The Social Aspects of the 2015 Migration Crisis in Hungary*, Budapest, 2016, in http://www.tarki.hu/hu/news/2016/kitekint/20160330_refugees.pdf, 12.11.2016.
- ZULEHNER, P. M., *Ein neues Pfingsten. Ermutigung zu einem Weg der Hoffnung*, Ostfildern, 2008.
- ZULEHNER, P. M., *Entängstigt euch. Die Flüchtlinge und das Christliche Abendland*, Ostfildern, 2016.
- ZULEHNER, P. M., *Kirchenvisionen*, Ostfildern, 2012.

MISSION – GUTE CHANCEN FÜR EINEN KRISENBEGRIFF

KLÁRA A. CSISZÁR¹

Zusammenfassung: Papst Franziskus lebt uns vor, was das integrale (jesuanische) Missionsverständnis ausmacht und wie eine Missionspraxis im 21. Jahrhundert gestaltet werden kann. Seine Kirchengvision ist eine Kirche in einem permanenten Zustand der Mission, des Hinausgehens. Diese missionarische Kirche kann nicht krank werden, denn sie kreist nicht mehr um sich selbst und um ihre eigenen Krisen, sondern mischt sich in die Welt ein, um sie ein Stück weit durch die Liebe Gottes zu heilen. Sie enthüllt in der Verkündigung die Liebe Gottes zu den Menschen und heilt in der Diakonie als Werkzeug Gottes in dieser Welt.

Schlüsselwörter: integrales Missionsverständnis, Missionspraxis, Krise, Verkündigung, Martyria, Diakonia, Liturgia, Evangelisierung.

1. Welche Krise?

Die Krise der Mission ist in aller Munde. Abwechselnd trifft man den Ausdruck Krise der Kirche(n).² Diese überwiegend negative Haltung ist eine nach-

¹ Dr. theol. habil. Klára A. Csiszár, Institut für Weltkirche und Mission, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt am Main, csizar@iwm.sankt-georgen.de, www.iwm.sankt-georgen.de.

² Ein Beispiel dafür, wie Missionswissenschaftler oder Pastoraltheologen aus deutschem Sprachraum die ersten Sätze in einigen ausgewählten Büchern formulieren: „den Kirchen in Deutschland geht es schlecht“ (Arnd Bünker); „immer mehr wollen austreten“ (Elisabeth Anker); „der christlichen Kirchen in Europa und ihren engagierten Mitgliedern und Führungskräften ist in unseren Tagen viel zugemutet“ (Paul Michael Zulehner); „die seit einigen Jahren viel zitierte Krise der Mission führt zu verschiedenen Reaktionen“ (Ludwig Rütli). Vgl. dazu: BÜNKER, A., *Missionarisch Kirche sein*, Münster 2004, 8; ANKER, E., *Was Menschen in der Kirche hält: Motive von Kirchenzugehörigkeit. Eine qualitativ-empirische Studie zu Bleibemotivation und Kirchenbindung*, Innsbruck-Wien 2007, 11; ZULEHNER, P. M., ROSSBERG, E., HENNERSPERGER, A., *Mit Freude ernten. Biblische Saatgut für Zeiten und Prozesse des Übergangs*, Ostfildern 2013, 9; RÜTTI, L.: *Zur Theologie der Mission: kritische Analysen und neue Orientierung*, München-Mainz 1972.

vollziehbare Reaktion auf die aktuelle Situation der Kirche(n) im Vergleich dazu „wie es mal war“ hier im Lande. Kirchenaustritte, sinkendes Interesse an der Kirche, Privatisierung des Glaubens, überforderte Priester und Priestermangel sind Schlagwörter, die als Begründung ins Feld geführt werden, um die derzeit kritische Lage der Kirche zu erklären. Trotz intensiver zeitlicher und finanzieller Investitionen in den vergangenen Jahren zeichnet sich keine positive Veränderung ab. Krise ist aber im 21. Jahrhundert kein kircheneigenes Wort. Sie ist ein sozialer Grundbegriff geworden: Finanzkrise, Wirtschaftskrise, Krim-Krise, Ukraine-Krise, Umweltkrise, und die Flüchtlingskrise, die Europa gerade spaltet. Lokale Krisen, z. B. Arbeitslosigkeit in Kosovo oder Gesundheitskrise in Afrika, Bürgerkrieg in Syrien sind sofort globale Krisen und betreffen die eine Weltgemeinschaft. Wenn die Kirche in dieser spannungsvollen Zeit der Krisen und Konflikte, der Armut und Marginalisierung mit ihrer eigenen Krise beschäftigt ist, verschließt sie sich der Welt und bleibt eine Kirche, die all zu lange um ihre Geschichte trauert, anstatt hinauszugehen und „alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen“ (EG 20).

1.1 Krise der Mission?

Das *Kerngeschäft* der Kirche ist die Mission. Ihre *Kernidentität* ist missionarisch. Kerngeschäft und Kernidentität sind aus der Wirtschaft entlehnte Ausdrücke, um die dringenden Aufgaben der Kirche prägnant erfassen zu können. Man kann nämlich von der Wirtschaft lernen, wie es der Pastoraltheologe Paul Michael Zulehner vorschlägt:

„Konzentration auf das Kerngeschäft, hier aber konsequent die absolute Marktführerschaft erobern. So lautet die Devise der Global Player, der international agierenden Wirtschaftsunternehmen. Auch die katholische Kirche ist ein Global Player. Ihr Kerngeschäft eignet sich nicht zum Sprung an die Börse, dafür aber zum Sprung in das ewige Heil. Der Glaube befreit die Menschen von den Begrenzungen, in denen alles Geschöpfliche gefangen ist. Er macht frei für die Begegnung mit Gott, die allein das unstillbare Verlangen des Menschen nach (ewigem) Glück befriedigen kann. (...) Konzentration auf das Kerngeschäft, also auf die Verkündigung

des Evangeliums, die Spendung der Sakramente und die Werke der Barmherzigkeit.“³

Sogar Nichtfachkundige wissen, dass eine Krise in der Wirtschaft vorprogrammiert ist, sobald man sich nicht mehr oder nur bedingt um das Kerngeschäft des Unternehmens kümmert. Wenn nun Mission das Kerngeschäft der Kirche ist, kann die Mission nicht in die Krise geraten, im Gegenteil, Mission muss sie durchdringen und stets zum *Hinausgehen* motivieren.⁴ Denn eine Kirche, die nicht mehr missionarisch ist, hört auf, Kirche zu sein und verliert damit ihre wesenseigene Daseinsberechtigung. Ihr missionarisches Wesen ist eine objektive Voraussetzung und keine beliebige Zufügung, die sich ertragen oder erzeugen lässt.⁵ Die Existenz der Kirche – so könnte man formulieren – ist missionsbedingt. Es klingt also theologisch äußerst problematisch, wenn von der Krise der Mission in der Kirche gesprochen wird. Wenn es aber, theologisch gesehen, keine Krise der Mission gibt, was spielt sich unter dem Motto Krise der Mission ab?

1.2 Krise der Begriffe?

Die Kirche war schon immer um das Heil der Menschen bemüht. Die Lehre, dass es kein Heil außerhalb der Kirche gäbe, definierte die Missionspraxis. Möglichst Viele sollten erfasst und getauft werden, damit sie eine Chance haben, das ewige Heil zu erlangen. Das durch die Theologie vermittelte Kirchenbild und Heilsverständnis prägte die Vorstellungen von Freiheit und Frieden und parallel dazu entwickelte sich auch die Missionspraxis weiter. Die Kirche war nicht heilsoptimistisch, wie das II. Vatikanische Konzil es lehrt. Heilspessimismus war über Jahrhunderte hinweg das Hauptmotiv der Mission. Missions- und Heilskonzept kann man nicht voneinander trennen: „Eine exklusive Kirche, deren

³ ZULEHNER, P. M., *Kirche umbauen, nicht totsparen*, Ostfildern 2009, 36.

⁴ Vgl. EG 20.

⁵ Vgl. EG 273: „Die Mission im Herzen des Volkes ist nicht ein Teil meines Lebens oder ein Schmuck, den ich auch wegnehmen kann; sie ist kein Anhang oder ein zusätzlicher Belang des Lebens. Sie ist etwas, das ich nicht aus meinem Sein ausreißen kann, außer ich will mich zerstören. Ich bin eine Mission auf dieser Erde, und ihretwegen bin ich auf dieser Welt. Man muss erkennen, dass man selber gebrandmarkt ist für diese Mission, Licht zu bringen, zu segnen, zu beleben, aufzurichten, zu heilen, zu befreien.“

Grundannahme war, dass es außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen kein Heil gäbe, war eine Kirche des Erfassens, und das notfalls mit gewaltförmigen Mitteln und den Strategien der Angst und einer entsprechend angstbesetzten Moral.⁶ Das Verantwortungsbewusstsein der Kirche für das Heil der Menschen zeigte sich in einer überdimensionalen Weltmission, in einem grandiosen Heilseinsatz, oft verbunden mit blutigen Schattenseiten.

Das heute so oft von der Krise der Mission gesprochen wird, zeigt uns, dass die Kirche sich noch nicht von der Altlast ihres heilspessimistischen Missionsverständnisses und ihrer blutigen Missionspraxis erholt hat. Schlüsselbegriffe der Mission wie Reich Gottes, Atheisten, Predigen, Verkünden, Bekehren usw. sind heute belastete Begriffe, die an eine Zeit des exklusiven Heilsverständnisses erinnern. Fundamentalistisch ausgerichtete Kreise benutzen diese urbiblischen Ausdrücke derzeit öfter als weltoffene Kreise, um dadurch den Kontrast zwischen den Auserwählten, den Heilswürdigeren gegenüber den Anderen, den Gefallenen, zu betonen. Das ist auch ein Grund dafür, warum die weltoffene Kirchenpraxis diese Grundbegriffe der Mission lieber zu vermeiden versucht und sie durch ein dialogtaugliches Vokabular ersetzt. Die Krise der Mission könnte aus dieser Sicht eher als Krise der belasteten Begriffe verstanden werden.

2. Quellen eines neuen integralen Missionsverständnisses⁷

„Neu“ schließt zugleich auch immer eine Wandlung mit ein. Zu erhoffen ist, dass das Neue besser sein wird, als das Alte war. Die Überlegung, was für die

⁶ ZULEHNER, P. M., *Absolute Wahrheit in postmoderner Kultur. 2. Medienkongress in Schwäbisch-Gmünd*, in <http://www.zulehner.org/content/site/zeitworte/index2.html> (23.02.2015).

⁷ Das integrale Missionsverständnis war zunächst Brücke zwischen Orthodoxen und Protestanten in der Debatte um den Stellenwert des Glaubens und der Praxis. Ausgeprägt als „holistic mission“ findet man dieses Missionsverständnis in der Ökumenischen Erklärung Mission und Evangelisierung aus dem Jahre 1975 aus Nairobi: „Das Wort „holistisch“ („integral“, „umfassend“) sollte nicht ein Kompromiss sein, sondern ein Bezug auf Jesus Christus, der Gott und Mensch zugleich war und sich um den ganzen Menschen, nach seiner geistigen und leiblichen Verfasstheit, kümmerte.“ Das neue Missionsverständnis brachte die Themen der sozio-politischen Befreiung (Rassismus, Kolonialismus, soziale Ungerechtigkeit, wirtschaftliche Ausbeutung der armen Völker) und die vorrangige Dimension des Glaubens (ausgedrückt durch die Proklamation

Entwicklung eines neuen Missionsverständnisses im 21. Jahrhundert maßgebend ist, trägt die Hoffnung, dass es in der Zeit der Krisen und der unzähligen Transformationsprozesse, die die eine Weltgemeinschaft hautnah betreffen, eine Missions-Definition gibt, die einerseits den Missionsbegriff (samt der ihr wesenseigenen Schlüsselbegriffe, wie z.B. Verkündigung und Bekehrung) rehabilitiert, andererseits die Kirche ermutigt, dem jesuanischen Auftrag in ihrer Missionspraxis immer mehr gerecht zu werden.

Der jesuanische Auftrag ist eindeutig: „...geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; taufte sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28, 18-19). Den sogenannten Missionsbefehl zu zitieren, ist heute zwar ‚out‘, doch bleibt er für das Selbstverständnis der Kirche weiterhin grundlegend. Um ihn wieder schätzen zu lernen, müsste man sich die Altlast der Weltmission wegdenken, und stattdessen über die Bedeutung der weltverwandelnden Kraft der Liebe Gottes zu den Menschen heute und über den Ursinn der Jesusbewegung als Fundament der Mission meditieren. Daher soll im Nachgang der Versuch einer kleinen theologischen Meditationsübung über die Liebe Gottes zu den Menschen als Ursinn und Urmotiv christlicher Mission mit wenigen konziliaren und nachkonziliaren Textstellen unternommen werden. Die dabei gefolgte Absicht ist, den Weg zu einem neuen Missionsverständnis im 21. Jahrhundert einzuschlagen.⁸

des Namens Christi) ins Gleichgewicht. Nairobi – gekennzeichnet als „Konferenz des Fortschritts im Vertikalismus“ – hat die Entwicklung eines ökumenischen Missionsverständnisses in den darauffolgenden Jahren geprägt. Vgl. MÜLLER, K., *Die Mission der Kirche in systematischen Betrachtung*, in Bürkle, H. (Hg.): *Die Mission der Kirche* (AMATECA 13), Paderborn 2002, 43-164, hier 109; COLLET, G., *Theologie der Missionen*, in Concilium 35 (1999), 84-91, hier 89. Giancarlo Collet plädiert für die Notwendigkeit der Entwicklung eines integralen Missionsbegriffs in der katholischen Theologie. Vgl. COLLET, G., „...bis an die Grenzen der Erde“. *Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*, Freiburg-Basel-Wien 2002, 232.

⁸ Konkret geht es um die wichtigsten Dokumente der nachkonziliaren Zeit zum Thema Mission der Kirche: *Ad Gentes* (1965), *Evangelii Nuntiandi* (1975), *Redemptoris Missio* (1991) und *Evangelii Gaudium* (2013).

3. Integrales Missionsverständnis

Sowohl Systematiker als auch Theologen der praktischen Disziplinen überlegen sich, was Mission im 21. Jahrhundert bedeutet, wie sie heute gelingen kann, und wie sie im neuartigen Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft positioniert werden kann. Karl Müller (2002, 1978) und Giancarlo Collet (2002, 1999) plädieren seit Jahrzehnten für ein integrales Missionsverständnis in der katholischen Missionswissenschaft. Sie schließen sich dabei der Ökumenischen Erklärung Mission und Evangelisierung aus dem Jahre 1975 an und sind aufgrund der neuen Ekklesiologie des II. Vatikanums der Auffassung – vor allem im Hinblick auf die Aufwertung der Ortskirchen als konstitutive Teile der Weltkirche – dass die Entwicklung eines integralen Missionsverständnisses unausweichlich sei.⁹

Inhaltlich erhofft Collet, dass durch ein „solch integrales Missionsverständnis“ die Debatte um den „Stellenwert der Verkündigung und dem sozialen Handeln“ sowie „eine Trennung von innerer Mission (...) unter Getauften und äußerer Mission unter Nichtgetauften“ überwunden wird, und so auch „eine einseitig geographische Fixierung auf transkulturelle Weltmission nach Übersee“ aufgehoben wird.¹⁰ Er verweist dabei auf zwei methodisch wichtige Ansätze, um sein Ziel zu verwirklichen: einerseits muss die empirische Gestalt der Kirche wahrgenommen werden, um soziologisch und kulturell unterschiedliche Kontexte als Referenz in der Entwicklung des Missionsverständnisses verwenden zu können; andererseits muss die besondere Verantwortung der Ortskirchen im Auge behalten werden, was wiederum nach differenzierter Betrachtungsweise unter-

⁹ Vgl. MÜLLER, K., „*Holistic Mission*“ oder das „umfassende Heil“, in Waldenfels, H. (Hg.): „...denn ich bin bei euch“: (Mt 28,20). Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute. Festschrift für Josef Glasig und Bernward Willke zum 65. Geburtstag, Zürich 1978, 75-84, hier 75ff.; MÜLLER, K., *Die Mission der Kirche in systematischer Betrachtung*, in Bürkle, H. (Hg.): *Die Mission der Kirche*, 43-164, hier 109ff. Die Ermutigung von Giancarlo Collet, einen integralen Missionsbegriff für die katholische Theologie zu entwickeln, nimmt das Institut für Weltkirche und Mission an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main mit dem drittmittelfinanzierten Forschungsprojekt „Entwicklung eines integralen Missionsbegriffs“ (2014-2019) wahr.

¹⁰ COLLET, „...bis an die Grenzen der Erde“, 232.

schiedlicher Kontexte verlangt.¹¹ Im Folgenden schauen wir uns an, auf welche Theologie wir zurückgreifen können, um die Debatte um den Stellenwert der Verkündigung und des sozialen Handelns zu überwinden.

3.1. Selbstvollzug der Kirche als Ereignis ihres missionarischen Wesens

Verkündigung und Diakonie müssten miteinander versöhnt werden.¹² Die deutschen Bischöfe lehnen bereits 1975 bei der Gemeinsamen *Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* eine Rangordnung zwischen Verkündigung und caritativem Tun ab und vertreten stattdessen die Einheit der drei kirchlichen Grunddimensionen – liturgia, martyria und diakonia – vorausgesetzt, dass die Verkündigung des umfassenden Heils zugleich als eine Vereinahmung aller drei Dienste zu betrachten ist:

„Die Mission der Kirche ist daher immer Verkündigung des umfassenden Heiles in Jesus Christus. Verkündigung der Botschaft Christi, Feier der heiligen Eucharistie, Spendung der Sakramente, Aufbau des Leibes Christi, der Kirche sowie karitative und soziale Dienste, Entwicklungs- und Friedensarbeit können nicht gegeneinander ausgespielt oder ausgetauscht werden. All diese Dienste bilden in der kirchlichen Sendung eine Einheit. Sie bedingen einander und werden zu Wegweisern der Hoffnung auf das verheißene Reich Gottes.“¹³

Die Synodentextstelle ist erneut ein Beweis dafür, dass Heils- und Missionsverständnis zusammengehören. Im Auftrag Jesu verkündet die Kirche das umfassende Heil in Christus. Dieses Prinzip der Mission, das es auch als Hauptmotiv kirchlicher Praxis gilt, spiegelt sich gleichermaßen in allen Grunddimensionen

¹¹ Vgl. COLLET, „...bis an die Grenzen der Erde“, 232. Hier gelingt Collet eine Neuorientierung der Missionswissenschaft. Durch die methodologische Neuausrichtung des Faches bringt er sie den praktischen Disziplinen näher, ohne aber ihre traditionelle Stelle innerhalb der Systematik aufzugeben.

¹² So der amerikanische Missionswissenschaftler Stephen Bevans. Vgl. BEVANS, S. B., SCHROEDER, R. P., *Constants in context. A Theology of Mission for Today*, New York 2004, 252.

¹³ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 825.

der Kirche wieder und kann als unbedingte Voraussetzung kirchlichen Selbstvollzugs verstanden werden. Dieses ganzheitliche Missions- und Heilsverständnis sind tiefst in der ‚Missio Dei‘ verankert, das heißt trinitarisch (AG 2,1) und heilsökonomisch (AG 5,1) begründet:

„Die Sendung der Kirche wird also durch das Wirken erfüllt, durch das sie, dem Auftrag Christi gehorsam und von der Gnade und Liebe des Heiligen Geists bewegt, allen Menschen oder Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig wird, um sie durch das Beispiel des Lebens und die Predigt, durch die Sakramente und die übrigen Gnadenmittel zum Glauben zur Freiheit und zum Frieden Christi hinzuführen, so dass ihnen der freie und sichere Weg eröffnet wird, am Mysterium Christi voll teilzuhaben. Da diese Sendung fort dauert und durch den Ablauf der Geschichte die Sendung Christi selbst entfaltet, der gesandt wurde, den Armen frohe Botschaft zu bringen, muss die Kirche unter dem Ansporn des Geistes Christi auf dem selben Weg voranschreiten, auf dem Christus selbst vorangegangen ist (...).“ (AG 5, 1-2).¹⁴

Der Selbstvollzug der Kirche ereignet sich durch ihr Wirken. Wege dafür sind das Zeugnis des Lebens, die Verkündigung und die Sakramente. Diese werden als Mitteilungsweisen der Gnade und der Liebe Gottes zu allen Menschen verstanden. Das Ziel des Wirkens besteht einzig und allein darin, den Weg zum Christusgeheimnis zu öffnen. Selbstvollzug ereignet sich also dort und dann, wo Kirche ganz konkret am Werk ist. Die Kirche ist zwar zeitlich und räumlich bedingt, aber sie entfaltet sich und vollzieht sich nur in der unbedingten Nachfolge Christi. Demzufolge kann AG 5, 1-2 wie ein kleines integrales Missionskonzept gedeutet werden, das den Ausweg aus der Sackgasse der Mission hin zu einem integralen Missionsverständnis führt, und die Debatte um den Stellenwert der Verkündigung und des sozialen Handelns entschärft, um im Missionsverständnis der schöpferischen und rettenden Liebe Gottes zu den Menschen mehr Raum zu geben.

¹⁴ Die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils zitiert nach: HÜNERMANN, P., HILBERATH, B. J. (Hgg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Bd 1.), Freiburg–Basel–Wien 2004.

3.2. Die Liebe Gottes zu den Menschen – eine schöpferische und rettende Liebe

Etwas umformuliert kann die bereits zitierte Missionsdefinition der deutschen Bischöfe von 1975 lauten: Die Mission der Kirche ist es, die Liebe Gottes zu den Menschen erkennen zu lassen. Durch das Zeugnis des Lebens, durch Verkündigung und durch die Sakramente findet sie Wege, die Gnade des Glaubens und die Liebe Gottes den Menschen mitzuteilen (vgl. auch AG 5,1). Sie versteht sich in Christus als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschheitsgeschlechts“ (LG 1,1) und als solche versteht sie ihre Sendung als „Zeugnis für die Erhabenheit und Liebe Gottes sowie auch für die Einheit in Christus“ (AG 40,2).

Die Schultheologie nennt zwei Wege, die zur Erkenntnis der Liebe Gottes zu den Menschen führen. Durch die Schöpfung (angelehnt an DH 3004) und durch die Inkarnation, auch als zweite Schöpfung bezeichnet, können Menschen die Liebe Gottes in ihrer tiefsten Form erkennen (1 Joh 4,9), denn die Schöpfung und die Menschwerdung waren selbst die höchsten Ausdrucksweisen dieser Liebe. Der Mensch als Ebenbild Gottes trägt den Keim der Liebe seines Schöpfers in sich und dank dieser ist er ständig darum bemüht, diese Liebe zu entfalten und sie zum Ausdruck zu bringen. Denn es gilt: Wer mehr lieben kann, dringt auch tiefer in das göttliche Geheimnis ein (1 Joh 4,8).¹⁵ Die Kirche wird ihrem jesuanischen Auftrag also dann gerecht, wenn sie den Menschen dabei hilft, immer mehr lieben zu können, was zur Folge hat, dass der Mensch durch die Liebe immer mehr auch gottförmig(er) wird. Untrennbar sind somit die Liebe Gottes zu den Menschen und die Liebe des Menschen zu seinen Nächsten.¹⁶

„Es geht darum, das, was der Herr uns geboten hat, als Antwort auf seine Liebe zu »befolgen«, womit zusammen mit allen Tugenden jenes neue Gebot hervorgehoben wird, das das erste und größte ist und das uns am meisten als Jünger erkennbar macht: »Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe« (Joh 15,12). Es ist offensichtlich: Wenn die Verfasser des Neuen Testaments die sittliche Botschaft des Christentums in einer letzten Synthese auf seinen Wesenskern reduzieren wollen, dann ver-

¹⁵ Vgl. dazu BALTHASAR, H.U. von, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 159.

¹⁶ Paul M. Zulehner deutet diese theologische Kernaussage als Grundlage für die Kirchenpraxis. Vgl. ZULEHNER, P. M., *Mitgift. Autobiografisches anderer Art*, Freiburg-Basel-Wien 2014, eBook 535.

weisen sie uns auf die unausweichliche Forderung der Liebe zum Nächsten: »Wer den *anderen* liebt, hat das Gesetz erfüllt [...] Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes« (Röm 13,8.10). So sagt der heilige Paulus, für den das Liebesgebot nicht nur das Gesetz zusammenfasst, sondern auch sein Herz und seine Daseinsberechtigung ausmacht: »Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefasst: Du sollst *deinen Nächsten* lieben wie dich selbst!« (Gal 5,14). Und er stellt seinen Gemeinden das Leben der Christen als einen Weg des Wachstums in der Liebe vor: »Euch aber lasse der Herr wachsen und reich werden in der Liebe zueinander und zu allen, wie auch wir euch lieben« (1 Thess 3,12). Auch der heilige Jakobus ermahnt die Christen, »nach dem Wort der Schrift: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!* das königliche Gesetz« (2,8) zu erfüllen, um nicht in irgendeinem der Gebote zu versagen.« (EG 161)

Papst Franziskus führt uns vor Augen, dass die Gemeinschaft Christi, die unterwegs ist, nichts Weiteres als eine Gemeinschaft der Liebe ist, und als solche steht sie für das Wachstum der Nächstenliebe als „Erfüllung des Gesetzes“. Wer den Nächsten liebt, antwortet auf die schöpferische und rettende Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe Gottes ist unbedingte Voraussetzung der Nächstenliebe, die aber zugleich auch unbedingte Voraussetzung der Liebe des Menschen zu Gott ist (vgl. 1 Joh 4,21). Dieses Liebeskonzept lässt sich an der eigenen Praxis Jesu ablesen: wer in die Liebe Gottes eintaucht, taucht in der Nächstenliebe wieder auf.¹⁷

Die Mission der Kirche kann in dieser Doppelbewegung der Liebe (zu Gott und zu dem Nächsten) neu definiert werden. In dieser Definition wird auch der Sinn der Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1,1) Gottes und als Gemeinschaft in der Nachfolge Christi immer konkreter: als Zeichen enthüllt die Kirche vor den Menschen das Christusgeheimnis, also wie Gott den Menschen liebt (dies kennt sie aus der Offenbarung); und als Werkzeug ist sie durch die Werke der Barmherzigkeit den Menschen nahe (gemäß der Praxis Jesu). Die spirituelle Theologie fasst diese jesuanische Doppelbewegung der Liebe in Wortpaaren zusammen: Mystik und Politik (Dorothee Sölle, Johann B. Metz, Paul M. Zulehner), Kontemplation und Kampf (Roger Schutz), Spiritualität und Solidarität,

¹⁷ Vgl. ZULEHNER, *Mitgift*, 535. Zulehner bezieht sich auf Thomas von Kempen und nennt diese Doppelbewegung der Liebe zu Gott und zu den Menschen als „Imitatio Christi“. Das Beispiel dafür, wie es geht, Christ zu sein, kann man anhand der Praxis Jesu ablesen.

Kontemplation und Aktion. Papst Franziskus nennt sie angelehnt an die Bergpredigt „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ als Urauftrag der Jünger Christi:

„Dort liegt die wahre Heilung, da die wirklich gesund und nicht krank machende Weise, mit anderen in Beziehung zu treten, eine *mystische*, kontemplative Brüderlichkeit ist, die die heilige Größe des Nächsten zu sehen weiß; die in jedem Menschen Gott zu entdecken weiß; die die Lästigkeiten des Zusammenlebens zu ertragen weiß, indem sie sich an die Liebe Gottes klammert; die das Herz für die göttliche Liebe zu öffnen versteht, um das Glück der anderen zu suchen, wie es ihr guter himmlischer Vater sucht. Gerade in dieser Zeit und auch dort, wo sie eine »kleine Herde« sind (Lk 12,32), sind die Jünger des Herrn berufen, als eine Gemeinschaft zu leben, die Salz der Erde und Licht der Welt ist (vgl. Mt 5,13-16).“ (EG 92)

Es mag zwar überraschend klingen, aber die Begriffsanalyse lehramtlicher Texte weist die meisten Begriffsüberschneidungen (93 Mal) im Falle von *Verkündigung* und *Liebe* auf.¹⁸ Das deutet darauf hin, dass das Lehramt die Verkündigung – ganz jesuanisch – als Mitteilungsweg der schöpferischen und rettenden Liebe Gottes zu den Menschen versteht: „Der Missionar ist der Mensch der Liebe: um jedem Bruder zu verkünden, daß er von Gott geliebt wird und selbst lieben kann, muß er seine Liebe zu allen dadurch bezeugen, daß er sein Leben für den Nächsten hingibt.“ (RM 89,3)

Hier steht ganz genau das, was das Ziel der Mission in der Nachfolge Christi sein soll: den Menschen erkennen zu lassen, „dass er von Gott geliebt wird“ und ihn dazu zu ermutigen, dass er als Geschöpf des liebenden Gottes, als *ad imaginem Dei* Geschaffene andere immer mehr „selbst lieben kann“¹⁹, ganz im Sinne von AG 10: „Die Kirche, die von Christus dazu gesandt ist, die Liebe Gottes allen Menschen und Völkern kundzutun und mitzuteilen (...)“²⁰ Redemptoris Missio

¹⁸ Analysiert wurden *Ad gentes* (1965), *Evangelii Nuntiandi* (1975), *Redemptoris Missio* (1991), *Evangelii Gaudium* (2013).

¹⁹ VIK, J., *Gottes Heil im Glück des Menschen. Die Vermittelbarkeit immanenter und transzendenter Vollendungs Vorstellungen unter Berücksichtigung der menschlichen Sinnorientierung in der Logotherapie Viktor E. Frankls* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 12), Neuried 2008, 97.

²⁰ Vgl. hier weitere einschlägige Texte des Lehramtes: AG 12; AG 25; EN 32; EN 79; RM 2; RM 23; RM 31; RM 81; RM 89; EG 11; EG 24; EG 28; EG 42; EG 81; EG 120; EG 165; EG 179; EG 180.

(1991) sieht ebenfalls die Liebe als wichtigsten „Beweggrund der Mission“, die zugleich das „einzige Kriterium, nach dem zu handeln oder zu unterlassen, zu ändern oder zu bewahren ist. Was mit Blick auf die Liebe oder inspiriert von ihr geschieht, ist nie zu gering und immer gut.“ (RM 60).

3.3 Die schöpferische und rettende Liebe Gottes in den Grunddimensionen der Kirche

Die Liebe Gottes zu den Menschen will durch die Kirche erfahrbar werden, weil sie den Menschen „das Leben in Fülle“ (Joh 10,10) verspricht. Ein Leben in Fülle ist Heil im irdischen Modus. Der Missionsauftrag der Kirche entspricht es, diesen Willen Gottes auf Erden bekannt zu machen, damit das ewige Heil hier auf Erden schon einen Anfang hat. Mitteilungswege, die diesem Zweck dienen, sind die Grunddimensionen der Kirche, bekannt als Verkündigung, Zeugnis des Lebens und Sakramente. Alle drei haben den gleichen Auftrag und sind deshalb für die Praxis der Kirche gleichermaßen grundlegend. Ihre Trennung im Sinne einer Rangordnung wäre folglich theologisch äußerst problematisch. Dies würde nämlich heißen, dass sie nicht als Mitteilungswege der Liebe Gottes und somit als grundlegende Komponenten der Ekklesiogenese wahrgenommen werden, sondern ihnen nur eine funktionale Rolle zugeordnet wird, was sie zu bloßen Arbeitsbereichen kirchlicher Institutionen degradieren würde. Aus diesem Grund kann in der Kirche von nichts Anderem als einem integralen Missionsverständnis gesprochen werden, denn Kirche ereignet sich gerade im Ineinanderwirken dieser Grunddimensionen. Aufgabe der kirchlichen Praxis ist es somit das Ineinanderwirken von Martyria, Diakonia und Liturgia so zu fördern, dass die Jesu-Gemeinschaft immer mehr in Gott hineinwachsen kann:

„Mission ringt nicht mehr nur um das Heil als solches, sondern vor allem um das Ausreifen des ansatzhaft im Menschen anzutreffenden Heils hin auf seine christliche Vollgestalt. (...) Kirche lehrt in ihrer missionarischen Pastoral die Menschen, vor Gott zu geraten und die Frage stellen zu lernen, was er ihnen in ihrem ureigenen Leben zumutet. Dabei wird sie den Menschen aufzeigen, dass die vollendete Gestalt des Menschen dann aufblüht, wenn sie aus der Kraft Gottes erblüht. Der Mensch schlechthin aber ist Christus, der wie keiner von uns gottvoll war. Die Kirche wird deshalb die Menschen dabei begleiten, von Gottes innerlich wirkender Gnade getragen christusförmig zu werden. Wo aber das geschieht, wächst nicht

nur eine tiefe Gemeinschaft mit Christus, sondern zugleich auch mit dem erweiterten Christus, der (aus sein Leib) die Kirche ist.“²¹

Wenn es um die Grunddimensionen der Kirche geht, so gilt anstatt eines Auseinanders ein Ineinander. Sie sind wie unterschiedliche Erfahrungsebenen der Liebe Gottes zu den Menschen. Wo alle drei zusammenkommen, kann die Liebe intensiviert erlebt werden.²²

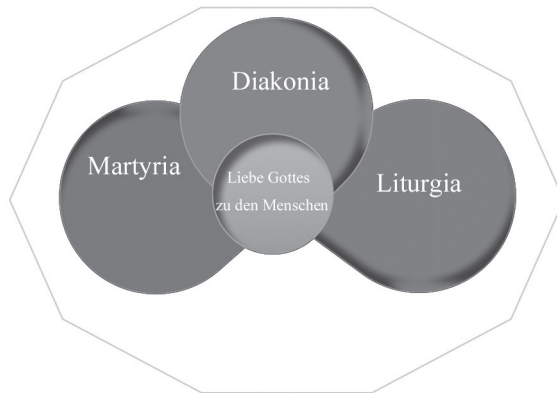


Abbildung 1: Grunddimensionen der Kirche als ineinanderfließende Mitteilungswegen der Gnade und der Liebe Gottes zu den Menschen.

Martyria, Diakonia und Liturgia als Verkündigung der Liebe Gottes zu den Menschen liest die Kirche anhand der Praxis Jesu ab. Die jesuanische Praxis hat immer einen enthüllenden und einen heilenden Charakter, wie der Pastoraltheologe P. M. Zulehner es betont. Die Bergpredigt formuliert es mit dem Auftrag „Licht der Welt“ und „Salz der Erde“ (Mt 5, 13-16) in der Welt zu sein. Es ist kein *entweder-oder* Auftrag, sondern eine *sowohl-als-auch* mystagogische Praxis. Enthüllt wird in der Verkündigung „jenes Geheimnis, welches der Mensch und das Leben des Menschen im Grunde immer schon ist – die Geschichte des unbeirrbar treuen Gottes (Dtn 32,4) mit jedem Menschen“.²³ Diese mystagogische Verkündigungsgeste der kirchlichen Praxis – so wie auch der jesuanischen – hat zugleich immer auch einen heilenden Charakter, denn sie verkündet das *Heil-*

²¹ ZULEHNER, P. M., *Kirche umbauen, nicht totsparen*, 70.

²² Vgl. ZULEHNER, P. M., *Kirche umbauen, nicht totsparen*, 41.

²³ NEUNER, P., ZULEHNER, P. M., *Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche*, Ostfildern 2013, 40.

*Land der Welt.*²⁴ Mission ist vor allem „Licht zu bringen, zu segnen, zu beleben, aufzurichten, zu heilen, zu befreien“ (EG 273). Heilende Worte, die das Herz verwandeln, wünscht sich Papst Franziskus auch von der Predigt, als ureigene Form der Verkündigung (EG 142-144).

Zahlreich sind die heilenden Gesten Jesu in den Evangelien. Arme, Kranke, Marginalisierte, Diskriminierte werden von ihm geheilt. In der Nachfolge des heilenden Christus ist der Auftrag der Kirche „Anwältin des bedrückten und beschädigten Lebens“²⁵ zu sein: „Wie also Christus in allen Städten und Dörfern umherzog, indem er jede Not und Krankheit zum Zeichen der Ankunft des Reiches Gottes heilte, so verbindet sich auch die Kirche durch ihre Kinder mit den Menschen jedweder Lage, am meisten aber mit den Armen und Bedrängten (...).“ (AG 12). In der Heilung wird die Liebe Gottes zu den Menschen sichtbar. Die Hinwendung der Kirche zu den Armen und Unterdrückten (Verängstigten) enthüllt die Liebe Gottes zu den Menschen. In der Diakonie (Werke der Barmherzigkeit) bemüht sich die Kirche stets darum, dass der Mensch den Sinn seines Lebens entdeckt. Angst ist immer ein Begleitphänomen marginalisierten Lebens, sie verhüllt Freude, Frieden und Liebe. Angst lähmt den Menschen und macht es unmöglich, *das Leben in Fülle* zu erfahren. Angst entsolidarisiert und ist – etwas weitergedacht – die Urquelle persönlicher aber auch globaler Krisen. Søren Kierkegaard, Eugen Drewermann, Eugen Biser und Benedikt der XVI. „sehen in der heillosen Angst die Quelle des Bösen, von Gewalt, Gier und Lüge. (...) Nur die Heilung von der Angst mache den Menschen frei, das zu werden, was er von Natur aus ist: ein liebender Mensch.“²⁶ Die Werke der Barmherzigkeit (Mt 25) gehören also *per intentionem* zwar zu den heilenden Gesten der Kirche, *per effectum* tragen sie jedoch dazu bei, dass der Mensch, indem er Geheilte ist, mehr lieben kann, und so näher am Christusereignis dran ist. Es gilt also: Es gibt keine Verkündigung Christi ohne einen diakonischen Charakter und es gibt keine diakonische Praxis der Kirche in der Nachfolge Jesu ohne einen proklamierenden Charakter:

„Die Evangelisierung [Verkündigung – Anm. d. V.] versucht, auch mit diesem befreienden Wirken des Geistes zusammenzuarbeiten. Das Geheimnis der Trinität selbst erinnert uns daran, dass wir nach dem Bild der göttli-

²⁴ Vgl. NEUNER, ZULEHNER, 45.

²⁵ NEUNER, ZULEHNER, 50.

²⁶ NEUNER, ZULEHNER, 38.

chen Gemeinschaft erschaffen sind, weshalb wir uns nicht selber verwirklichen, noch von uns aus retten. Vom Kern des Evangeliums her erkennen wir die enge Verbindung zwischen Evangelisierung [Verkündigung – Anm. d. V.] und menschlicher Förderung, die sich notwendig in allem missionarischen Handeln ausdrücken und entfalten muss. Die Annahme der Erstverkündigung, die dazu einlädt, sich von Gott lieben zu lassen und ihn mit der Liebe zu lieben, die er selbst uns mitteilt, verursacht im Leben des Menschen und in seinem Tun eine erste und grundlegende Reaktion: dass er das Wohl der anderen wünscht und anstrebt als etwas, das ihm am Herzen liegt.“ (EG 178)²⁷

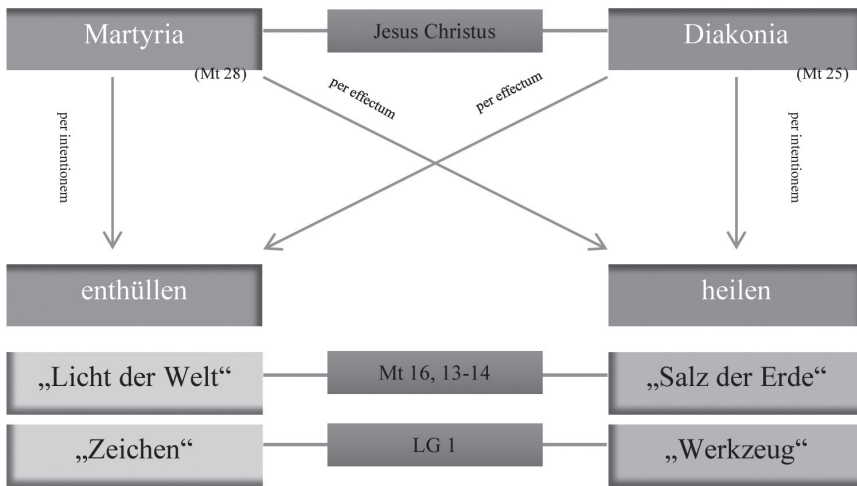


Abbildung 2: Das Verhältnis zwischen Martyria und Diakonia im Rahmen eines integralen Missionsverständnisses.

Fazit

Papst Franziskus lebt uns vor, was das integrale (jesuanische) Missionsverständnis ausmacht und wie eine Missionspraxis im 21. Jahrhundert gestaltet werden kann. Seine Kirchenvision ist eine Kirche in einem permanenten Zustand der Mission, des Hinausgehens (vgl. EG 25). Diese missionarische Kirche kann nicht krank werden, denn sie kreist nicht mehr um sich selbst und um ihre eige-

²⁷ Weitere Textstellen zu diesem Thema: AG 2; AG 36; EN 23; EN 77; EN 80; RM 9; RM 23; EG 114; EG 179.

nen Krisen, sondern mischt sich in die Welt ein, um sie ein Stück weit durch die Liebe Gottes zu heilen. Sie enthüllt in der Verkündigung die Liebe Gottes zu den Menschen und heilt in der Diakonie als Werkzeug Gottes in dieser Welt. In der Liturgie, vor allem in den Sakramenten, vertieft sie sich in das Christusgeheimnis, um immer mehr ihr Leben mit Christus zu verbinden. Diese Kirche kann nicht erkranken, weil sie missionarisch unterwegs ist. Dank ihrer missionarischen Ausrichtung, ist sie nicht bei sich, sondern stets bei den Menschen. Dieses integrale Missionsverständnis misst sich an keinen menschlichen Maßstäben, die um einen Stellenwert von Verkündigung und Dialog ringen, sondern es bringt die Großzügigkeit Gottes zu allen Menschen mit all ihren gottgegebenen Wegen und Mitteln sowie seine rettende und schöpferische Liebe zum Ausdruck. Eine Erfahrung dieser Liebe Gottes zu den Menschen verspricht die Freude des Evangeliums.

Bibliografie

- ANKER, E., *Was Menschen in der Kirche hält: Motive von Kirchenzugehörigkeit. Eine qualitativ-empirische Studie zu Bleibemotivation und Kirchenbindung*, Innsbruck-Wien 2007.
- BALTHASAR, H. U. von, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967.
- BEVANS, S. B., SCHROEDER, R. P., *Constants in context. A Theology of Mission for Today*, New York 2004.
- Bünker, A., *Missionarisch Kirche sein*, Münster 2004.
- COLLET, G., „...bis an die Grenze der Erde“. *Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- COLLET, G., *Theologie der Missionen*, in *Concilium* 35 (1999), 84-91.
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg-Basel-Wien 1976.
- HÜNERMANN, P., HILBERATH, B. J. (Hgg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Bd 1.), Freiburg-Basel-Wien 2004.
- MÜLLER, K., „Holistic Mission“ oder das „umfassende Heil“, in Waldenfels, H. (Hg.): „...denn ich bin bei euch“: (Mt 28,20). Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute. Festausgabe für Josef Glasig und Bernward Willke zum 65. Geburtstag, Zürich 1978, 75-84.

- MÜLLER, K., *Die Mission der Kirche in systematischen Betrachtung*, in Bürkle, H. (Hg.): *Die Mission der Kirche* (AMATECA 13), Paderborn 2002, 43-164.
- MÜLLER, K., *Die Mission der Kirche in systematischer Betrachtung*, in Bürkle, H. (Hg.): *Die Mission der Kirche*, 43-164.
- NEUNER, P., ZULEHNER, P. M., *Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche*, Ostfildern 2013.
- RÜTTI, L., *Zur Theologie der Mission: kritische Analysen und neue Orientierung*, München-Mainz 1972.
- VIK, J., *Gottes Heil im Glück des Menschen. Die Vermittelbarkeit immanenter und transzendenter Vollendungsvorstellungen unter Berücksichtigung der menschlichen Sinnorientierung in der Logotherapie Viktor E. Frankls* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 12), Neuried 2008.
- ZULEHNER, P. M., *Absolute Wahrheit in postmoderner Kultur. 2. Medienkongress in Schwäbisch-Gmünd*, in <http://www.zulehner.org/content/site/zeitworte/index2.html> (23.02.2015).
- ZULEHNER, P. M., *Kirche umbauen, nicht totsparen*, Ostfildern 2009.
- ZULEHNER, P. M., ROSSBERG, E., HENNERSPERGER, A., *Mit Freude ernten. Biblische Saatgut für Zeiten und Prozesse des Übergangs*, Ostfildern 2013.
- ZULEHNER, P. M., *Mitgift. Autobiografisches anderer Art*, Freiburg-Basel-Wien 2014, eBook.

WENN UNS ALTLASTEN HINDERN
UNSERE GEGENWART ZU GESTALTEN
KRIEGSERBE IN DER SEELE. DIE GENERATION VON 1930 BIS 1970.
WAS KINDERN UND ENKELN DER KRIEGSGENERATION HILFT

OTTO ZSOK¹

Zusammenfassung: In den Seelen von vielen Millionen von Menschen sind die Spätauswirkungen des Zweiten Weltkrieges nach wie vor noch spürbar. So betrachtet, gibt es für uns heute in Europa, wie auch außerhalb Europas, eine zweifache Aufgabe: Einmal als Gesamt-Gesellschaft durch Erinnerung, durch Mahnmale und durch Aufklärung die jüngere Generation zum Frieden hin zu erziehen. Ein zweites Mal haben wir die Aufgabe, als Einzelner, als Individuum die Negativauswirkungen des Zweiten Weltkrieges sowie der kommunistischen Diktaturen in der eigenen Seele zu Ruhe zu bringen. In dieser Hinsicht wird das Schreiben einer heilenden Lebensbilanz im Rahmen der sinnzentrierten, logotherapeutisch-existenzanalytischen Biographiearbeit als ein bewährter Weg der Bewältigung dieser beiden Aufgaben hier ausführlich in den Blick genommen.

Schlüsselwörter: Europa, Kriegserbe, Verantwortung, Viktor E. Frankl, Wille zum Sinn, Kultur der Erinnerung, heilende Lebensbilanz, Biographiearbeit.

1. Hinführung: Wir brauchen einen Neustart in Europa

Seit etwa 2007 leben wir in Europa – von Russland bis Portugal und von Island und Norwegen bis Sizilien – eine Phase der heftigen Krisen durch. Ihre Bewältigung ist noch nicht zu Ende gekommen. Doch Hysterie und Angstmacherei werden uns nicht weiter bringen. Vielmehr wirkt sich förderlich aus, wenn wir in der Krise *die Chance* für ein neues Europa erkennen lernen. Den Europaskep-

¹ Dr. phil. Otto Zsok ist Dozent und Institutsdirektor am Süddeutschen Institut für Logotherapie und Existenzanalyse nach Viktor Frankl in Fürstenfeldbruck bei München. Autor von über 30 Büchern. Adresse: D – 82256 Fürstenfeldbruck, Hauptstraße 9, Tel.: 08141/18041, Fax: 08141/15195, E-Mail: si@logotherapie.de, Homepage: www.logotherapie.de und www.logos-und-ethos.de.

tikern sei gesagt: Seit der »Stunde Null«, seit dem 08. Mai 1945, (damals war die Krise unvergleichlich größer als heute), ist auf unserem Kontinent insgesamt – trotz des Kalten Krieges und trotz der kommunistischen Diktaturen in Osteuropa, in den früheren Ostblockstaaten – mancherlei Gutes und Bleibend-Gültiges geschehen. Den fast 500 Millionen Menschen in Europa geht es insgesamt so gut, wie nie zuvor in der 2700 Jahren Geschichte unseres Kontinents. Dieses Gute darf nicht verloren gehen oder verspielt werden.

Sicher brauchen wir einen Neustart in Europa. Unter anderem auch deshalb, weil wir Europäer den Schrecken der beiden Weltkriege immer noch im Gepäck schleppen. In den Seelen von vielen Millionen von Menschen sind die Spätauswirkungen des Zweiten Weltkrieges nach wie vor noch spürbar, wenn auch in unterschiedlichen Intensitätsgraden. Hinzu kommen mehrere zehn Millionen Menschen, die bis 1989 in Osteuropa die kommunistische Gewaltherrschaft erleiden mussten. Viele von ihnen sind noch nicht rehabilitiert, ihre Kinder tragen schmerzliche Auswirkungen in ihren Seelen. Wiederum anderen, mehreren zehntausenden von Menschen, ist während des Jugoslawienkrieges, 1991–1995, Schreckliches widerfahren. Erst am 24. März 2016 wurde der Hauptverantwortliche dafür vom Internationalen Tribunal in Den Haag zu 40 Jahren Gefängnis verurteilt. Manchmal funktioniert die Justiz doch noch. Manchmal. Die Rechtskultur und das Rechtsbewusstsein sowie unser Gespür für die Bedeutung des Rechtsstaates sind, im Vergleich zu dem, was in der stalinistischen und der hitlerschen Diktatur geschehen ist, sensibler geworden, auch wenn in Europa noch vielen nicht klar zu sein scheint, dass das Recht unausweichlich *im Ethischen* gründet und dass Legalität nicht identisch mit dem ethisch Vertretbaren ist. Dennoch: Es gibt beachtenswerte Fortschritte in Europa. Das ist das eine. Das andere aber ist dies: Die Altlasten [dazu gehören Antisemitismus, rechts- oder linksorientierter Radikalismus, extremer Nationalismus] müssen und dürfen nicht mehr das ideologische Fundament der EU bleiben. Denn:

Wir brauchen einen Neustart, der von Anfang an, von jetzt an, auf eine humanere und dem *Homo humanus* angemessene Zukunft ausgerichtet ist. Überblickt man die 71 Jahre, die seit Beendigung des Zweiten Weltkrieges vergangen sind, lassen sich, sehr summarisch zusammengefasst, fünf Kapitel der europäischen Geschichte skizzieren, wobei Kapitel sechs gerade geschrieben wird: geschrieben von uns allen. Hier sind sie:

Kapitel eins war »Nie wieder Krieg« und Auferstehung aus Ruinen, beginnend mit der Stunde Null am 08. Mai 1945.

Kapitel zwei war westliches Wohlstandswunder und osteuropäische Diktaturen nach dem zunächst stalinistischen, dann sowjetkommunistischen Modell in den osteuropäischen Ländern – im früheren Ostblock – sowie der Kalte Krieg von 1949 bis 1990.

Kapitel drei war der Mauerfall (November 1989) und die friedliche Osterweiterung mit dem Scheitern des kommunistischen Modells in Osteuropa.

Kapitel vier war die Einführung der neuen Währung und die weitgehende Etablierung einer europäischen Wirtschaftsgemeinschaft, die aber bis heute noch nicht eine tiefe, noch nicht eine solide Wertegemeinschaft geworden ist. (Es fehlt immer noch eine Europäische Verfassung!)

Kapitel fünf handelt – seit 2007 – von der Dauerkrise: Finanzen, Flucht, Furcht und Korruption [einschließlich in Luxemburg, bei der Fifa und in der Vatikanbank] sowie Mangel an Solidarität mit den Schwächeren und den Schutzbedürftigen. Hierher gehört auch das erneute Erwachen von Nationalismen in verschiedenen Ländern, – von Rumänien über Ungarn bis Frankreich – als wüssten viele Menschen nicht, wer sie eigentlich sind. Identitätskrise?

Kapitel sechs wird gerade jetzt, in den vergangenen zwei-drei Jahren, heuer und in den nächsten zwei bis fünf Jahren geschrieben und es müsste heißen: Den »Sinn des Wir« erfühlen und erkennen, und endlich als Groß-Europa auf der Grundlage einer noch zu schaffenden Europäischen Verfassung die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts annehmen lernen.²

Dabei geht es nicht nur darum, die Interessen von 28 Nationalstaaten zu bündeln, was schwer genug ist, wie wir es alle erleben, sondern es handelt sich um die Neuentdeckung mancher Grundwerte, die seit Jahrhunderten in ganz Europa gegolten hatten und genau das fundiert haben, was man als »das Abendland«, sowie als »den jüdisch-griechisch-römisch-christlichen Kulturkreis« genannt hat.

»Der Untergang des Abendlandes«, um hier auf das gleichlautende Werk von Oswald Spengler anzuspielden, ist in einer Hinsicht schon bitterste Realität geworden, und zwar an dem 8. Mai 1945 als Nazideutschland zur bedingungslosen Kapitulation gezwungen wurde. Andererseits entstand nach jener Stunde Null

² In Anlehnung an FICHTNER, U., *Alles auf Anfang. Von Problemen gelähmt, von Populisten verhöhnt, muss Europa einen Neustart wagen*, in DER SPIEGEL Nr. 6, 6.2.2016, 6.

etwas Neues in Europa: ein qualitativ höheres Bewusstsein für die Menschenrechte und ein in breiten Kreisen vorhandenes Gespür für die *Sakralität der Person* sowie für einen vorsichtigeren Umgang mit den Ressourcen der physischen Natur.

Bedenkt und erfühlt man, dass es, jenseits aller Zweckdienlichkeiten in Politik und Wirtschaft, darauf ankommen wird, »den SINN des Wir« ebenso, wie »den Sinn für mich«, den »Sinn für dich« und den »Sinn für uns« in jedem Augenblick zu entdecken und zu realisieren, werden wir uns allmählich und umfassend auf eine sinnorientierte Führung und werteorientierte Handlung hin entwickeln müssen. Denn:

*Nicht vor dem „Untergang“ des Abendlandes ist die Menschheit angelangt, wie manche wähnen, sondern sein späterer höchster Aufstieg fordert die Opfer, die der wache Mensch des Abendlandes heute zu beklagen hat!!!
„Wer Ohren hat zu hören, – höre!“*

Diese prophetischen Worte³ sind Ansporn und Einladung zugleich, trotzdem Ja zum Leben zu sagen (Viktor Frankl). Sie ermuntern alle, die hören wollen, nach »mehr Licht« zu streben. Es führt sicher weiter, die Worte von Viktor Frankl, die er 1983 in Regensburg auf dem 3. Weltkongress für Logotherapie gesagt hat, – Argumente für einen tragischen Optimismus aufzählend, – im Herzen zu bewegen (Zitat):

Seit der Heiligsprechung von Pater Maximilian Kolbe dürfte ich ohne Zögern von Heiligen sprechen, aber ich spreche lieber von anständigen Menschen, die sich in der Minderheit befinden. Diese Tatsache ist eine Einladung, sich der Minderheit der anständigen Menschen anzuschließen; denn die Welt liegt im argen und es wird alles noch viel ärger werden, wenn nicht jeder einzelne sein möglichstes tut.⁴

Wir wollen inbrünstig hoffen, dass jeder einzelne das ihm Mögliche tut. So wird, Schritt für Schritt, unsere europäische Welt besser. Zu optimistisch gedacht und gemeint? Vielleicht. Vielleicht aber auch nicht, denn, so schrieb Michail Gor-

³ Nach BÔ YIN RÂ, in *Das Buch der Liebe*, Bern: Kober Verlag 1990, 78.

⁴ FRANKL, V. E., *Argumente für einen tragischen Optimismus* (1983), in *Der leidende Mensch*, Bern: Hans Huber Verlag 1996, 63. (Zitat von mir ein wenig abgewandelt – Otto Zsok).

batschow, ein Optimist sei jemand, „der sich nicht mit dem bestehenden Stand der Dinge zufrieden gibt, sich nicht damit abfindet und bewusst im Rahmen seiner Kräfte nach [sinnvollen] Möglichkeiten sucht, die Welt besser zu machen, und der sich bei der Lösung der praktischen Aufgaben engagiert, die sich hier und jetzt den Menschen stellen. In diesem Sinne bin ich ein Optimist.“⁵ Diesen Worten des russischen Reformpolitikers schließe ich mich an.

2. Planetarische Verantwortung

Motto

„Das hinter uns liegende 20. Jahrhundert mit seinen weit über 200 Millionen Toten, die durch Kriege und andere menschengemachte Grausamkeiten starben, war [ohne Zweifel] ein Jahrhundert der Gewalt“,⁶ und trotzdem, so zeigen neueste Untersuchungen der Neurobiologie, ist der Mensch in seinen Grundmotivationen primär ein auf soziale *Akzeptanz*, *Kooperation*, *Zuneigung* und *Fairness* ausgerichtetes Wesen (Joachim Bauer).⁷ Nach Viktor Frankl ist er ein Wesen, das zutiefst durchdrungen ist von einem **Willen zum Sinn**. Und: „Nicht zu wissen, was vor der eigenen Geburt geschehen ist, heißt, immer ein Kind zu bleiben“ (Cicero).

„Der Teufel hat keine Nation gepachtet, er hat keine Partei manipuliert: immer und überall lauert der Abgrund – jedes Volk, jede Partei, jeder Mensch ist der Tyrannis fähig.“ (10. Juli 1945)

„Der Nationalsozialismus hat das Böse nicht erst geschaffen: er hat es nur gefördert – wie vielleicht kein System zuvor; gefördert auch eine negative Auslese, die er betrieb, und durch die ‚fortzeugend Böses gebärende‘ Macht des bösen Vorbildes.“ (16. April 1947)⁸

⁵ GORBATSCHOW, M., *Das neue Russland. Der Umbruch und das System Putin*, Quadriga 2015, 492.

⁶ BAUER, J., *Schmerzgrenze. Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt*, München: Karl Blessing Verlag 2011, 9.

⁷ Vgl. BAUER, *Schmerzgrenze*, 35–38.

⁸ FRANKL, V. E., *Psychologie des Konzentrationslagers. Synchronisation in Birkenwald. Und ausgewählte Texte 1945-1993*, in A. Batthyány, K. Biller, E. Fizotti (Hgg.), *Gesammelte Werke*, Band 2, Wien: Böhlau Verlag 2006, 265.

„Es gibt keine Kollektivschuld im Sinne der Zugehörigkeit zu einer Nation, aber es existiert eine *planetarische Verantwortung*, welche die ganze Menschheit umfasst.“ (23. Oktober 1946)⁹

Hier wollen wir anknüpfen. Die planetarische, die ganze Erde umfassende Verantwortung heißt nach Viktor Frankl, dass jeder einzelne das ihm Mögliche tut, damit ein dritter Weltkrieg nicht ausbricht und darüber hinaus alles unternimmt, damit die Auswirkungen des Zweiten Weltkrieges in der Seele bzw. in den Seelen zu Ruhe kommen. So betrachtet, gibt es für uns Heutigen in Europa, wie auch außerhalb Europas, eine zweifache Aufgabe.

Einmal *als Gesamt-Gesellschaft* durch Erinnerung, durch Mahnmale und durch Aufklärung die jüngere Generation zum Frieden hin zu erziehen. Hier sind alle wichtigen kulturellen Institutionen und Einrichtungen – Schulen, Akademien, Universitäten, politische Gremien, Kirchen usw. – gefordert. Ebenso psychotherapeutische Praxen im weiten Sinne.

Ein zweites Mal haben wir in Europa die Aufgabe, *als Einzelner, als Individuum* – ob in Deutschland, Polen, Russland, Frankreich, Österreich, Ungarn oder in Rumänien lebend – die Negativauswirkungen des Zweiten Weltkrieges sowie der kommunistischen Diktaturen [die in Osteuropa bis Ende 1989 gewütet haben] – in der eigenen Seele zu Ruhe zu bringen. Diese zweite Aufgabe betrifft vor allem Menschen, die während des Krieges noch Kinder waren, also die Kriegskinder, aber auch die Kinder der Kriegskinder. Diese zweite Aufgabe bezieht sich aber auch auf Menschen, die nach 1945, in Osteuropa – im früheren Ostblock – lebend, durch die kommunistischen Diktaturen physisch, psychisch und moralisch schwer gelitten haben. Mit Blick auf die Situation in Deutschland und Österreich lässt sich feststellen:

Je nachdem wer, in welchem Alter und aus welchem Status heraus das Drama der Nazidiktatur in den Jahren 1939 bis 1945 erlebt hat, wird die Perspektive des Betreffenden je anders sein und damit wird auch die weltanschauliche sowie persönliche Stellungnahme, manchmal auch nach 70 und mehr Jahren im Rückblick je anders ausfallen.

Als Beispiel denke ich an Max Schwalke. Er ist **1938** in Röwersdorf, Sudetenland (heute Tschechische Republik) auf die Welt gekommen. Er wurde aus seiner Heimat vertrieben und erlebte als 7 bis 9-jähriges Kind viel Unrecht und Leid. Seine Perspektive ist bis heute eine andere, als die Perspektive eines ande-

⁹ FRANKL, *Psychologie des Konzentrationslagers*, 200.

ren Mannes, Jürgen Müller-Hohagen, der 1946 in Westfalen in einer „Mitläufer-Familie“ geboren wurde. Und ebenso ist die Perspektive eines Täter-Kindes eine andere als die Sichtweise eines Kindes, dessen Eltern in Auschwitz oder in einem anderen Konzentrationslager zugrunde gegangen sind. Doch in jedem Einzelfall verhält es sich so, dass die Spuren jener dunkelsten Zeit der europäischen Geschichte in der Seele der Einzelnen noch heute nachwirken. Die zentrale Frage ist heute, im Jahre 2017 und auch noch später: Wie wird der Einzelne mit den Nachwirkungen fertig?

Eine 1959 geborene Frau sagte: „Unsere Eltern räumten die Trümmer der zerstörten Häuser mit den Händen weg – wir, die nächste Generation, sind mit dem Aufräumen der seelischen Trümmer beschäftigt.“

Ja, die Frage ist relevant: Wie kann man die seelischen Trümmer bei den Kriegskindern und Kriegsenkeln überwinden? Forschungen zufolge fühlen sich in Europa 20 bis 30% der Menschen, die als Kinder Krieg und Vertreibung erlebten oder den Tod eines Elternteils [oder die Vergewaltigung der eigenen Mutter oder andere Traumata] zu verkraften hatten, noch heute belastet. Ihr psychosoziales Lebensgefühl ist eingeschränkt, sie fühlen sich, ohne besonderen Grund, tief verunsichert, haben oft Schuldgefühle, ohne zu wissen, warum, und erleben immer wieder Panikattacken, so der Traumaforscher Prof. Michael Ermann von der Universität München. Sie leiden an einer *posttraumatischen Belastungsstörung* und erleben von Zeit zu Zeit schwere depressive Phasen.

3. Kultur der Erinnerung

Welche therapeutischen Hilfen kann man diesem Personenkreis anbieten, damit sehr alte seelische Verletzungen, ein Stück weit, heilen? Gibt es aus der Sicht der sinnzentrierten Psychotherapie, also der Logotherapie und Existenzanalyse nach Viktor Frankl therapeutische Impulse, Methoden und Wege, welche hier behilflich sind? Wir haben in unserem Süddeutschen Institut für Logotherapie in Fürstfeldbruck eine sinn- und werteorientierte Form der Biographiearbeit entwickelt: die heilende Wirkung meiner Lebensbilanz. Dieses Konzept geht ursprünglich auf Elisabeth Lukas (Jahrgang 1942) zurück, die weltweit bekannte Schülerin von Viktor Frankl. Ich selbst habe diesen Ansatz seit 2003 bis heute [2017] mit etwa 80 Personen durchgeführt. Bisher habe ich nur positive Rückmeldungen bekommen. Bevor ich dieses Konzept der heilenden Lebensbilanz in

Grundzügen skizziere, will ich mich auf die Biographie von Viktor Frankl beziehen.¹⁰

Es ist Tatsache, dass wir in den Schriften von Viktor Frankl eine Kultur der Erinnerung vorfinden. Die ersten 9 Bücher, die er nach dem Zweiten Weltkrieg geschrieben hatte, widmete er den Toten, die ihm nahe standen: seiner Mutter, seinem Vater, seiner ersten Ehefrau, seinem Freund Hubert usw. Und obwohl Viktor Frankl 37 Jahre alt war, als er ins KZ deportiert wurde, und demnach als Erwachsener viel mehr Kraft hatte, als ein 7 oder 9-jähriges Kind, musste auch er erfahren, dass ihn manche Albträume und depressive Zustände noch 50 Jahre später eingeholt haben. In seinen Briefen, die er zwischen Mai 1945 und Ende 1949 geschrieben hatte, tritt uns ein Mann gegenüber, der jeden Tag neu um den Sinn des Augenblicks ringen muss. In den Briefen, die Frankl zwischen Juni 1945 und April 1946 geschrieben hatte, lernen wir einen Mann kennen, der jeden Tag sich neu entscheidet, sich nicht umzubringen.

Wir, als Menschen der jüngeren Generation, geboren nach 1955, waren bis 2005 gewöhnt, die beruflichen und wissenschaftlichen Erfolge Frankls zu sehen und zu würdigen. Das ist aber nur *die eine Seite* von Frankls Leben nach der Befreiung.

„Die andere, bisweilen auch in der zeitgenössischen Franklrezeption übersehene Seite kommt im Verhältnis zu den äußeren Erfolgen umso kontrastreicher vor allem in den frühen Briefen an die Schwester und die engeren Freunde zum Ausdruck. Hier spricht Frankl offen über die Einsamkeit und die inneren Nöte, die ihn nach seiner Rückkehr nach Wien bewegten [und quälten]: die Trauer um seine Familienangehörigen und seine erste Frau, um die zahlreichen Freunde, die die nationalsozialistische Verfolgung nicht überlebt hatten.“¹¹

In diesen Briefen spürt man, spüre ich eine weinende und trauernde Seele, die sich immer wieder, auch durch Gebet, dem Göttlichen zuwendet und betend um Kraft fleht. Gewiss hatte Viktor Frankl in sich die Trotzmacht des Geistes entwickelt; gewiss hatte er den Glauben an einen letzten Sinn als eine tiefe Kraftquelle

¹⁰ Siehe das weltweit bekannte Buch: FRANKL, V. E., ... *trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München: DTV-Taschenbuch ¹⁹2000.

¹¹ BATTHYÁNY, A., in FRANKL, V. E., *Es kommt der Tag, da bist du frei. Unveröffentlichte Briefe, Texte und Reden*, München: Kösel Verlag 2015, 14.

in sich gehabt; gewiss hatte Viktor Frankl die hohe Bedeutung der Sinnorientierung mit Blick auf gelingendes Leben gelehrt und auch vorgelebt – und dennoch holten ihn in späteren Jahren Depressionen ein. Elly, seine zweite Frau, berichtete darüber so:

Als Viktor alt und schon sehr erschöpft war, überfiel ihn oft große Trauer. Dann sagte er: »Wenn ich nicht diese beiden Enkel hätte, würde ich keinen Pfifferling mehr für dieses Leben geben«. Und er liebte Gaby [seine Tochter] sehr, und Franz [Ehemann von Gaby] war wie ein Sohn für ihn. In gewisser Weise ruhte Viktor in dieser Familie. (...) All diese Liebe in seiner Familie war für seine Arbeit förderlich. Ohne die Liebe seiner Familie wäre ihm das, [was er für die Verbreitung der Logotherapie getan hat], nie möglich gewesen. – So berichtete Eleonore (Elly) in der großen Biographie.¹² Wohl wissend, was Elly für ihn aus Liebe getan hat, hat Viktor Frankl noch vor seinem Tod eine wunderbare Widmung für seine Frau geschrieben. Sie findet sich in dem Buch *Homo patiens* (1950) und lautet:

Für Elly,
die es zustande brachte, aus einem leidenden Menschen einen liebenden Menschen zu machen.
Viktor

Für mich persönlich heißt das auch: Viktor Frankl, der in der Mitte seines Lebens einen schrecklichen Bruch erlitten hatte, war sich bewusst, dass er *ein Leidender* ist, zugleich aber wurde er – durch die Liebe eines anderen Menschen, durch seinen eigenen Willen zum Sinn und im Laufe der Zeit – zu einem *Liebenden* verwandelt. Ich glaube, diese Verwandlung steht im Leben eines jeden Menschen an. Hierzu brauchen wir alle Hilfe, ebenso aber ist die eigene, persönliche Anstrengung nötig.

Wir wollen uns einen Satz des dänischen Philosophen Sören Kierkegaard (1813–1855) zu Gemüte führen: Leben wird vorwärts gelebt und rückwärts verstanden. Das heißt aber auch: Um vorwärts leben zu können, muss manches aus

¹² KLINGBERG, H. Jr., *Das Leben wartet auf Dich. Elly und Viktor Frankl. Biografie*, Wien: Franz Deuticke Verlag 2002, 450.

der Vergangenheit verstanden, angenommen, aufgearbeitet und integriert werden. In anderen Worten: Ich bin vom Leben selbst eingeladen, auch Rückschau zu halten, – Leid und Schuld anzuschauen, – um dann vorwärts, auf eine sinnzentrierte Zukunft hin leben zu können. Es ist in Wirklichkeit keine Schande über die eigene Schande nachzudenken, – angeregt beispielsweise auch durch ein Holocaust-Mahnmal in Berlin. Das Sprechen über unsere Väter und Mütter, Großväter und Großmütter ist eigentlich eine große Chance der langsamen, aber sicheren Überwindung des Grauens der NS-Zeit und seiner Folgen, die bis heute andauern und noch Zeit brauchen, bis sie in den Seelen [im Innersten der Menschen] ganz ausklingen. Was hier mit Bezug auf die Auswirkungen des deutschen Nationalsozialismus gesagt ist, trifft auch auf den Stalinismus in Russland und den Kommunismus in Osteuropa zu. Die Menschen eines jeden Landes, samt ihrer Regierungen, sind aber selber verantwortlich dafür, ob sie psychische Altlasten langsam abbauen und überwinden wollen oder sich lieber neue Lasten auferlegen.

4. Der Ansatz einer heilenden Lebensbilanz

Die Essenz des hier Gemeinten hat eine 19-jährige Schweizer Schülerin, *Carolina Gayer*, auf den Punkt gebracht. Sie hat im Jahre 2014 eine Befragung durchgeführt und folgendes herausgefunden:

„Ich bin erstaunt, wie viele verborgene, aber auch offen dargelegte Auswirkungen noch immer in unserer Gesellschaft präsent sind. Ich bin überzeugt, dass viele Betroffene sich noch nie mit diesem Thema auseinandersetzen konnten oder wollten und tagtäglich diese Lasten mit sich herumtragen. Als würden sie einen Rucksack, gefüllt mit Steinen, der von Generation zu Generation weitergegeben wurde, mit sich herumschleppen. Der Inhalt des Rucksackes verkleinert sich aber nicht, solange er nicht geöffnet wird. Es ist wohl besser, die Steine irgendwann auszuladen, bevor sie uns in die Knie zwingen. Die Steine sollten aber nicht einfach irgendwo deponiert werden, sondern mit ihnen eine *Mauer* gebaut werden als *Mahnmal* und *Schutz* für zukünftige Generationen.“¹³

¹³ MÜLLER-HOHAGEN, J., *Das lange Schweigen nach dem Drama*, in H.-G. Richardi (Hrsg.), *Das Vermächtnis des Widerstandes gegen das NS-Regime. Gedenktagung zur Erinnerung an die Befreiung des Transports der Sippen- und Sonderhäftlinge in Südtirol vor*

Ja: Das Schreiben einer heilenden Lebensbilanz ist einerseits Überwindung der Altlasten; ist Formung des eigenen Leidens und des eigenen Lebensmaterials und andererseits Mahnmal und Schutz für die zukünftige Generation. Aus meinen Erfahrungen mit Kriegskindern und Kriegsenkeln kann ich bezeugen: Es ist durchaus möglich, sich aus der Negativ-Sphäre der übernommenen Depressionen herauszukommen. Der Wille zum eigenen Lebens-Sinn, die Bereitschaft mit den Gefühlen konstruktiv umzugehen, der Mut zum Neubeginn und die beharrliche Arbeit mit dem eigenen Lebensmaterial sind dabei wichtige Elemente. Alles in uns, was je verletzt wurde, lebt weiter und strebt nach Heilung. Dies geschieht, ereignet sich durch mitmenschliche Zuwendung, Verständnis, Mitgefühl, Anerkennung des Leidens, durch Zulassung der Trauergefühle, Tröstung der Seele und durch Sinnfindung. Und ebenso auch durch neue Wertorientierung, nachdem die Seelenschmerzen nachlassen. Es geht dabei um das Finden zu einem höheren Bewusstsein – zum »Ich im Licht«.

Beim Schreiben einer heilenden Lebensbilanz, sofern sich jemand dafür entschieden hat, können folgende sehr konkrete Punkte und Leitlinien behilflich sein:

1 Ich tauche ein in die Vergangenheit meines Lebens und beginne mit den Worten:

Seit mein Vater / meine Mutter gestorben ist, fühle ich mich ... (den Satz beenden) und dann kommen mir Gedanken an meine Großeltern, die meine Eltern geprägt haben. Es gelingt mir, ein Stück weit, Verständnis für meine Eltern zu entwickeln. – Hier ein Beispiel eines Mannes, der in diesem Jahr bei mir die heilende Lebensbilanz geschrieben hat. Er ist Jahrgang **1938** und schreibt:

„Zum guten Weiterleben ist es notwendig, die Vergangenheit in ihren Folgen zu begreifen und als heute irreversibel zu akzeptieren. Nur daraus kann sich Seelenfrieden entwickeln. Mein Start ins Leben war erschwert durch Vaterlosigkeit, Verunsicherungen durch Bombenkrieg und durch eine Mutter, die selbst massiv unter all dem litt. Durch die Abwesenheit des Vaters habe ich als Kind nie erlebt, was Vater sein bedeutet. Fehlende Erfahrung gelebter Väterlichkeit ließ mich bei meinen Kindern mas-

70 Jahren. Zeitgeschichts-Schriften Pragser Wildsee, Band 4, München: Druckmedien 2016, 40f.

sive Verwundungen verursachen. Ich gab meinen Kindern zu wenig Aufmerksamkeit und zu wenig liebevolle Hinwendung. Und ich habe zu viele Jahre gebraucht, bis ich das alles erkennen konnte.

Meine Eltern waren in den Nachkriegsjahren mit dem physischen und psychischen Überleben total gefordert. Niemand hat sich um sie gekümmert: Auch sie hatten ja traumatische Kriegserfahrungen gemacht! Und vielleicht lebte in ihnen auch eine gewisse Scham darüber, dass mein Vater damals Mitglied der NS-Partei geworden war – war es deshalb so schwer, mit ihnen über die Vergangenheit zu diskutieren? Letzten Endes muss ich feststellen, dass ich in der Kindheit zu wenig Urvertrauen erworben habe, mit Auswirkungen bis in die heutige Zeit. Aber ich betone mit Überzeugung, dass ich meinen Eltern *nicht* die Verantwortung dafür zuweise: Auch sie waren ja verletzt und beschädigt worden. (...) Auf der anderen Seite gab es auch viel Gutes in meinem Leben. Ich genoss eine hervorragende Ausbildung und bin Professor an der Universität geworden. Mein Beruf hat mir große Freude bereitet. Die Erfolge in Forschung und Lehre gaben mir partielle Kompensation meiner Defizite sowie das nötige Selbstvertrauen bei Aktivitäten außerhalb der Familie. Während ich die Lebensbilanz schrieb, hat eine ganz wichtige Wandlung in mir stattgefunden. Die Kriegsträume sind in den letzten Monaten ersatzlos verschwunden und ich konnte meinen Alkoholkonsum erheblich reduzieren. Ich registriere eindeutige Fortschritte auch mit meinen Kindern. Die Gespräche mit meiner Frau sind häufiger und länger geworden und bringen uns näher zusammen.“¹⁴

Ja, zu wissen, was in mir ist und wie ich geprägt wurde, ist Ergebnis einer Beschäftigung mit meiner Vergangenheit. Und dazu gehört, die eigene Familiengeschichte näher kennen zu lernen. Dazu gehört, zu wissen, *aus welchem Familienstrom* komme *ich*. Denn, so schreibt der 1939 geborene Uwe Böschmeyer, ein bedeutender Schüler von Viktor Frankl:

„Ob wir es wollen oder nicht, ob wir es wahrhaben wollen oder nicht, ob es uns gefällt oder nicht, – wir befinden uns im Strom unserer *Familiengeschichte*, und es ist spannend und wichtig zu erfahren, welche Ereignisse, Erlebnisse, welche Gefühlskräfte und welche Personen aus der Tiefe der Vergangenheit auf uns Ein-Fluss genommen haben könnten. Wir könnten dann selbst entscheiden, ob wir dieses „Erbe“ weiterleben wollen oder nicht. Ich erinnere mich an einen Mann, dem aufging, dass der

¹⁴ Mündliche Überlieferung.

Strom seiner Familie von einem viel zu starken Karrieredenken bestimmt war. Nicht nur er, sondern auch sein Bruder erkrankte schwer. Er beschloss, *diesen* Strom zu verlassen. – Fragen, die weiter helfen:

- Was habe ich, wenn ich an die *Vergangenheit* denke, noch immer nicht verkraftet?
- Will ich mich wirklich von dem verabschieden, was war?
- Kann es sein, dass ich noch immer Groll oder Hass gegen jemanden [aus meiner Familie] in mir trage und diese Gefühle für mich eine gewisse Genugtuung sind?
- Will ich „die anderen“ tatsächlich aus ihrer Verantwortung für mich entlassen? (...)
- Die Ereignisse von damals sind zwar „Schnee von gestern“, nicht aber die damals entstandenen *Gefühle*. Und die wirken in uns weiter, bis wir uns endgültig mit ihnen auseinandergesetzt haben. Also:
- Was von der Vergangenheit wirkt noch immer nach, was gut, wert- und sinnvoll war, was mir Vergnügen bereitete?
- Welche Menschen mochten mich und gaben mir das Gefühl, wert zu sein?
- An wen denke ich besonders gern?
- Welche beglückende Ereignisse vergesse ich nie?
- Gab es eine Sternstunde – oder auch drei?¹⁵

2 Vielleicht geht es mir zunächst so: *Ich kann nur die ersten sieben oder vierzehn Jahre meines Lebens beschreiben und dabei erfüllen, ob ich weiter machen will oder ob es reicht.* – Jeder hat die Freiheit, so viel und nur das zu schreiben, wie viel und was er für sich richtig hält. In den meisten Fällen ist es aber so, dass die Schreibenden, wenn sie einmal begonnen haben, durchhalten. Das ist meine Erfahrung mit den etwa 80 Personen der Kriegskinder und Kriegsenkel. Und ich kann bestätigen: Es ist wirklich heilsam, eine heilende Lebensbilanz – mindestens sechs Monate hindurch – zu gestalten, sie in einer kleinen Gruppe und unter Leitung eines Mentors vorlesen und die gute Wirkung dieses Geschehens zu spüren.

3 *Während ich schreibe oder eigentlich schon davor, lasse ich die Frage auf mich wirken: Wo ist mein Licht im Dunkeln? Wo sind Sinn-Funken in meinem Leben?*

¹⁵ BÖSCHEMEYER, U., *Warum nicht. Über die Möglichkeit des Unmöglichen*, Salzburg: Eco-win Verlag 2014, 73–75.

Ich will den goldenen Sinnfaden in meinem Leben entdecken, erspüren und abtasten. Den geistigen Hintergrund dazu bilden die drei Säulen oder Grundthesen der Logotherapie und Existenzanalyse, die da sind: (a) Die Freiheit des Willens und die Verantwortung für die Art und Weise, wie diese Freiheit vollzogen wird. (b) Der Wille zum Sinn als erste und ursprüngliche Motivation der Handlungen des Menschen. (c) Der unbedingte Sinn im Leben, der manchmal verborgen und oft für den Verstand nicht zugänglich ist, aber durchaus erlebt werden kann. Hier gerade greift die Wahrheit des Viktor Frankl geprägten Satzes: *Das Gefühl des Herzens könne viel feinfühligere sein als der Verstand scharsinnig.*¹⁶

4 *Ich spüre manchmal, wie komplex das alles ist, manchmal auch schrecklich und total dunkel. Vor allem dann, wenn ich nicht genau weiß, wie sich meine Eltern damals verhalten und was sie getan haben. In solchen Momenten lasse ich mich durch das Beispiel von Viktor Frankl stärken. –*

Gemeint ist Folgendes: Es gibt, einerseits, *keine* Kollektivschuld. Kinder und Enkelkinder sind nicht dafür verantwortlich zu machen, was die Väter und Mütter, die Großväter und Großmütter getan haben.

Es gibt aber andererseits eine, die gesamte Gesellschaft – ja die ganze Erde – betreffende *Verantwortung* dafür, wie die Einzelnen mit dem Erbe der Eltern und Großeltern umgehen. Hierzu schreibt Viktor Frankl im Dezember 1946 Folgendes:

„Ein Volk haftet in seiner Gesamtheit, und so auch jeder einzelne unter den diesem Volke Angehörenden, dafür, dass er von einer Tyranis und einem Terror erst von anderen Völkern befreit werden musste, dass erst andere freiheitsliebende Nationen ihre Jugend auf den Schlachtfeldern aufopfern mussten, um all diese einzelnen Schuldlosen von ihrer Regierung zu befreien. (...) So bin ich denn auch dann, wenn ich persönlich unschuldig bin an dem, was die Nation, der ich angehöre, im Weltgeschehen verbrochen hat, – *für die Folgen* dieser Verbrechen mithaftbar.“¹⁷

¹⁶ Vgl. FRANKL, V. E., *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, München: DTV Verlag 1999, 28.

¹⁷ FRANKL, V. E., *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit* (1946), in V. E. Frankl, *Der Wille zum Sinn*, München 1991, 97f.

Das heißt, ich wiederhole: Wir, die Heutigen, tragen Verantwortung dafür, dass die Folgen zu Ruhe kommen. Für die Folgen! Und genau davon ist hier die Rede. Ich spreche vom Umgang mit diesen Folgen im eigenen Leben. Ich spreche von der Verantwortung dafür, diese Folgen Schritt für Schritt zum Ausklingen zu bringen und alles zu tun, dass so etwas – wie die stalinistische oder nationalsozialistische Diktatur – nie mehr passiert! Die Menschen in Europa, die nach 1955 geboren wurden, sind geistig verpflichtet, »Altlasten« nicht weiter zu geben, sie langsam, aber sicher zu überwinden. Wir haben letztlich keine Wahl: Denn nur die Überwindung und die Neuorientierung danach lassen unser Leben *qualitativ humaner* werden. Wir arbeiten durch die Gestaltung einer heilenden Lebensbilanz auch am Glück der heutigen jungen und zukünftigen Generation. Es handelt sich dabei um einen Lernprozess, der auch schwierige Phasen kennt. Dann aber gilt die nächste Leitlinie, der nächste Punkt.

5 Ich motiviere mich selbst beim Schreiben öfters mit den Worten:

Will dir heute nichts gelingen,
Höre auf, es zu erzwingen!
Kannst du heute nicht begreifen,
Laß' dich ruhig weiter reifen!
Was dir heute noch verborgen,
Wird dir klar – vielleicht schon morgen!¹⁸

Menschen sind sehr verschieden. Was dem einen leichter und fast spielerisch gelingt, macht einem anderen enorme Mühe. Ich denke an einen Mann, Jahrgang 1948, der Jahrzehntlang nicht wusste, ob sein Vater im Russlandfeldzug Juden – Kinder, Kranke und Frauen – getötet hat oder nicht. Nach langen Recherchen erfuhr er, dass sein Vater zwar im Russlandfeldzug war, zuständig für die Transport der Sanitäter, aber sich an der Erschießung der jüdischen Zivilbevölkerung nicht beteiligt hat. Erst nach dieser Auskunft konnte der besagte Mann seine heilende Lebensbilanz weiter schreiben und beenden.

¹⁸ BÔ YIN RÂ, *Wert des Wartens*, in Bô Yin Râ (Joseph Anton Schneiderfranken), Über dem Alltag, Bern: Kober Verlag 1934, 91.

6 *Ich merke bei der schriftlichen Gestaltung meiner Biographie, wie verschiedene Themen sukzessive ihren Platz finden und ihre Bedeutung für mich klarer wird.*

Ja, der also Gestaltende erlebt, wie er verdrängte Gefühle langsam wahrnimmt. Auch reine seelische Empfindungen, – wie Freude, Staunen, Dankbarkeit, Heiterkeit – werden bewusst. Diese sind für die Heilung sehr wichtig. Weiterhin erlebt der Schreibende, wie sich der geschichtliche Zusammenhang weitert, was alles er nicht gewusst und von nun an zu berücksichtigen hat, wenn er seine persönliche Geschichte hineinverwoben sieht in die Geschichte seines Volkes bzw. seiner Nation, der er sich zugehörig fühlt. Ein Beispiel: Joachim Bauer von Schildhaue, geb. am 22. Oktober 1943 in Mährisch Ostrau, hat sich entschieden, eine Art Lebensbilanz zu schreiben. Diese Beschäftigung hat, nach mehrmaligen Anläufen, mehrere Monate gedauert. Der nun folgende Text entstand 2011/2012. Auszüge daraus:

„Ich wurde als drittes Kind von Sudetendeutschen geboren. Böhmen und Mähren waren als westlicher Teil der damaligen Tschechoslowakei 1938/39 von der Nazi-Regierung annektiert worden und hießen bei meiner Geburt »Protektorat Böhmen und Mähren«. Mein Vater war Soldat in der Wehrmacht.

Angesichts der von Osten vorrückenden sowjetischen Truppen brach meine Mutter mit uns Kindern und ihrer Schwiegermutter im Oktober 1944 Richtung Westen zu ihren Eltern nach Teplitz-Schönau in Böhmen auf. Von dort wurden wir kurz nach Kriegsende in die sowjetisch besetzte Zone vertrieben. Das waren die ersten, die »wilden« Vertreibungen von Sudetendeutschen aus der Tschechoslowakei.

Als einzige Habe konnten wir Handkoffer, Taschen und einen vierrädrigen Leiterwagen mitnehmen. Vor dem Abtransport wurden die Erwachsenen »gefilzt«; man hat ihnen Wertgegenstände abgenommen. (...)

Unsere Odyssee dauerte mehr als elf Monate, bis April 1946, und hatte über 20 Stationen in Sachsen und Thüringen. Die Wege zwischen den Orten waren beschwerlich: Transportmittel waren Lkws, Ackerfuhrwerke und Güterwaggons mit offenen Schubtüren. Durch die Hilfe des Bruders meiner Mutter, der bei Kriegsende in Bayern war, konnten wir im April 1946 über die thüringisch-bayerische Grenze aus der sowjetischen in die amerikanische Zone fliehen. Er besorgte für seine Eltern und uns eine Unterkunft in einem kleinen Ort im Allgäu. Vater kam 1947 aus russischer Gefangenschaft frei. (...) Mit dem Thema **Kriegskind** beschäftige ich mich seit langen Jahren. Das Thema Kriegstraumata trat für mich allerdings erst mit dem Älterwerden, ungefähr ab Mitte 50, in den Vordergrund. Auslöser

waren Träume und Bilder aus dieser Zeit. Ich begann Bücher zum Thema zu lesen. Auf einem Titel waren drei Kinder abgebildet, die vor Trümmern sitzen. Plötzlich begann ich zu weinen. Ich habe das Buch weggelegt und es dann erst nach einiger Zeit gelesen.

Den Ausschlag für den Beginn einer Therapie gab dann eine Fernsehserie zum Thema Vertreibungen nach dem Zweiten Weltkrieg. Eine Folge befasste sich mit der Vertreibung der Sudetendeutschen. Im Vorspann war ein Güterwagen mit offenen Türen zu sehen, in dem Menschen saßen. Als ich diese Bilder sah, war ich emotional sehr angerührt und begann hemmungslos zu weinen.

Für die Therapie nahm ich mir vor, drei Themen zu bearbeiten: die geschilderten Erinnerungen zu Flucht und Vertreibung, mein *Gefühl der Heimatlosigkeit* und mein *Schuldgefühl*, dass mein Volk einen solch verheerenden und verbrecherischen Krieg vom Zaun gebrochen, Millionen Menschen ermordet und unermessliches Leid über die Völker Europas gebracht hat.

In der Therapie erlebte ich große Traurigkeit. Das Schuldgefühl habe ich nicht mehr. Das Thema Vertreibung begleitet mich dagegen immer noch. Wenn in Gesprächen mit meiner Frau oder auch mit Freunden dieses Thema zur Sprache kommt, spüre auch heute noch manchmal, wie mir die Tränen in die Augen steigen. So ging es mir auch, als ich anfang, diesen Text zu schreiben. Ich vermute, dass mich diese Reaktion noch lange begleiten wird – vielleicht bis an mein Lebensende.

Ich habe diesen Text in einem Zeitraum von vier Monaten geschrieben. Das Schreiben ist mir schwergefallen; den eigentlichen Beginn habe ich mehrere Wochen hinausgeschoben. Es war immer wieder ein schwieriger Anfang. Öfter kamen mir die Tränen und eine tiefe Traurigkeit erfasste mich.

Einmal war meine Tochter zu Besuch. Sie sah meine Tränen und hat mich umarmt. Ihr Mitgefühl tat mir gut.

Der Text ist das Ergebnis von wiederholter Beschäftigung und Auseinandersetzung mit den geschilderten Erlebnissen. Dadurch wurden mir viele Zusammenhänge klar. Manche Gefühle aus jener fernen Zeit haben sich abgeschwächt oder sind ganz verschwunden. Andere sind noch da und drängen immer wieder an die Oberfläche.

Verschiedentlich habe ich gedacht, dass es jetzt reicht mit dem Wühlen in der Vergangenheit – und dann stieß ich nach einigen Monaten, einem Jahr oder noch später wieder auf das Thema, und die Beschäftigung mit ihm ging weiter. Heute bin ich ziemlich sicher, dass mich diese Erinnerungsarbeit bis zu meinem Tod begleiten wird.

Aber es lohnt sich, sich mit den Geistern, Phantomen und schrecklichen Erinnerungen aus jener Zeit zu konfrontieren. Die Auseinandersetzung wird, damit muss man rechnen, langwierig und teilweise auch schmerzhaft sein. Sie führt aber zu mehr Erkenntnis seiner selbst, zu mehr Lebenszufriedenheit, zur Aussöhnung mit der eigenen Vergangenheit – und vielleicht auch zu etwas Weisheit.¹⁹

Damit komme ich zum nächsten Punkt des Ansatzes einer heilenden Wirkung meiner Lebensbilanz.

7 Mit der Zeit mache ich die Erfahrung: Schreiben ist „Austreibung mancher Dämonen“, die noch in mir ihr Unwesen treiben und eine langsame Hinfindung zum mehr Licht in meinem Ich! –

Ja, Schreiben ist ein Therapeutikum, ein Medium, für sich selbst ein Stück weit Heilung zu finden, in sich selbst eine höhere Bewusstseinsebene zu erringen und *den goldenen Sinnfaden* seines Lebens hellwach und ganz bewusst wahrzunehmen. Diese Art zu schreiben und dabei das eigene Lebensmaterial zu gestalten, führt zur Zustimmung zum Leben, und zum Lebens-Grund im Ewigen – nach dem Spruch bzw. dem geistlichen RAT, der da lautet:

Nimm dein Leben wie es ist!

Denke nicht: „*So könnt’ es sein.*“

Fluche *keinem* deiner Tage!

Was du tragen mußt, *ertrage!*

Alles, was dir je begegnet,

Segne, und du wirst gesegnet! – ²⁰

Bedenkt und erfüllt man das bisher Gesagte, werden wir an zwei Kurzdefinitionen von Viktor Frankl erinnert. Sie handeln von der Sinn- und Selbsterfahrung. Sie charakterisieren in Kürze, was die sinnzentrierte Psychotherapie, die Logotherapie und Existenzanalyse, im Wesentlichen ausmacht. Sie lassen

¹⁹ BATKE, K., *Trümmerkindheit. Erinnerungsarbeit und biographisches Schreiben für Kriegskinder und Kriegsenkel*, München: Kösel Verlag 2013, 200–207. Stark abgekürzt zitiert.

²⁰ BÔ YIN RÂ, *Wegweiser*, Bern: Kober Verlag ³1992, 176.

erkennen, dass »Sinn« und »Selbst« zwei korrelative Größen und aufeinander zu beziehen sind. Hier sind sie. Erstens:

Die Existenzanalyse [als Existenzerhellung] will die Selbstbe-**sinn**-ung des Menschen auf seine Freiheit hin.

Die **Selbstbesinnung** erfolgt nach dem delphischen Imperativ: »ERKENNE DICH SELBST«!²¹

Eine Biographiearbeit zu schreiben, eine heilende Lebensbilanz zu gestalten, ist ein wirksamer Weg zur Selbsterkenntnis und zur tieferen Selbsterfahrung. Und zweitens: Die Logotherapie will die Selbst**bestimmung** des Menschen aufgrund seiner Verantwortlichkeit und vor dem Hintergrund der Sinn- und Wertewelt, eben des Logos und Ethos. Die **Selbstbestimmung** geschieht nach dem Wort von Pindar: »WERDE, DER DU BIST«! Eine heilende Lebensbilanz zu schreiben, stellt zugleich eine tiefere Sinnerfahrung dar. »Ich« bin ja derjenige, der Sinn-Funken in seinem Leben entdeckt, abtastet und erfüllt. Existenzanalyse zielt auf die Selbstbesinnung des Menschen, und das heißt: Werde dir deiner Freiheit bewusst! In anderen Worten: selbstbewusste Freiheit – und ihre Kehrseite: die Verantwortung – sollen im Zuge der Existenzanalyse empfindungsbewusst gemacht werden. So verstanden, ist Existenzanalyse immer und grundsätzlich *Existenzerhellung*. Erhellung der ganzen Existenz als **Eros**, **Logos** und **Ethos** – als Liebe, als Sinn bzw. Geist und als Wert. Die so verstandene Existenzanalyse stellt auch eine diagnostische Praxis dar, deren Konkretisierung durch folgende Fragen greifbar wird:

- Liegt bei diesem konkreten Menschen Zweifel am Daseinssinn vor? In anderen Worten: Besteht eine dauerhafte existenzielle Frustration?
- Ist die unversehrbare Geistigkeit des *homo patiens* gestört? In anderen Worten: Liegt eine schwere Psychose vor, welche die geistige Dimension blockiert? Hier sieht man die Relevanz dieser Frage ein, wenn man an die

²¹ **Gnoti se auton** (gr.) = **Nosce te ipsum** (lat.) = ERKENNE DICH SELBST! Dieser Spruch wird ursprünglich *Thales* (ca. 624–546 v. Chr.) zugeschrieben. Die Antike rechnet ihn unter die sieben Weisen. Die Legende berichtet, das Delphische Orakel habe ihm die Krone der Weisheit zuerkannt. Aristoteles bezeugt, mit ihm beginne die Reihe der griechischen Philosophen. Das *Nosce te ipsum* [gr. »gnoti se auton«] stand am Delphischen Apollotempel angeschrieben. – **PINDAR** (518–444 v. Chr.) ist Goethe zufolge Vertreter der „höchsten Lyrik“ in der griechischen Antike.

jungen Amokläufer denkt, deren Zahl in den letzten Jahren [jedenfalls in Europa] erschreckend in die Höhe geschneht ist.

- Wird Menschsein im Sinne der Selbstdistanzierung und Selbsttranszendenz erreicht? In anderen Worten: Kann sich der betreffende Mensch von seinen eigenen Angst- oder Zwangszuständen, von seinen depressiven Zuständen, von den Altlasten seiner Vergangenheit ein Stück weit entfernen und sich selbst humorvoll überwinden? Lebt er auch für Anderes und Andere oder kreist er nur um sich selbst, um sein Ego?
- Wird Dasein als Verantwortlichkeit – für sich selbst, für andere oder für etwas – tatsächlich gelebt? Oder wird die Verantwortung immer nur bei den anderen, bei den Umständen gesucht?²²

Das alles gehört in die sinnzentrierte Psychotherapie, in die Logotherapie und Existenzanalyse hinein. Das alles kann den Hintergrund für die heilende Lebensbilanz bilden. Ein ganz zentraler Gedanke dabei ist die gefühlte und durchgeführte Verantwortung. Wer ab einem gewissen Alter nicht hellklar fühlt, dass er selbst für sein Leben verantwortlich ist, dem kann auch eine heilende Lebensbilanz kaum helfen.

Gewöhnlich dauert solch eine Bilanzschreibung 6 bis 8 Monate, manchmal auch ein Jahr. Wir kommen ein Mal im Monat oder ein Mal in zwei Monaten zu dritt oder zu viert zusammen. Manchmal kommt nur eine einzige Person alleine, weil sie nicht in einer Gruppe arbeiten will. Dann arbeite ich mit ihr, unter vier Augen. Sie liest vor, ich höre zu. Oder, wenn eine Gruppe da ist: Jeder liest das gerade anstehende Kapitel vor. Es hat einen eigenen Wert und eine heilende Wirkung, selber laut vorzulesen, was man geschrieben hat.

Nach dem Vorlesen des jeweiligen Kapitels kommen wir ins Gespräch. Ich frage nach, gebe Rückmeldung und mache meine Anmerkungen. Zunächst aber bin ich still und lasse auf mich wirken, was ich gehört habe. Die anderen dürfen und sollen sich auch daran beteiligen. Ausgestaltet wird die Biographie nach dem folgenden Schema:

²² Vgl. BILLER, K., STIEGELER, M., *Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse von Viktor E. Frankl. Sachbegriffe, Metaphern, Fremdwörter*, Wien: Böhlau Verlag 2008, 63f.

5. Die Struktur der Biographiearbeit

1. Meine (Groß-)Eltern und meine Kindheit	Gemeint sind die ersten 7 Jahre nach der Geburt; Früherinnerungen, Freude, wichtige Erfahrungen von Urvertrauen, Autonomie, Initiative.
2. Meine Schulzeit und Jugend	Vom 7. bis zum 21. Lebensjahr; Werksinn, Autonomiestrebungen, Suche nach der eigenen Identität, Begegnung mit dem anderen Geschlecht, religiöse Erfahrungen.
3. Meine Erwachsenenzeit	Vom 21. bis zum 56. Lebensjahr; Entscheidung für einen Beruf, für Familie oder fürs Alleinleben, Intimität, soziales Engagement, Sinnsuche usw.
4. Meine gegenwärtige Zeit	Etwa die letzten Monate bis heute; was ist in der letzten Zeit geschehen, in welcher Richtung habe ich mein Leben gestaltet, was ist mir heute sehr wichtig, nicht so wichtig, Integration des bisher Gewordenen.
5. Meine nahe und ferne Zukunft	Die nächste, vor mir liegende Zeit wird hier geistig vorweggenommen. Sinnmöglichkeiten werden ausfindig gemacht; das, was noch wert- und sinnvoll werden kann. Zum Beispiel Versöhnung mit einem bestimmten Menschen.
6. Mein Tod und meine Spuren, die ich in dieser Welt hinterlassen will	Der Tod ist nicht Vernichtung des ganzen Menschen, sondern nur Endstation in der physischen Erscheinungswelt, oder? Wie auch immer: Wie sollen meine Spuren hier auf Erden aussehen – nach meinem Tod? Welche Spuren will ich hinterlassen?

Wie man sieht: Nach diesem Konzept, das ursprünglich von Elisabeth Lukas schon 1990 herausgearbeitet worden ist, blickt der Schreibende nicht nur zurück, sondern auch voraus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden in den Blick genommen. Diese Gliederung entspricht einer inneren Sinnstruktur, die man so zusammenfassen könnte:

Rückblick	1., 2. und 3. Kapitel
Gegenwart	4. Kapitel
Ausblick	5. und 6., Kapitel

Elisabeth Lukas zufolge handelt es sich bei dieser speziellen Form der Biographiearbeit um die „Explikation [Entfaltung] der Person“, um die Aufschlüsselung der Intentionen der Person. Und diese soll durch eine *Dreifach-Betrachtung* vollzogen werden. Das heißt:

- Vergangenes und Zukünftiges,
- Negatives und Positives,
- Empfangenes und Gegebenes

soll gleichermaßen ins geistige Sehfeld miteinbezogen werden, auf dass ein fruchtbares Ringen stattfindet – ein Ringen um den Sinn des Ganzen.²³ Der hier dargestellte Ansatz einer heilenden Lebensbilanz ist in ihrer praktischen Durchführung letztlich eine tiefe Selbsterfahrung mit dem Ziel, Sinn-Funken seines Lebens und *den goldenen Sinnfaden* seiner eigenen Lebensgeschichte neu zu erkennen, zu entdecken und empfinden zu lernen.

6. Schlussbemerkungen

In einem Interview 1946 sprach der Wiener Psychiater und Arztphilosoph Viktor E. Frankl, der auch ein Überlebender von vier Konzentrationslagern war, über Kriegsfolgen. Man müsse, so sagte er, zwischen *körperlichen* Schäden, die durch Unterernährung entstanden sind, und *seelischen* Schäden unterscheiden. Die körperlichen Schäden lassen sich leichter überwinden durch angemessene und ausreichende Nahrung. Die Überwindung der seelischen Schäden setzen bei jedem einzelnen Menschen das helle Bewusstsein seiner Verantwortung und, von Fall zu Fall, auch die Mitverantwortung voraus, sagte Frankl. Er fügte noch hinzu, und diese Worte haben prophetischen Charakter:

Den Kollektivismus und den primitiven Nationalismus der vergangenen Jahre können Menschen nur durch die richtige geistige Haltung überwinden. Den Ungeist des Kollektivismus könne nur *der recht verstandene demokratische Geist* in Grenzen halten und Kennzeichen dieses demokratischen Geistes sei die *Gemeinschaft verantwortlicher Personen*. Nach dem Grauen des Krieges müsse uns endlich klar sein, dass wir von Schuld oder Verdienst erst dann und nur dort sprechen können, wo ein Mensch *Verantwortung* trägt. Für seine Muttersprache, seinen Geburtsort, seine Volkszugehörigkeit, seine Hautfarbe usw. sei ein Mensch nicht verantwortlich zu machen. Und deshalb könne es, in diesem Sin-

²³ Vgl. LUKAS, E., *Geborgensein – worin?*, Freiburg: Herder Verlag 1993, 212.

ne, keine Kollektivschuld geben. Es sei allerhöchste Zeit, so Frankl, sich selbst als Einzelner als ein vom Leben her Befragter zu erleben, als eine Person, die ihr eigenes Leben zu *ver-antworten* weiß.²⁴ Denn, wenn nicht ich für mich selbst Verantwortung trage, wer denn soll dies an meiner Stelle tun? Und wenn ich nicht heute für meine Handlungen Verantwortung übernehme, wann denn soll ich mich meiner ureigenen Verantwortung stellen? Lebensfragen, ob sie privater oder sozialetischer Natur sind, können nur durch ein Tun [oder auch ein Lassen] und in aller Konkretheit beantwortet werden, „in der Konkretion [und in der Konkretisierung] des *alltäglichen* Daseins.“²⁵

Bibliografie

- BATTKE, K., *Trümmerkindheit. Erinnerungsarbeit und biographisches Schreiben für Kriegskinder und Kriegsenkel*, München: Kösel Verlag 2013.
- BAUER, J., *Schmerzgrenze. Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt*, München: Karl Blessing Verlag 2011.
- BILLER, K., STIEGELER, M., *Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse von Viktor E. Frankl. Sachbegriffe, Metaphern, Fremdwörter*, Wien: Böhlau Verlag 2008.
- BÔ YIN RÂ, *Das Buch der Liebe*, Bern: Kober Verlag 1990.
- BÔ YIN RÂ, *Wegweiser*, Bern: Kober Verlag ³1992.
- BÔ YIN RÂ, *Wert des Wartens*, in Bô Yin Râ (Joseph Anton Schneiderfranken), *Über dem Alltag*, Bern: Kober Verlag 1934.
- BÖSCHEMEYER, U., *Warum nicht. Über die Möglichkeit des Unmöglichen*, Salzburg: Ecowin Verlag 2014.
- FICHTNER, U., *Alles auf Anfang. Von Problemen gelähmt, von Populisten verhöhnt, muss Europa einen Neustart wagen*, in DER SPIEGEL Nr. 6, 6.2.2016
- FRANKL, V. E., *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München: DTV-Taschenbuch ¹⁹2000.
- FRANKL, V. E., *Argumente für einen tragischen Optimismus* (1983), in V. E. Frankl, *Der leidende Mensch*, Bern: Hans Huber Verlag 1996.

²⁴ Vgl. FRANKL, *Psychologie des Konzentrationslagers*, 247–254. Die Kerngedanken sind hier sinngemäß zitiert.

²⁵ FRANKL, 247.

- FRANKL, V. E., *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, München: DTV Verlag 1999.
- FRANKL, V. E., *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit (1946)*, in V. E. Frankl, *Der Wille zum Sinn*, München 1991.
- FRANKL, V. E., *Es kommt der Tag, da bist du frei. Unveröffentlichte Briefe, Texte und Reden*, München: Kösel Verlag 2015.
- FRANKL, V. E., *Psychologie des Konzentrationslagers. Synchronisation in Birkenwald. Und ausgewählte Texte 1945-1993*, in A. Batthyány, K. Biller, E. Fizotti (Hgg.), *Gesammelte Werke*, Band 2, Wien: Böhlau Verlag 2006.
- GORBATSCHOW, M., *Das neue Russland. Der Umbruch und das System Putin*, Quadriga 2015.
- KLINGBERG, H. Jr., *Das Leben wartet auf Dich. Elly und Viktor Frankl. Biografie*, Wien: Franz Deuticke Verlag 2002.
- LUKAS, E., *Geborgensein – worin?*, Freiburg: Herder Verlag 1993.
- MÜLLER-HOHAGEN, J., *Das lange Schweigen nach dem Drama*, in H.-G. Richardi (Hrsg.), *Das Vermächtnis des Widerstandes gegen das NS-Regime. Gedenktagung zur Erinnerung an die Befreiung des Transports der Sippen- und Sonderhäftlinge in Südtirol vor 70 Jahren. Zeitgeschichts-Schriften Pragser Wildsee*, Band 4, München: Druckmedien 2016.

EVOLUTION, FREIHEIT UND DER GOTT DER EVOLUTION –
EINE ANNÄHERUNG ZUR THEMATIK
IM TRANSZENDENTALPHILOSOPHISCHEN
UND EVOLUTIONSTHEOLOGISCHEN KONTEXT

JÁNOS VIK¹

Zusammenfassung: Die allgemeine Relevanz des evolutiven Weltverständnisses ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit. In ihrem begrenzten Rahmen sollen des Weiteren einige sich im Zusammenhang mit der Evolution ergebenden philosophische und theologische Grundüberlegungen angestellt werden. Das Hauptanliegen ist dabei, auf die unschätzbare Bedeutung der evolutiven Struktur des Universums für den Glauben und die gegenwärtige Theologie hinzuweisen und einige schon ausgearbeiteten Perspektiven wahrzunehmen. Denn der Bezug der theologischen Aussagen auf die konkrete menschliche Existenz innerhalb dieser wissenschaftlich erkannten Welt ist für viele Gläubige wie auch „Außenstehende“ nicht mehr plausibel. Sie spüren den fehlenden Bezug der verkündeten christlichen Botschaft zu ihrer konkreten Erfahrung der Weltwirklichkeit. So muss die Theologie der Gegenwart und der Zukunft zunächst einmal auf die wichtigeren, auf die zentralen Fragen des Glaubens konzentrieren und diese in einer für den in einer werdenden Welt lebenden Menschen verstehbaren Sprache beantworten.

Schlüsselwörter: Evolution, Entwicklungsprozess, Reduktionismus, Vereinigungsprozess, Offenbarung, Béla Weissmahr, Pierre Teilhard de Chardin.

Motto: „Wir sind zur Wahrnehmung einer neuen Dimension erwacht. Die Evolutionsidee: keine einfache Hypothese, wie noch manchmal gesagt wird; sondern die Bedingung jeglicher Erfahrung.“²

¹ Dr. theol. János Vik, Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät, Babeş-Bolyai Universität, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO–400095 Cluj-Napoca, vik@startmail.com, www.dialogus.ro.

² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ*, Paris 1965, 245f., zitiert nach: K. SCHMITZ-MOORMANN, *Die Erbsünde*, Olten 1969, 22.

1. Einleitung

Heute gibt es immer noch eine Vielzahl von Missverständnissen in der Auseinandersetzung um den Begriff der Evolution als einer Beschreibung der Wirklichkeit des Universums. Und zwar ist umstritten, was eigentlich unter den Evolutionsbegriff fällt. Der Begriff der Evolution ist nämlich nicht notwendig mit einer bestimmten Theorie der Evolution verbunden. Die allgemeine Evolutionstheorie besagt lediglich, dass in diesem Universum nichts vorhanden ist, das nicht aus einem Werdeprozess hervorgegangen wäre.³ Der Evolutionismus plädiert so für eine Kontinuität der Entwicklung des Kosmos⁴ von seinen Anfängen über die Entstehung und Entfaltung des Lebens auf der Erde (und vielleicht irgendwo anders im Universum) bis hin zu geistigen Stadien, zu denen auch der Mensch gehört. Die Tendenz dieser Entwicklung ist die Vergeistigung von Materie und Leben auf der Erde und im Universum, für deren irdisches Gelingen der Mensch verantwortlich ist.⁵ Dieser historische Entwicklungsprozess als umfassendste „Parameter unseres Universums“⁶ bildet heute den selbstverständlichen Hintergrund allen wissenschaftlichen Weltverständnisses.

³ K. SCHMITZ-MOORMANN, *Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube*, in: K. Schmitz-Moormann (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, 33.

⁴ Der Begriff der Evolution kann dementsprechend auch nicht auf die Biologische Entwicklung der Arten eingeschränkt werden, obwohl die evolutive Begegnung des Universums zuerst im Bereich des Lebens, in der Biologie erkannt wurde. Der evolutive Prozess, aus dem unser ganzes Universum hervorgeht, begann mit dem Urknall (Big Bang), zu dem es viele unterschiedliche Theorien gibt. Dieser Prozess wurde dann in den Galaxien und Sternen weitergeführt, die den atomaren Stoff produzierten, um schließlich in die chemische und – auf Planeten, wo die Rahmenbedingungen gegeben waren – in die biologische Evolution einzumünden. Vgl. K. SCHMITZ-MOORMANN, *Möglichkeiten und Perspektiven des Schöpfungsglaubens in einer evolutiven Welt*, in: K. Schmitz-Moormann (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, 79f.

⁵ J. HÜBNER, *Evolutionismus*, in: G. Krause, G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. 10, Berlin – New York 1982, 690f.

⁶ SCHMITZ-MOORMANN, *Möglichkeiten*, 80.

2. Die Relevanz des evolutiven Prozesses für die Theologie

Angesichts der Geschichte des Entwicklungsprozesses muss man sich die auf den Kern dieses Prozesses gerichtete Frage stellen, ob eine Struktur in diesem Werdepzess erkennbar ist, die sich durch die ganze Geschichte hindurchzieht. Obwohl nämlich alles, was uns als lebendes Wesen begegnet, aus Atomen zusammengesetzt ist, lässt sich das Gewordene nicht auf die Elemente, aus denen es sich zusammensetzt, reduzieren und durch sie verstehen.⁷ Der Prozess des Werdens lässt sich als ein Werden aus Elementen beschreiben, die sich zu einer höheren Einheit zusammenschließen. So kann der Prozess der Evolution als ein Prozess der Vereinigung bezeichnet werden.⁸ Die sich vereinigenden Elemente bilden ein Neues, dessen Eigenschaften der Elemente nicht ableitbar ist. Jedenfalls haben die Elemente, die ihre Eigenart behalten, Teil an einer neuen Existenzweise, die vor der Vereinigung der Elemente nicht bestanden hat. So ist dieses Werden durch Vereinigung nicht nur Ontogenese.⁹ Vielmehr besagt die Evolutionstheorie in ihrer allgemeinsten Fassung, dass „ein mehr aus dem Weniger“¹⁰ hervorgeht.

Bei diesem Vereinigungsprozess ist deutlich zu unterscheiden zwischen der Vereinigung, die zu einer neuen Einheit unter der Wahrung der Identität der Elemente führt, und einer Verschmelzung, die die Identität der Elemente aufhebt. Aus dem Prozess der Evolution geht nämlich eine neue Einheit hervor, die das Element in seiner Identität bewahrt und in seinen Möglichkeiten ausdifferen-

⁷ Da die Wissenschaft vom mittelalterlichen Glauben an ewige Naturgesetze ausgeht, nach denen alles geordnet ist, kann sie nur die Darstellung der Elemente, aus denen etwas geworden ist, und die Beschreibung der Kräfte, die diese Elemente in einem Ganzen zusammenhalten, aufzeigen. Das Defizit dieser Beschreibungen ist der Glaube, etwas sei vollständig beschrieben, wenn man die Elemente und die Instrumente des Zusammenhalts beschrieben hat. Die Frage nach der inneren Einheit dessen, was geworden ist, wird von der Wissenschaft nicht beantwortet. Vgl. K. SCHMITZ-MOORMANN, *Die evolutive Welt: Gottes Schöpfung*, in: K. Schmitz-Moormann (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, 123f.

⁸ Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Die evolutive Welt*, 127f.

⁹ Unter Ontogenese versteht man in der Biologie die Umsetzung einer in einer lebenden Zelle hoch kondensierten Information in ein neues Lebewesen derselben Art. Es ist also ein Prozess, in dem nichts wesentlich Neues entsteht. Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Evolutionstheorie*, 33.

¹⁰ SCHMITZ-MOORMANN, *Evolutionstheorie*, 33.

ziert.¹¹ Die verschiedenen Stufen der Evolution als Stufen des Vereinigungsprozesses¹² verdeutlichen auch, dass Einswerdung das ständige Merkmal des Werdenprozesses ist. Das Neue geht hervor aus der Vereinigung und es überdauert nur so lange wie diese neu gewonnene Einheit.¹³

Diese Erfahrung zeigt auch, dass ohne Vereinigung kein Sein vorkommt. „Sein ist nur dort, wo etwas eins geworden ist, vereint ist.“¹⁴ Wenn es sich aber in der Evolution mit dem Sein so verhält, dann kann dies nicht ohne Auswirkung auf das Verständnis des Schöpfergottes bleiben. Von Gott wird nämlich meistens als vom höchsten Sein gesprochen. Das Sein kann aber in der evolutiven Welt nur durch die Vereinigung definiert werden. Infolgedessen kann man davon ausgehen, dass dieses Grundmerkmal allen Seins in Gott in höchster Weise gegeben ist.¹⁵ Der strenge Monotheismus, in dem Gott einzig und allein „existiert“, schließt die Möglichkeit der Vereinigung aus. Der trinitarische Gott der Christen dagegen, in dem die Vereinigung der drei Personen in jedem Augenblick vollen-

¹¹ Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Die evolutive Welt*, 127.

¹² Am Anfang der Evolutionsstufen stehen die Atomkerne, die aus dem Zusammenwirken der Protonen und Neutronen aus den Fusionsprozessen im Kern der Sonnen und jenseits des Eisens in den Supernova-Explosionen entstehen. Aus der Vereinigung der Kerne mit den Elektronen, die die chemischen Eigenschaften der Atome definieren, entstehen die Atome. Durch die Verbindung der Atome folgt die Stufe der Molekulisierung. Die Einheit der Atome wird verwirklicht durch Ionenbindungen, Kovalenzbindungen und Wasserstoffbindungen. Die Entstehung von Molekülen wie den Aminosäuren ermöglicht die Bildung von Makromolekülen. Auf der nächsten Stufe vereinigen sich Makromoleküle, und dadurch entsteht eine neue Einheit, die als früheste Form von Leben angesehen werden kann. Aus der Verbindung früherer Lebensformen entstand die als eine höhere Lebenseinheit geltende eukaryotische Zelle, die ihrerseits Element der Metazoen ist. Die evolutive Entwicklung tendiert weiter zu einem immer größeren Zellenverband, am Anfang zu einem relativ undifferenzierten Zellenverband (z. B. die Medusen) und später zur Ausdifferenzierung in Organe, die im Organismus eine Einheit bilden. Der Organismus zentriert sich dann im Laufe der Evolution und erreicht die Entwicklungsstufe des Menschen. Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Die evolutive Welt*, 128f.

¹³ Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Die evolutive Welt*, 129f.

¹⁴ SCHMITZ-MOORMANN, *Die evolutive Welt*, 129.

¹⁵ Diese Aussage ruht auf der alten Lehre von der Analogie Entis, laut deren Gottes Schaffen nichts ihm Fremdes schafft, sondern alles nur insofern ist, als es „ad similitudinem Dei“ ist.

det ist, ist das Urbild der höchsten Vereinigung und gleichzeitig das Urbild des konkreten Vereinigungsprozesses der Evolution.¹⁶

Dieser letzte Gedankengang deutet die Tiefe religiöser Wurzeln des evolutionistischen Denkens an, und zwar religiöser Wurzeln in der mystischen und theosophischen Tradition. „In Abgrenzung gegen Systemzwänge metaphysischen Denkens in Mittelalter und Neuzeit mit ihren isolierend-objektivierenden Tendenzen wird hier der lebendige Kontakt mit den wirkenden Kräften der Natur gesucht bis hin zur Vollendung in der letzten Vereinigung mit deren Grund: Gott.“¹⁷ Die Einheit Gottes gründet sich in der Liebe, die Gott selber ist. Diese Liebe des trinitarischen Gottes kann aber in Freiheit die Welt aus sich verschenkender Liebe heraus ins Werden rufen. Dieses evolutive Werden der Schöpfung, das sich als Prozess der Vereinigung darstellt, „erscheint so als aus Gott Liebe werdend und in ihrem Werden von Gottes Liebe getragen“.¹⁸

Die bisherigen Überlegungen dürften dazu beigetragen haben, dass die Grundfrage der Relevanz des evolutiven Prozesses als der Grundstruktur des Universums für die Theologie und für den Glauben auch im Rahmen dieser Arbeit positiv bejaht werden kann.¹⁹ Einige Theologen vertreten allerdings immer noch die Ansicht, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse im allgemeinen und die Evolution im besonderen keinerlei Bedeutung für die Theologie haben.²⁰ Diese Überzeugung erweist sich aber nicht nur als das völlige Aufgeben der Dialog-

¹⁶ Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Die evolutive Welt*, 130f.

¹⁷ HÜBNER, *Evolutionismus*, 690.

¹⁸ SCHMITZ-MOORMANN, *Die evolutive Welt*, 130.

¹⁹ Zur vertieften Beschäftigung mit dieser Thematik vgl. des Weiteren: T. DENNEBAUM, *Urknall. Evolution. Schöpfung. Glaube contra Wissenschaft?*, Würzburg 2008; P. ULM-SCHNEIDER, *Vom Urknall zum modernen Menschen. Die Entwicklung der Welt in zehn Schritten*, Berlin – Heidelberg 2014.

²⁰ Johannes Paul II. hat auch dieses Phänomen angedeutet in seinem Schreiben an George V. Coyne S. J., den damaligen Direktor des Vatikanischen astronomischen Observatoriums. Vgl. R. J. RUSSEL, W. R. STOEGER S. J. and G. V. COYNE S. J. (Eds.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Specola Vaticanana, Città del Vaticano 1988. Der Originaltext wurde übersetzt von K. SCHMITZ-MOORMANN, *Schreiben Johannes Paul II.*, in: K. Schmitz-Moormann (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, 149–160. Der Übersetzer verweist hier in eckigen Klammern auf die Seitenzählung der englischen Originalausgabe: M1 bis M14.

bereitschaft²¹ zwischen den beiden „unterschiedliche(n) Dimensione(n) einer gemeinsamen menschlichen Kultur“,²² d. h. zwischen Wissenschaft und Religion, sondern auch als die Verkenntung der Aufgabe der Theologie schlechthin. Diese Aufgabe kann „nicht als die Anwendung einer bestimmten Methode“ verstanden werden, sondern muss „als das Unternehmen (...), das versucht, die Offenbarungsbotschaft, unseren Glauben in der Welt zu verstehen, d. h. die Botschaft zu allen Facetten der geschaffenen Welt in Bezug zu setzen“²³, aufgefasst werden.

„Die Theologie ist als ein Bemühen des Glaubens, zum Verstehen zu gelangen, definiert worden, als *fides quaerens intellectum*. Als solches muss sie heute in vitalem Austausch mit der Wissenschaft stehen, wie sie immer mit der Philosophie und anderen Formen der Gelehrsamkeit im Austausch gestanden hat. Die Theologie muss in diesem oder jenem Maße auf die Befunde der Wissenschaft zurückgreifen in ihrem vorrangigen Bemühen um die menschliche Person, die Bereiche der Freiheit, die Möglichkeiten christlicher Gemeinschaft, die Natur des Glaubens und die Einsichtigkeit von Natur und Geschichte. Die Vitalität und Bedeutsamkeit der Theologie für die Menschheit wird in grundlegender Weise von ihrer Fähigkeit widerspiegelt, diese Befunde einzubringen.“²⁴

Diese allgemeine Relevanz des evolutiven Weltverständnisses ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit. In ihrem begrenzten Rahmen sollen des Weiteren einige sich im Zusammenhang mit der Evolution ergebenden philosophische und theologische Grundüberlegungen angestellt werden. Das Hauptanliegen ist dabei, auf die unschätzbare Bedeutung der evolutiven Struktur des Universums für den Glauben und die gegenwärtige Theologie hinzuweisen und einige schon ausgearbeiteten Perspektiven wahrzunehmen.

²¹ Hier soll darauf hingewiesen werden, dass auch die Naturwissenschaft der Unterstützung der Theologie bedarf. Beide sind auf „eine gemeinsame interaktive Beziehung, in der jede Disziplin ihre Integrität wahrt und doch radikal für die Entdeckungen und Einsichten der anderen offen ist“ (SCHMITZ-MOORMANN, *Schreiben Johannes Paul II.*, 156), unausweichlich angewiesen.

²² SCHMITZ-MOORMANN, *Schreiben Johannes Paul II.*, 155.

²³ SCHMITZ-MOORMANN, *Möglichkeiten*, 81.

²⁴ SCHMITZ-MOORMANN, *Schreiben Johannes Paul II.*, 156–157.

3. Evolution als Offenbarung der freiheitlichen Dimension der Wirklichkeit²⁵

3.1. Die philosophische These

Die Evolutionstheorie als *naturwissenschaftliche These* kann zusammenfassend dadurch beschrieben werden, dass man behauptet, der gegenwärtige Zustand der Welt mit seiner Vielfalt und Komplexität besonders im Bereich der Lebewesen, zu denen auch der denkende und die Welt gestaltende Mensch gehört, ist Ergebnis einer Entwicklung aus viel undifferenzierteren und einfacheren Ursprüngen. Eine *philosophische These* erhebt immer den Anspruch, aufgrund gewisser Beobachtungen etwas Bestimmtes über die Gesamtwirklichkeit auszusagen. In unserem Fall bedient sich die philosophische Deutung der naturwissenschaftlichen These von der Evolutionslehre den von Naturwissenschaftlern gemachten Feststellungen. Sie behauptet, dass die evolutive Entwicklung als ein Geschehen verstanden werden muss, „das letztlich aus Freiheit herkommend auf das Hervorbringen von Freien ausgerichtet ist“.²⁶ Da das Evolutionsgeschehen ohne die Anerkennung der Freiheit nicht wirklich begriffen werden kann, offenbart es „die freiheitliche Dimension der Wirklichkeit“²⁷:

„Evolution ist nur als ein Prozess zu verstehen, der aufgrund einer Eigendynamik, einer Spontaneität, d. h. eines freiheitlichen Geschehens auf das Hervorbringen von Vollkommeneren hingeordnet ist. Diese »von selbst« geschehende Selbstvervollkommnung der Gesamtnatur, die auf eine gewisse Subjekthaftigkeit in der Natur hinweist, setzt freilich als ihre letzte Möglichkeitsbedingung eine das Freiheitsgeschehen in der Natur immanent-transzendent begründende und deshalb selbst freie absolute Wirklichkeit voraus, die wir Gott nennen.“²⁸

²⁵ So lautet auch der Titel des Beitrags von B. WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung der freiheitlichen Dimension der Wirklichkeit*, in: C. Bresch, S. M. Daecke, H. Riedlinger (Hgg.), *Kann man Gott aus der Natur erkennen?*, QD 125, Freiburg 1990, 87–101. Im Folgenden verweise ich hauptsächlich auf diesen Beitrag.

²⁶ WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 87.

²⁷ WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 87.

²⁸ WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 87f. Dementsprechend kann die Evolutionslehre nicht als Stütze einer materialistischen Weltsicht betrachtet werden. Sie ist vielmehr ein Hinweis auf das „letztlich nur als allvollkommene Selbstbestimmung zu denkende Absolute“. Sie impliziert also – folgt man Béla Weissmahr – ein Argument für die

3.2. Für die als Mehrwerden zu verstehende Evolution ist die Philosophie zuständig

Eine philosophische These muss, wie schon bereits erwähnt, von den dank der Naturwissenschaft festgestellten Daten ausgehen. Das Verhältnis zwischen diesen Daten und ihrer philosophischen Deutung ist von der Tatsache geprägt, dass man bei einer rein naturwissenschaftlichen Betrachtung der Daten nicht stehenbleiben kann. Schon die einfache Behauptung, dass es in der Welt Evolution gibt, impliziert in jedem Fall eine philosophische Stellungnahme.²⁹ Auch die Annahme, die Evolution bedeute Höherentwicklung – d. h., dass das zeitlich später Auftretende nicht nur das Spätere, sondern auch das Höhere ist –, eine auf das Vorausgehende nicht voll reduzierbare Emergenz, ist schon eine naturphilosophische, nicht aber im strengen Sinne naturwissenschaftliche These.³⁰

So muss ein Naturwissenschaftler, der sich nicht nur mit der Untersuchung von verschiedenen Detailfragen beschäftigen will, notwendig zu allgemeinen und damit philosophischen Stellungnahmen gelangen. Dazu zwingt ihn in diesem Zusammenhang seine eigene Methode: Einerseits muss er, wenn er konsequent ist, eine spontane Emergenz annehmen. Denn wenn der Naturwissenschaftler bedenkt, dass es die heutigen Formen des Lebens nicht immer gab, dann muss er annehmen, dass sie sich aus einfacheren Lebewesen und schließlich aus dem ele-

Existenz Gottes. Wenn in der Vergangenheit und auch heute in diesem Zusammenhang das Gegenteil behauptet wird, dann wird – so Weissmahr – der Gedankengang über das (in unserer These erwähnte) »von selbst« geschehene Entstehen der leistungsfähigeren und selbstständigeren Lebewesen nicht radikal zu Ende gedacht. Vgl. WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 88. Die Darstellung der Argumente für diese philosophische These würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. Deshalb verweise ich auch hier auf den sehr ausführlichen Aufweis dieser These in: WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 94–101. In den folgenden Abschnitten des 3. Kapitels sollen nur einige methodische Fragen geklärt werden, die aber ihrerseits indirekt auch zur Begründung dieser philosophischen These beitragen können. Zur Auseinandersetzung mit der philosophischen Denkweise Weissmahrs vgl. des Weiteren: H. SCHÖNDORF (Hg.), *Die Wirklichkeit erkennen. Grundlinien im Denken Béla Weissmahrs*, Stuttgart 2011; A. SZOMBATH, *Die Wirklichkeit des Geistes bei Hegel und Béla Weissmahr*, in: Hegel-Jahrbuch, 2011.1 (2014), 338–343, doi:10.1524/hgjb.2011.13.jg.338.

²⁹ Vgl. WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 88f.

³⁰ Vgl. WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 89.

mentaren anorganischen Stoff gebildet haben. Dies aber impliziert schon in sich den Gedanken der Emergenz.³¹ Andererseits schließt die naturwissenschaftliche, auf totale Reduktion bestehende Erklärung eines Zustandes³² die Möglichkeit einer die Evolution wirklich ernst nehmenden Welterklärung aus und zwingt, das durch die Evolution entstehende Neue und Vollkommenere als solches zu ignorieren.

Zusammenfassend kann noch einmal festgestellt werden: „Da jeder, der die Evolutionstheorie vertritt, sich mit dem Problem des Ursprungs der Emergenz bzw. mit der Frage des Reduktionismus auseinandersetzen muss, und da eine solche Auseinandersetzung letztlich nur philosophisch geschehen kann, muss der Vertreter der Evolutionstheorie letztlich philosophisch argumentieren.“³³

3.3. Die bei der Evolution anwendbare philosophische Methode des Argumentierens

Der grundlegende Unterschied zwischen der oben dargestellten naturwissenschaftlichen und philosophischen Methode des Argumentierens ist erkenntnistheoretischer Art. Der naturwissenschaftlichen Denkweise ist die Erkenntnisweise des *Verstandes* eigen.³⁴ Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie eine eindeutige Objektivierung anzielt: „Der erkennende Mensch nimmt in dieser Erkenntnisweise den Standpunkt des sich von dem zu untersuchenden Gegenstand eindeutig Distanzierenden ein, er stellt sich außerhalb der von ihm beurteilten Wirklichkeit. Er ist als Subjekt vom Objekt getrennt, er selbst darf in dem von

³¹ Vgl. WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 89.

³² Die naturwissenschaftliche Erklärung eines Zustandes im strengen Sinne besteht in der Anwendung des sogenannten Hempel-Oppenheim-Schemas. Dieses besteht darin, dass man ein Gesetz und einen anderen Zustand, d. h. die Anfangsbedingungen angibt, aus denen der zu erklärende Zustand folgt. Das bedeutet aber, dass es für diese Methode keinen Zustand geben kann, in dem etwas wirklich Neues, etwas im Vorausgehenden nicht Enthaltene auftritt. Vgl. WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 89f.

³³ WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 90.

³⁴ B. Weissmahr hebt in diesem Kontext hervor: Wenn diese Denkweise sich als philosophische Methode etabliert, muss sie notwendigerweise zum Positivismus, zu einer rein analytischen Betrachtung der Wirklichkeit führen.

ihm Untersuchten nicht vorkommen.“³⁵ Diese Vorgehensweise der Erkenntnis ist so lange unproblematisch, bis es um isolierte Fragestellungen geht. Wenn sich aber umfassende, die Deutung der Gesamtwirklichkeit betreffende Fragen stellen, dann versagt diese Weise der Erkenntnis.³⁶

Die angemessene Methode ist jene, die mit Hilfe der *Vernunft* arbeitet. Das Hauptmerkmal dieser Erkenntnisweise ist, dass sie den erkennenden Menschen als ein wichtiges Element der Gesamtwirklichkeit, um deren Erkenntnis es letztlich geht, ernst nimmt. Der Mensch ist nämlich, wenn es um die Erkenntnis der Wirklichkeit geht, immer mitgemeint; seine Subjekthaftigkeit ist „das grundsätzlich nicht voll objektivierbare Moment der Wirklichkeit.“³⁷ Béla Weissmahr legt in diesem Zusammenhang des Weiteren dar: „Für die Vernunftkenntnis ist das Paradigma des Wirklichen nicht das in seiner Isoliertheit eindeutig beschreibbare Objekt, sondern die immer nur anlässlich des Wissens um Objekte gegebene Selbstgegenwart des Subjekts, durch die dem Menschen ein ursprüngliches, sich selbst begründendes Wissen und damit die Eröffnetheit auf grundsätzlich alles gegeben ist.“³⁸ Diese Methode des Erkennens arbeitet mittels der „Analogie der Selbsterfahrung“³⁹, und sie ermöglicht das Zusammendenken der Gegensätze, die isoliert betrachtet, einander ausschließen.

³⁵ WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 90. Diese Einstellung bringt für das Erkennen auch manche Vorteile: z. B. das Resultat des Erkennens, d. h. das uns gegenüber Andere, lässt sich klar bestimmen und abgrenzen. Sie beantwortet auch die Frage, welche funktionalen Zusammenhänge zwischen diesem und jenem Geschehen bestehen. Eine von den Nachteilen dieser Erkenntnisweise ist, dass das so gewonnene Objekt Resultat einer Abstraktion ist, weil das erkennende Subjekt mit seinem konkreten, praktischen Erkenntnisvollzug eliminiert ist. Das Erkannte ist nicht mehr die konkrete Wirklichkeit, sondern nur ein Modell derselben. Vgl. WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 90f.

³⁶ Solche allgemeingültigen Fragen stellen sich unausweichlich, indem verschiedene Überlegungen innerhalb eines isolierten Gegenstandsbereiches zu anscheinend einander entgegengesetzten Resultaten führen. So werden Emergenz und Reduktion in der Frage der Evolution von der Verstandesmethode als unlösbare Gegensätze betrachtet. Vgl. WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 91f.

³⁷ WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 91.

³⁸ WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 91.

³⁹ WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 91.

3.4. Das Problem der Seinsgrade in der Evolution⁴⁰

Die angegebene Unterscheidung von Verstandes- bzw. Vernunftbegriffen ist besonders wichtig für die Frage, ob es Seinsgrade gibt. Der der Evolutionstheorie zustimmende Mensch deutet nämlich die Evolution spontan, wie schon weiter oben gesagt, als eine Höherentwicklung. Für die Erkenntnisweise des Verstandes bleibt aber diese spontane Einsicht immer problematisch.

Wer von Seinsgraden redet, wertet spontan die verschiedenen Erscheinungsformen des materiellen Seins: das Organische übertreffe seins- bzw. vollkommenheitsmäßig das anorganische, der vernunftbegabte Mensch stehe höher auf der Seinsskala als ein reflexionsunfähiges Lebewesen. Die reine wissenschaftliche (verstandesmäßige) Wirklichkeitsbetrachtung steht dieser Wertung skeptisch gegenüber. Denn insofern das Objekt im Erkenntnisprozess dem Subjekt entgegengesetzt wird, kann diese Unterscheidung in Seinsgrade nicht begründet werden.⁴¹

Hier zeigt sich also, dass sich in der Rede von Seinsgraden „eine nicht vollkommen objektivierbare Werterfahrung des Menschen artikuliert, die jedem von uns von seiner Selbsterfahrung her geläufig ist.“⁴² Die Reflexion über die Seinsgrade ist deshalb nur für jene Methode eine Selbstverständlichkeit, die die mitlaufende Selbsterkenntnis des erkennenden Subjekts in ihre Wirklichkeitsbetrachtung miteinbezieht.⁴³

4. Der Gott der Evolution

Als Konsequenz der im 2. Kapitel behandelten Relevanz des evolutiven Prozesses für die Theologie und der im 3. Kapitel im Zusammenhang mit der Evolution angestellten philosophischen bzw. erkenntnistheoretischen Überlegungen sollen in diesem Kapitel einige konkrete Schritte auf der Suche nach Gott, dem Schöpfer der Evolution getan werden. D. h., es wird hier nach den Spuren Gottes

⁴⁰ Zur philosophischen Frage der Seinsgrade verweise ich auf B. WEISSMAHR, *Ontologie*, 21991, 112–116, 142, 145, 156ff., 168.

⁴¹ Vgl. WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 92f.

⁴² WEISSMAHR, *Evolution als Offenbarung*, 92.

⁴³ In diesem Fall kann auch – folgt man Béla Weissmahr – die das erkenntniskritische Problem verursachende Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden werden.

in der evolutiven Welt gefragt, um dadurch gleichzeitig auch die unvermeidlich neuen Perspektiven der Theologie der Gegenwart zu erkennen.

4.1. Auf der Spur des Gottes der Evolution, oder: Was war die Grundintention Gottes in der Schöpfung?

Wie wir schon gesehen haben, ist der Prozess des Werdens ein Prozess der differenzierenden, seinssteigernden Vereinigung.⁴⁴ Doch scheint es eigentlich keinen Grund zu geben, weshalb sich die Elemente vereinigen. Das Werden vollzieht sich nicht wie nach einem vorgezeigten Plan, sondern auf der individuellen Ebene ganz undeterminiert, „wie der Versuch, auf dem Wege zum höheren Sein auszuprobieren, was geht“.⁴⁵ Alles zeigt sich so, als warte der Schöpfergott darauf, dass die Dinge werden, ohne dass er seine Allmacht einsetzt. Diese Haltung scheint aber, dem mit der „Vereinigungsmethaphysik“⁴⁶ im Zusammenhang gebrachten trinitarischen Gott, der die Liebe ist, mehr zu entsprechen. Dieser Gott ruft die Welt aus dem Nichts zu sich, damit sie ihm in Liebe begegnen kann. Die Liebe setzt aber notwendig die Freiheit des Liebenden voraus.

Ohne die Freiheit wäre der aus der Evolution hervorgehende Mensch ein Spielzeug Gottes, dass unfähig wäre, Gott liebend zu begegnen. Dies hat zur Folge, dass „die Liebe als Schöpfungsprinzip“⁴⁷ sich den Dingen auf der Ebene zuwendet, auf der sie existieren. „Gott ruft nichts, niemand direkt zu sich, sondern nur durch das benachbarte Element. Gott ist dem Atom gewissermaßen als Atom präsent, dem Molekül als Molekül, der Zelle als Zelle, dem Lebewesen als Lebewesen, dem Menschen als Menschen.“⁴⁸ So lässt sich die Grundintention Gottes in der Schöpfung immer klarer erkennen: Gott ging es in allererster Linie um die Freiheit, um das Freiwerden der Schöpfung. „Nur wenn das Werden der

⁴⁴ Vgl. dazu die Kapitel 2 und 3.4 dieser Arbeit.

⁴⁵ K. SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, in: K. Schmitz-Moormann (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, 137.

⁴⁶ SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, 137.

⁴⁷ Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, 138f.

⁴⁸ SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, 138.

Freiheit die tragende Intention des Schöpfers ist, lässt sich diese werdende Schöpfung als soweit gelungen begreifen.⁴⁹

In dieser werdenden Welt kann der Mensch das Heil auch nicht mehr durch die Wiederherstellung des im Horizont eines statischen Weltverständnisses angenommenen ursprünglichen Heilszustandes erlangen, sondern nur durch Vollendung, d. h. durch die Weiterführung des evolutiven Prozesses.⁵⁰ Dies ist wiederum nur möglich, wenn der Mensch in seiner Freiheit Gott wahrhaft liebt und so in die Liebe Gottes aufgenommen wird. Der Mensch als Geschöpf vermag aber Gott in der personalen Beziehung der Liebe nicht in der Weise der Unmittelbarkeit zu begegnen. Gott dagegen – wie schon weiter oben gesehen – ruft die Schöpfung zur liebenden Vereinigung durch das jeweilige Nachbarelement auf, in dem er als Ursprung aller Dinge gegenwärtig ist.⁵¹

Dementsprechend spricht Gott zum Menschen auf menschliche Weise: durch andere Menschen, endgültig aber dadurch, dass er in seinem Sohn in diese Welt kommt: „In der Inkarnation kommt so das Schöpfertum Gottes zu einer ersten Vollendung des Schöpferanrufs an die evolutiv gewordene freie personale Wirklichkeit. (...) Im Menschen Jesus, dem Sohn Gottes, ruft Gott die Menschen zu sich. Wer den Menschen Jesus liebt, liebt unmittelbar den Schöpfer.“⁵² In der Inkarnation ist der Schöpfung die Möglichkeit gegeben, durch die Annahme der in Jesus definitiv angebotenen Liebe Gottes zur Vollendung zu kommen. Das inkarnierte Wort Gottes ist „die ewige, physisch reale Brücke zwischen den Menschen (...) und dem ewig liebenden (...) Gott, der seine in Freiheit gewordene Schöpfung an seiner Wirklichkeit teilhaben lassen will.“⁵³

⁴⁹ SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, 145. Die alte Frage der Theodizee ist in diesem Zusammenhang ebenfalls neu zu bedenken: In einer werdenden, sich auf dem Wege zur Freiheit befindenden Welt bleibt das physische Übel zwar wirklich, relativiert sich jedoch gleichzeitig erheblich. Das Übel ist in dieser Hinsicht als der unausweichliche Nebeneffekt einer undeterminiert werdenden Welt, als „der unvermeidliche Preis der werdenden Freiheit“ zu betrachten. Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, 144.

⁵⁰ Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, 136f.

⁵¹ Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, 145f.

⁵² SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, 146.

⁵³ SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, 147.

4.2. *Der kosmische Christus als Punkt Omega der Evolution im Werk von Pierre Teilhard de Chardin*⁵⁴

Wenn man die Geschichte der natürlichen Theologie überblickt, gibt es nur einen Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen in einer Person, der ein engagierter Verfechter einer Gotteserkenntnis aus dem in Evolution begriffenen Universum gewesen ist: den Jesuiten Pierre Teilhard de Chardin, geboren 1881 in Sarcenat bei Clermont-Ferrand, gestorben 1955 in New York. Er ist der einzige moderne christliche Denker, der nicht nur einzelne Daten der Naturwissenschaft zur Kenntnis genommen hat, um diese Daten in eine vorgegebene christlich-scholastische Weltanschauung zu integrieren, sondern er trat denkerisch aus der beim Schöpfungsanfang am Zustand der Vollkommenheit orientierten statischen Welt in die evolutive Welt des werdenden Seins. So fragte er nach der Möglichkeit und dem Ort Gottes für den in dieser konkreten Weltwirklichkeit lebenden Menschen.⁵⁵ Sein Lebenswerk stellt wohl bis heute „das repräsentativste und folgenreichste Modell einer »Theologie der Evolution« aus dem katholischen Bereich“⁵⁶ dar.

Schon die Überschriften und Kernsätze einiger seiner Arbeiten zeigen, wie er ununterbrochen sein ganzes Leben lang dieses Thema verfolgt hat. Nach Teilhard offenbart die Evolution ein neues Gottes- bzw. Christusbild. In seinem Werk „Über den Christus universalis“ (1920) versucht er in diesem Zusammenhang, eine Art Definition zu geben:

„Unter Christus-Universalis verstehe ich Christus als das organische Zentrum des ganzen Universums: – als *organisches Zentrum*, das heißt als das Zentrum, an dem letzten Endes physisch die ganze, selbst die natürliche Entwicklung hängt; – *des ganzen Universums*, das heißt nicht nur der Erde und der Menschheit, sondern des Sirius, des Andromeda, der Engel, aller Wirklichkeiten, von denen wir nah oder fern physisch abhängen.“⁵⁷

⁵⁴ In diesem Abschnitt verweise ich hauptsächlich auf den Aufsatz von G. SCHIWY, *Der Gott der Evolution*, in: C. Bresch, S. M. Daecke, H. Riedlinger (Hgg.), *Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung*, Freiburg 1990, 102–116.

⁵⁵ SCHMITZ-MOORMANN, *Die Erbsünde*, 21f.

⁵⁶ HÜBNER, *Evolutionismus*, 693.

⁵⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Wissenschaft und Christus*, Olten 1970, 37 – zitiert nach SCHIWY, *Der Gott der Evolution*, 103.

An einer anderen Stelle schreibt er:

„Nicht nur spekulativ, sondern in der Erfahrung nimmt unsere moderne Kosmogonie die Gestalt einer Kosmogenese an (oder, genauer, einer Psycho- oder Noogenese), an deren Ende sich ein höchster Brennpunkt personalisierender Personalität abzeichnet. Wer sieht nicht, welche Stütze, welche Verstärkung, welche Kraft der Erweckung die Entdeckung dieses physischen Poles der universellen Synthese den Anschauungen der Offenbarung bringt? – *Identifizieren* wir doch einmal (zumindest seiner 'natürlichen' Seite nach) den kosmischen Christus des Glaubens mit dem Punkt Omega der Wissenschaft.“⁵⁸

Die Frage, wieso die Evolution eine Offenbarung Gottes sein kann, kann mit Teilhard beantwortet werden: Die Evolution als gerichtete, zentrierte Entwicklung ist ohne die Annahme eines absoluten Zentrums, das diese Entwicklung in Gang gesetzt hat, trägt und auf den die Entwicklung zielt, für ein kritisches Bewusstsein unbegreiflich.⁵⁹ Aufgrund der „Grundgesetze der Evolution“⁶⁰ versucht Teilhard dieses absolute Zentrum, den „Punkt Omega“⁶¹, näher zu bestimmen: dem Grundgesetz der *Zentrierung* entsprechend ist das absolute Zentrum sowohl Ausgangspunkt (Punkt Alpha) wie Zielpunkt (Punkt Omega) des Universums, das auf Vereinigung ausgerichtet ist. Der Weltstoff ist Produkt des absoluten Zentrums. Dieses Zentrum ist im Weltstoff auf solche Weise präsent, dass es das Zentrum aller Zentren der Evolution ist. Dem Grundgesetz der *Verin-*

⁵⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Mein Glaube*, Olten 1974, 109 – zitiert nach SCHIWY, *Der Gott der Evolution*, 104.

⁵⁹ Vgl. SCHIWY, *Der Gott der Evolution*, 110f.

⁶⁰ Zur Darstellung der im Werk Teilhards zum Ausdruck gebrachten „Grundgesetze der Evolution“ verweise ich auf SCHIWY, *Der Gott der Evolution*, 105–110.

⁶¹ „Wenn »Omega« wirklich den Schlussstein im Gewölbe der Noosphäre bilden soll, dann kann es nur als Punkt verstanden werden, in dem das zum Abschluss seiner Zentrierung gelangte Universum zusammentrifft mit einem anderen, noch unergründlicheren *Zentrum* – einem Zentrum, das aus sich selber existiert, einem absolut letzten Prinzip der Irreversibilität und der Personalisation: dem einzig wahren Omega (...) An diesem Punkt nun taucht, wie mir scheint, für die Wissenschaft von der Evolution das Problem Gott auf, denn nur so vermag diese Evolution auch in einem Rahmen, der vom Menschen her bestimmt ist, ihren Fortgang zu nehmen: Gott als Triebkraft, Sammelpunkt und Garant – das Haupt der Evolution.“ (P. TEILHARD DE CHARDIN, *Die Entstehung des Menschen*, München 1961, 96 – zitiert nach SCHIWY, *Der Gott der Evolution*, 110.)

nerlichung und *Personalisierung* entsprechend ist das absolute Zentrum das vollkommene Bewusstsein seiner selbst und aller anderen Dinge. In Übereinstimmung mit dem Gesetz der *Differenzierung* existiert das absolute Zentrum trotz seiner Gegenwart in den Zentren der Evolution in radikaler Differenz zu ihnen. Entsprechend dem Gesetz der *Amorisierung* verwirklicht das absolute Zentrum in vollkommener Freiheit alle Möglichkeiten der Liebe: z. B. die Schaffung des Universums und die Vereinigung mit ihm. Nach dem Gesetz der Irreversibilität ist das absolute Zentrum das einzige Absolute, Urquell aller Dinge, der Gott aller Religionen und Philosophien, aller Mystiker und Frommen dieser Welt.⁶²

5. Schlussfolgerungen

Der Mensch lebt heute in einer Welt, die mit der Welt des Mittelalters oder der Antike nicht viel gemein hat. Das bedeutet nicht, dass sich die physischen Gegebenheiten des Universums seither grundlegend geändert haben. Die Änderung hat sich vielmehr im Geist des Menschen stattgefunden, in seinem Wissen um dieses Universum. Das veränderte Weltverständnis der Menschheit bedeutet für die Theologie der Gegenwart immer noch eine große Herausforderung. Denn der Bezug der theologischen Aussagen auf die konkrete menschliche Existenz innerhalb dieser wissenschaftlich erkannten Welt ist für viele Gläubige wie auch „Außenstehende“ nicht mehr plausibel. Sie spüren den fehlenden Bezug der verkündeten christlichen Botschaft zu ihrer konkreten Erfahrung der Weltwirklichkeit. Deshalb kann man in diesem Zusammenhang feststellen:

„Wenn der christliche Glaube nicht zu einem Mythos unter anderen werden soll, wenn er den Anspruch aufrechterhalten soll, die zentrale Heilsbotschaft für die Menschen zu sein, mit anderen Worten, wenn der christliche Glaube überleben und nicht wie so viele Arten in der Evolution aussterben soll, dann müssen wir uns endlich entscheiden, die behagliche Wohnung der wohlbekannten und bis in feinen Einzelheiten durchgedachten Theologie mit ihren schönen Dekorationen zu verlassen. Denn trotz all ihrer Schönheit ist sie für den durchschnittlichen denkenden Menschen dieser Welt unbewohnbar geworden.“⁶³

⁶² Vgl. SCHIWY, *Der Gott der Evolution*, 111f.

⁶³ SCHMITZ-MOORMANN, *Möglichkeiten*, 94.

So muss die Theologie der Gegenwart und der Zukunft zunächst einmal auf die wichtigeren, auf die zentralen Fragen des Glaubens⁶⁴ konzentrieren und diese in einer für den in einer werdenden Welt lebenden Menschen verstehbaren Sprache beantworten.

Literaturverzeichnis

- DENNEBAUM, T., *Urknall. Evolution. Schöpfung. Glaube contra Wissenschaft?*, Würzburg 2008.
- HÜBNER, J., *Evolutionismus*, in: G. Krause, G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. 10, Berlin – New York 1982, 690–694.
- SCHIWY, G., *Der Gott der Evolution*, in: C. Bresch, S. M. Daecke, H. Riedlinger (Hgg.), *Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung*, Freiburg 1990, 102–116.
- SCHMITZ-MOORMANN, K., *Die Erbsünde*, Olten 1969.
- SCHMITZ-MOORMANN, K., *Die evolutive Welt: Gottes Schöpfung*, in: K. Schmitz-Moormann (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, 115–130.
- SCHMITZ-MOORMANN, K., *Evolution und Erlösung*, in: K. Schmitz-Moormann (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, 131–148.
- SCHMITZ-MOORMANN, K., *Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube*, in: K. Schmitz-Moormann (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, 33–57.
- SCHMITZ-MOORMANN, K., *Möglichkeiten und Perspektiven des Schöpfungsglaubens in einer evolutiven Welt*, in: K. Schmitz-Moormann (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, 76–95.
- SCHMITZ-MOORMANN, K., *Schreiben Johannes Paul II.*, in: K. Schmitz-Moormann (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, 149–160.
- SCHÖNDORF, H. (Hg.), *Die Wirklichkeit erkennen. Grundlinien im Denken Béla Weissmahrs*, Stuttgart 2011.
- SZOMBATH, A., *Die Wirklichkeit des Geistes bei Hegel und Béla Weissmahr*, in: *Hegel-Jahrbuch*, 2011.1 (2014), 338–343, doi:10.1524/hgjb.2011.13.jg.338.

⁶⁴ Thomas von Aquin ging davon aus, dass der christliche Glaube durch zwei Kernaussagen gekennzeichnet sei, in deren Dienst alle andere Glaubensaussagen zu stehen haben: 1) Gott ist der Schöpfer dieser Welt; 2) Diese Welt ist durch die Inkarnation des Wortes Gottes erlöst worden. Vgl. SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, 132, bes. Anm. 1.

ULMSCHNEIDER, P., *Vom Urknall zum modernen Menschen. Die Entwicklung der Welt in zehn Schritten*, Berlin – Heidelberg 2014.

WEISSMAHR, B., *Evolution als Offenbarung der freiheitlichen Dimension der Wirklichkeit*, in: C. Bresch, S. M. Daecke, H. Riedlinger (Hgg.), *Kann man Gott aus der Natur erkennen?*, QD 125, Freiburg 1990, 87–101.

WEISSMAHR, B., *Ontologie*, ²1991.