

kleine Gruppe „patriotischer Katholiken“ hat keineswegs ihr Ziel erreicht, einen einheitlichen Standpunkt der Kirche herbeizuführen oder gar eine Nationalkirche zu schaffen. Ihr Einfluß scheint vielmehr zu schwinden. Erst die Zukunft wird zeigen, welche Haltung für die Kirche besser ist, die der fast uneingeschränkten Kooperation oder die der Mitarbeit unter Beibehaltung von Kritik und Selbstbehauptung. Schwierig wird es noch zusätzlich dadurch, daß von der Kirche in den Nachbarländern kaum Hilfe zu er-

warten ist. In Kambodscha dürfte es kaum noch Katholiken geben, in Laos ist ihre Zahl auf etwa 20000 geschrumpft, für die nur noch eine Kirche geöffnet ist. Das ausländische Personal hat diese Länder verlassen müssen, die Einschränkungen sind gravierend. Mehr noch als in Vietnam gelten Buddhisten und Christen in diesen Ländern als Hemmschuh für die sozialistische Zukunftsentwicklung.

Norbert Sommer

Tagungsberichte

Verborgeneheit Gottes und Sinnfrage

Zu einer Tagung der katholischen Akademie in Freiburg

Gottesfinsternis ist in weit höherem Maß zur Signatur unserer Welt und unserer Gesellschaft geworden, als es Martin Buber unter diesem Stichwort bereits vor 25 Jahren diagnostiziert hat. Das Wort Gott scheint keine Stätte mehr zu haben: nicht im öffentlichen Bewußtsein, nicht in der Sprache (sei es im privaten oder öffentlichen, literarischen und alltäglichen Sprachgebrauch), nicht in der Wissenschaft, nicht im philosophischen Denken und vielfach auch nicht in Theologie und Verkündigung, auch nicht im persönlichen Glauben. Es hätte keinen Sinn, zu leugnen, daß auch viele Christen – bis hinauf zu Bischöfen und Theologen – gerade an dieser Stelle ihres Glaubens die größten Schwierigkeiten haben, die oft mehr verdrängt als bewältigt werden durch ein um so emphatischeres Reden von Jesus und seiner Botschaft. Auch wo man das im Sinn einer orthodoxen Christologie tut und demgemäß zwangsläufig auch von Gott redet, indem man von Jesus redet, bleibt es doch dabei, daß man in allergrößte Not gerät, wenn man verständlich sagen soll, was man mit Gott meint. Bloße Verweise auf Schriftaussagen und christliche Traditionen helfen nicht weiter, wenn die Rede von Gott nicht in gegenwärtiger Erfahrung und gegenwärtigem Denken „vorkommt“ bzw. einen Ansatzpunkt findet. Vorzukommen scheint Gott aber – wenn überhaupt – nur im Modus der Abwesenheit, der Verborgeneheit, wobei oft schwer zu sagen ist, was Erfahrung des abwesenden Gottes und was Agnostizismus ist.

Die Tagung der Freiburger Katholischen Akademie, von der hier die Rede sein soll, hat sich dieser Lage von verschiedenen Zugängen her genähert. Sie hat unter bestimmten Gesichtspunkten die geistesgeschichtliche und theologische Dimension der Frage, aber auch diejenige der Spiritualität beleuchtet. Bleibt schon ein solches Tagungsprogramm fragmentarisch, so muß es erst recht ein Bericht sein, der nicht auf Vollständigkeit zielt, sondern auf das Festhalten einiger bedeutsamer Aspekte.

Theologische Zeitkritik

Die Frage, wieso es gerade in unserer Zeit so massiv zur Erfahrung der Gottesferne und zur Leugnung Gottes bzw. zur vollständigen Indifferenz dem Gottesgedanken gegenüber kommt, wurde oft gestellt und oft beantwortet. Solche Analysen laufen meist auf eine Darstellung der Genese des neuzeitlichen Bewußtseins in kritischer Absicht und insofern auf theologische *Zeitkritik* hinaus. Auch bei der Freiburger Tagung war dieser Ansatz vertreten. Er wurde aus reformatorischer Perspektive entwickelt (Prof. Wilhelm F. Kasch, Erlangen – Nürnberg). Der von dort her naheliegende, wenn auch etwas ungewohnte Ausgangspunkt war, die Verborgeneheit Gottes als *Verweigerung* Gottes durch den Menschen und insofern als *Schuld* zu interpretieren. Die neuzeitliche Entwicklung stellt sich in dieser Sicht als konsequente Realisierung des „*cor incurvatum in se*“ dar, als die schuldhaftige Verstrickung des Menschen in sich selber. In der Inthronisierung des Menschen zum obersten Wert und seiner Selbstverwirklichung zum höchsten Ziel wird auch Gott noch zum Produkt des Menschen erklärt: der Mensch umfaßt und übergreift – zumindest in der Theorie und in der Intention – auch noch die Grenze seiner Selbstverwirklichung. Er will bei sich selber bleiben und sich als die Mitte von allem, was ist, organisieren. Das Ergebnis: er ist mit sich selber allein und alle seine Bezüge – zur Welt, zu seinesgleichen und zu sich selbst – werden „verdinglicht“, verlieren mit ihrer Transparenz auch ihre Würde.

Die Erinnerung an Martin Bubers Buch über die „Gottesfinsternis“ (Prof. Christian Schütz, Passau) brachte dazu einige weitere Aspekte bei. Der Mensch, der sich selbst in die Mitte setzt, wird zum alles habenden, alles machenden Subjekt; wachsende Einsamkeit und soziale Preisgebenheit, die aus dieser Rolle erwachsen, zeitigen ihre Folgen in Individualismus und Kollektivismus als den

Formen, in denen sich der Mensch absolut setzt. Der Individualismus glaubt den Sinn des Daseins nur aus dem Ich erhellen zu können und läßt übergreifende Größen wie Wahrheit und Verantwortung zu bloßen Fiktionen werden; im Kollektivismus wird der Mensch von der Gruppe absorbiert, Freiheit und Verantwortung werden ihm abgenommen, die Wahrheit wird an die Gruppe gebunden, politisiert. Im einen wie im anderen Fall wird Relatives zum „falschen Absoluten“ erhoben. Mit Gott entschwindet der Mensch sich selber, dem „deus absconditus“ folgt der „homo absconditus“.

Zeitkritik läßt sich freilich nicht nur verstehen als solche kritische Beleuchtung geschichtlicher bzw. zeitgenössischer Tendenzen, sondern auch als Kritik unseres gängigen *Zeitbegriffs* selber. Sie hat bereits eine gewisse Tradition in Gestalt einer Philosophie bzw. Theologie der Hoffnung, die von *Walter Strolz* an Werk und Gestalt von *Ernst Bloch* und dem evangelischen theologischen Außenseiter *Paul Schütz* dargestellt wurde. Schließlich lieferte *Johann Baptist Metz* in origineller Weise eine aphoristisch zugespitzte theologische Kritik der normalen, eingebürgerten Auffassung von Zeit im Rückgriff auf den apokalyptischen Gehalt des christlichen Glaubens.

Bemerkenswert war daran insbesondere, wie sich die Darstellung der Gedanken Blochs und die Thesen von Metz zugleich ergänzten und widersprachen. Auch Bloch erwies sich einmal mehr als zutiefst geprägt und beeinflusst vom Traditionsgut jüdisch-christlicher Apokalyptik; sein Denken setzt sich ab von der abendländischen Metaphysik zwischen Platon und Hegel als einer zu sehr statisch abgeschlossenen Philosophie des unveränderlichen Seins. In dieser Denkstruktur haben nach Bloch die Erinnerung und das Gewesene immer wieder die Hoffnung, das noch Ausstehende, die Dimension der Sehnsucht, die Träume vom besseren Leben verdrängt. Seine Absicht war es deshalb, eine Ontologie des Noch-Nicht, des Vor-Scheins zu entwerfen, in der die Wirklichkeit nicht als das Vorhandene, sondern als „Frontbegriff“ gedacht wird, weil das Wesen des Menschen und der Welt noch nicht ausgemacht ist. Er greift darin zwar auf die religiöse Energie der prophetischen Überlieferung von Judentum und Christentum zurück, gibt aber Gott ausdrücklich den Abschied und investiert die Hoffnungskraft auf das allein durch den Menschen zu realisierende Heil. Metz: „Christliche Theologen werden nur im Widerspruch zu ihm von ihm lernen können. So aber durchaus.“

Metz kritisierte – darin Bloch durchaus verwandt – das „zeitlose Zeitverständnis“, das im Bann der Evolutionslogik steht, für die die Zeit zu einem „homogenen, überraschungsfreien Kontinuum“, zur „schlechten Unendlichkeit“ geworden ist. Diese Vorstellung von Zeit als einer leeren, ins Unendliche wachsenden Entwicklung, in die gnadenlos alles eingeschlossen ist, treibe jede substantielle Erwartung aus und erzeuge jenen Fatalismus, „der an der Seele des modernen Menschen frißt“. Als eine Art Quasimetaphysik und Ersatzmythos beherrsche die Evolu-

tionslogik das allgemeine Bewußtsein und führe zur totalen Vergleichgültigung von Zeit. Gott als der Gott der Lebenden und der Toten, „der auch die Vergangenheit, die Toten nicht in Ruhe läßt“, ist im Rahmen dieser Logik undenkbar. „Sie ist, weit mehr als jeder emphatische Atheismus, der in der Negation noch dem Negierten verhaftet bleibt, die eigentliche unpathetische Gottlosigkeit.“ Auch Utopien würden sich als letzte „List der Evolution“ erweisen, „wenn nur sie wären und kein Gott“. Metz setzte gegen das Überrolltwerden durch die gnadenlose Evolutionsmaschinerie die Erinnerung an die Apokalyptik: Naherwartung, Rechnen mit dem „Kommen des Herrn“, dem Ende, dem Abbruch der Zeit. Erst dadurch bekomme die Zeit wieder Qualität („Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“). Erst die Durchbrechung des Banns der Zeitlosigkeit mache Gott wieder denkbar.

Die menschliche Sinnfrage und der unbegreifliche Gott

Gegenüber diesem überraschend neuen Einstieg in die Gottesfrage hätte es zunächst konventionell anmuten können, daß *Karl Rahner* bei der Sinnfrage anknüpfte. Gerade aber die Art, wie Rahner den Zusammenhang zwischen der Gottesfrage und der gängigerweise als „Aufhänger“ benutzten menschlichen Sinnfrage reflektierte, verlieh seinem Beitrag eine zentrale Stellung im Rahmen der Tagung und der von ihr behandelten Thematik. Rahner erkannte zunächst das Wort „Sinn“ als einen Schlüsselbegriff unserer Epoche an (so wie Logos und Ordo Schlüsselbegriffe ihrer Epoche waren, wie es Aufklärung, Emanzipation und Hoffnung noch sind), mit aller „evokativen Kraft“ und „schrecklichen Vieldeutigkeit“, die solchen Begriffen eignen. Er konfrontierte die Sinnfrage dann aber mit der Glaubensüberzeugung von der Unbegreiflichkeit und Unaussagbarkeit Gottes, die auch „in der unmittelbaren Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht“ nicht aufgehoben wird. Das kommt in der traditionellen Behandlung der Sinnfrage „nicht wirklich deutlich und hart“ vor. „Für uns wandelt der Mensch, der Gott nicht kennt, in Finsternis; im Lichte aber der, der Gott erkennt und ihn in das Kalkül seines Lebens einsetzt als den Posten, der alle Rechnungen aufgehen läßt.“ Man dürfe nicht bei der Sinnfrage einfach an Gott appellieren und dabei meinen, es sei dann alles klar, es sei alle Finsternis aufgelichtet, alle Probleme seien gelöst, „aller Sinn in reiner Fülle herbeigerufen“. „Man könnte, wenn man dieses Wort wirklich versteht, ebensogut sagen, es verbiete jetzt und in alle Ewigkeit, in irgendeiner Wirklichkeit einen Sinn suchen und finden zu meinen, der für uns ergreifbar und durchschaubar ist.“

Demzufolge erwies sich für Rahner gleichsam eine *Läuterung* der Sinnfrage als notwendig, wenn sie auf die Gottesfrage hin wirklich offen sein, d. h. auch die Unbegreiflichkeit Gottes „aushalten“ soll. Sie darf dann auf keinen Fall im Sinn des neuzeitlichen Erkenntnisideals gedacht wer-

den, für das Erkennen bedeutet, daß man das Erkannte durchschaut und so beherrscht. Wie aber dann? Die Vernunft muß ursprünglicher verstanden werden, „als das Vermögen des Ergriffenwerdens durch das immer Unbewältigbare, als das Vermögen der Unbegreiflichkeit, des unauslotbaren Geheimnisses, als das Innwerden des Unausagbaren“. Das hat mit Irrationalismus oder Antirationalismus nichts zu tun, sondern besagt, daß jede Einzelkenntnis schon überschritten ist in eine Unendlichkeit hinaus, daß sie begleitet ist vom Bewußtsein ihrer Vorläufigkeit. Bei jeder Antwort stellt sich das Subjekt nochmals in Frage, so daß die „grenzenlose Frage der einzige Ort wird, in dem die Frage selbst die Antwort wird, die Heimat, in der die Unbegreiflichkeit, Gott genannt, wohnt und allein uns birgt“. Diese Unbegreiflichkeit anzunehmen, ohne an ihr zu zerbrechen oder vor ihr zu fliehen in die Banalität des vermeintlich klaren Wissens, ist – so Rahner weiter – nur im Akt „der sich weggebenden und sich dieser Unbegreiflichkeit als solcher anvertrauenden Liebe“ möglich. In dieser Erfahrung, die ihre analoge Entsprechung hat in der personalen Liebe als vertrauende Weggabe ohne Rückversicherung an die andere freie und insofern unkalkulierbare Person, zeigt sich die Unbegreiflichkeit dann nicht als vernichtend, sondern als beseligend. Erkenntnis und Liebe, Erkenntnis und Freiheit, Erkenntnis und Praxis gehören insofern zusammen.

Von diesem theologisch-philosophischen Gedankengang her stellte Rahner die Frage, ob die heutige Verkündigung, wenn sie Gott als letzte Antwort der Sinnfrage preist, nicht in Versuchung ist, „Gott zum kleinen Mittel des kleinen Menschen zu machen“, ohne zu begreifen und zu verkünden, „daß der Mensch nur selig werden kann mit einem Gott, der unbegreiflich größer ist als er selber und gerade dadurch die wahre Seligkeit des Menschen“. Deshalb dürfe in der Verkündigung kein Gott angeboten werden, „der insgeheim dem menschlichen Egoismus untertan wäre, auch nicht dem sublimen Egoismus seiner Rationalität“, sondern es müsse deutlich werden, daß die die Sinnfrage beantwortende Selbstmitteilung Gottes für den Menschen das Kommen vor die Unbegreiflichkeit Gottes bedeutet. „Der Rekurs auf Gott als Antwort auf die Sinnfrage des Menschen als totale ist richtig und unerlässlich. Er wird aber zur Schaffung eines menschlichen Götzen, wenn er nicht den Menschen – sich lassend, sich anvertrauend und so und nur so selig – kommen läßt vor die Unbegreiflichkeit Gottes.“

Wege: Christusbegegnung, Schweigen, Arkandisziplin

Es liegt auf der Hand, daß damit in einer für das Denken Rahners typischen Weise die Bereiche des theologischen Denkens und der existentiellen Glaubenshaltung, der Spekulation und der Spiritualität verbunden sind. Und tatsächlich zweifelt ja niemand daran, daß die Erfahrung der Abwesenheit und Verborgenheit Gottes zu bedrängend

ist, als daß man ihr allein mit theoretischen Erwägungen beikommen könnte. Diese Erfahrung selbst ist ja wesentlich mehr als die Wahrnehmung eines theoretischen Defizits. „Wie ist in einer Welt, in der es Auschwitz gibt, noch ein Leben mit Gott möglich? Die Unheimlichkeit ist zu grausam, die Verborgenheit zu tief geworden. ‚Glauben‘ kann man an den Gott noch, der zugelassen hat, was geschehen ist, aber kann man noch zu ihm sprechen? Kann man ihn noch anrufen?“ (Martin Buber.)

Man kann es in der Gemeinschaft mit dem am Kreuz hängenden Gottessohn – so die zentrale Aussage des Referats von Prof. Eugen Biser (München), das die theologie- bzw. philosophiegeschichtliche mit der spirituellen Perspektive sehr eng zusammenhielt. Die Pointe seines geistesgeschichtlichen Rückblicks war, „daß dort, wo auch nur in methodischer Unkenntnis von Christus argumentiert wird, mit ihm zusammen auch das Wissen von Gott verlorengelht“. Nach Biser läßt sich eine solche Entwicklung bereits im hohen Mittelalter lokalisieren. Er zitierte als Beleg dafür das Werk über die Menschwerdung Gottes von Anselm von Canterbury („Cur deus homo?“). Darin wird der Versuch gemacht, die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi ausschließlich mit Vernunftgründen aufzuweisen, also vorzugehen, als ob man von Christus nichts wüßte, quasi nihil sciatur de Christo. Damit ist eine methodologische Vorentscheidung getroffen, die nach Biser in ihren Auswirkungen kaum überschätzt werden kann. Was als Argumentationshilfe für den Glauben an Gott gegenüber Nichtgläubigen gedacht und innerhalb eines geschlossenen Glaubenssystems ohne unmittelbar gefährliche Konsequenzen möglich war, hat sich in der Wirkungsgeschichte als verhängnisvoll erwiesen; die Verdrängung Christi hat die Verdrängung Gottes nach sich gezogen.

An einer Interpretation von Nietzsches Maskenfigur des „tollen Menschen“ als Konfiguration der Ausklammerung Christi und ihrer Folgen versuchte Biser Anzeichen dafür zu erheben, wie der moderne Atheismus unausdrücklich wieder hinter die „methodische Enthaltung“ Anselms zurückführt. Der tolle Mensch, „der Gott sucht, indem er nach Gott schreit“ (Martin Heidegger), erschien so in einer gewissen Typenverwandtschaft mit dem gekreuzigten Jesus. Dadurch, daß der Schrei nach Gott erhört wird (vgl. Hebr 5,7), dadurch, daß der Gekreuzigte mit dem Wort der Selbstübereignung, im Wissen um die Wirklichkeit Gottes und das Angenommensein durch ihn stirbt (vgl. Lk 23,46), beschwört die Gemeinschaft mit ihm nicht nur die Not der Verlassenheit herauf – die freilich auch! –, vielmehr ist in seine Hingabe jeder einbezogen, „der mit ihm den schweigenden Gott anruft und der nun, mit ihm zusammen, diesen Gott selbst als die Antwort auf seinen Schrei erfährt“. In dieser Sicht wird die Krise der Gottesfrage, weil und insofern sie letztlich von der Ausklammerung Christi herrührt, „durch den bewußten Anschluß an ihn, durch die Leidensgemeinschaft mit ihm“ überwunden.

War damit gewissermaßen christologisch das Grundgesetz der Spiritualität der Gotteserfahrung formuliert, so beschrieb *Heinrich Spaemann* Grundhaltungen einer solchen Spiritualität und schloß damit den Kreis, der von der Krise der Gotteserfahrung ausging und über das Fragen nach historischen und zeitgenössischen Ursachen sowie über die Deutungen theologischen Denkens wieder zur Erfahrung zurückführte. Spaemann bewegte sich bewußt auf einer – einem solchen Forum durchaus ungewohnten – Zwischenebene zwischen Vortrag, Meditation und Erzählung, deren Sache weniger die Information als das persönliche Bekenntnis und das Bezeugen persönlicher Erfahrung ist. In den von ihm vorgelegten und gedeuteten Zeugnissen wurden zwei unverzichtbare Grundzüge einer Spiritualität angesichts der Verborgenheit Gottes sichtbar:

die Bereitschaft zum Schweigen und – damit zusammenhängend – die Bereitschaft zur Arkandisziplin, die weiß, daß das, was sie zu bewahren hat, für alle von entscheidender Bedeutung ist, daß es aber diese Bedeutung verliert, wenn es allen – mit den entsprechenden Zugeständnissen an den „Markt“ – aufgedrängt wird.

Man könnte argwöhnen, daß gerade gegen diese Prinzipien der Wortreichtum einer Akademie-Tagung verstößt. Insofern jedoch das intendierte Schweigen kein „leeres“ Schweigen sein kann und insofern Arkandisziplin nicht mit geistiger Abkapselung verwechselt werden darf, fügten sich die theologisch-theoretische und die geistliche Dimension der Freiburger Tage ohne Widerspruch ineinander.

Hans Georg Koch

Forum

Rückgang des Priesternachwuchses in Frankreich

Dokumentationen und Erklärungen

Der folgende Beitrag wurde uns von Prof. Charles Wakenheim von der kath.-theol. Fakultät Strasbourg zur Verfügung gestellt. Er dokumentiert die neuesten Statistiken und Publikationen, die sich mit dem enormen Rückgang an geistlichen Berufen und der Deutung der Ursachen dieses Rückgangs befassen. Damit wird deutlich, warum in Frankreich auch gegenwärtig über die Zweckmäßigkeit des uneingeschränkten Pflichtzölibats und über neue Zugänge zum Priesteramt diskutiert wird. Über die Reform der Priesterausbildung in Frankreich werden wir in einem weiteren Beitrag berichten.

Im April dieses Jahres gab der Pariser „Centre National des Vocations“ einen ausführlichen Bericht über die Lage und die Probleme der Priesterausbildung in Frankreich bekannt. Die Leiter dieser Informationsstelle vertraten die Meinung, die Zahl der Priesteramtskandidaten hätte sich nun „stabilisiert“. 1973 waren es 214, die ihre theologischen Studien antraten, 1974 zählte man deren 240, ein Jahr später 202 und im vergangenen Jahr 215. Es handelt sich dabei um Jugendliche, deren Durchschnittsalter (22) bedeutend höher liegt als vor etwa zehn Jahren (18). Augenblicklich gibt es in Frankreich knapp 1200 Theologiestudenten, die sich auf den priesterlichen Dienst in einer der 94 französischen Diözesen vorbereiten. Etwa 1050 dieser Anwärter werden in den ehemaligen Großen Seminarien – jetzt „Centres de formation“ genannt – ausgebildet; die übrigen 150 verteilen sich auf „Ausbildungsgruppen“ (GFU: „groupes de formation universitaire“; GFO:

„groupes de formation ouvrière“), die aus studierenden oder werktätigen jungen Männern bestehen. Jene Diözesen, die den größten Prozentsatz von Theologen aufweisen, gehören natürlich zu den kirchentreuesten Gegenden des Landes: Le Puy (10,4 Kandidaten für 100 000 Einwohner), Bayonne (9,4), Dax (8,8), Luçon (5,4), Dijon (4,8), Besançon (4,3), Vannes (4,2), Angers (4), Bayeux und Rennes (3,8). Im Jahre 1976 wurden in Frankreich noch 136 Weltpriester geweiht.

Die Sprache der Zahlen

Kaum 1200 zukünftige Priester für rund 50 Millionen (getaufte) Katholiken: Dieses statistische Datum bietet reichen Stoff zur Überlegung. Man verzeichnet gewiß eine Stabilisierung seit 1972. Aber bis zu diesem Zeitpunkt waren die Seminarien viel dichter besetzt als seither. So hatten z. B. im Jahre 1968 nicht weniger als 790 junge Menschen eine theologische Ausbildung mit der Absicht, Priester zu werden, begonnen. Die Bedeutung dieses gewaltigen Rückgangs hat der Religionssoziologe *Julien Potel* in einem jüngst veröffentlichten Buch (*Les prêtres séculiers en France*, Paris, Le Centurion) zu klären versucht. Zwischen 1965 und 1975 sank die Anzahl der französischen Weltpriester von 40 994 auf 36 014, also um rund 5000. Durchschnittlich fielen also in dieser Periode 500 Priester pro Jahr aus, während der jährliche Verlust von 1948 bis 1960 nur etwa 70 betrug. Diese Entwicklung wird