

ablegen kann für den „neuen Menschen“, der schon in ihm lebt; aber er braucht Zeit und Stunde nicht zu wissen, insofern sie das Ende der Zeit bringen. Die Prophezeiungen der Hl. Schrift sind immer in dieser Weise zugleich gegenwärtig und endzeitlich. So bedeuten auch die Kategorien von Heide und Jude beim hl. Paulus die grundlegende Scheidung der menschlichen Geschichte angesichts der göttlichen Offenbarung, und ihre dialektische Verknüpfung um die historische Person Christi macht sie im wahren Sinne des Wortes zur Angel der Geschichte. Aber diese Geschichte schließt nicht mit der Aussöhnung von Sein und Denken, wie bei Hegel, oder mit der Ausmerzungen der sozialen Unterschiede, wie im marxistischen Materialismus, sondern bleibt einem steten Werden geöffnet und umfaßt dasselbe, da Christus, der Mittelpunkt der Zeiten, auch deren Anfang und Ende ist.

Ueber die theologische Kontroverse in Frankreich

Im Septemberheft des „Esprit“ hat Emmanuel Mounier in der Rubrik „Chronik“ einen Überblick über die große theologische Kontroverse, die gegenwärtig in Frankreich über das Problem der Geschichte und Geschichtlichkeit ausgetragen wird, gegeben, den wir um seiner Gerechtigkeit willen in großen Zügen wiedergeben.

Die Zeitschrift „Esprit“ hat mit ihrem Heft „Monde chrétien — monde moderne“ selber, zugleich mit einem Heft der „Jeunesse de l'Eglise“, dazu beigetragen, eine sehr lebhaft öffentliche Diskussion über das Verhältnis des Christentums zum allgemeinen Wandel der Welt in Gang zu bringen (vgl. Herder-Korrespondenz 1. Jahrg., Heft 5, S. 226), die schließlich in dem aufsehenerregenden Fastenhirtenbrief Kardinal Suhards über „Aufstieg oder Niedergang der Kirche“ (der jetzt in deutscher Übersetzung im Verlag der Dokumente (Offenburg) auch für uns allgemein zugänglich ist) gipfelte. Diesen Brief nennt Mounier „die eindeutigste Ermutigung des Geistes der Entdeckerfreude, die seit langem in der katholischen Kirche gegeben worden ist.“

Während der Modernismus versucht hatte, eine Annäherung zwischen Christentum und moderner Welt dadurch zustande zu bringen, daß er die christlichen Lehren anpaßte und die dogmatische Strenge aufgab, ist die Haltung der Christen, die heute die Begegnung mit der modernen Welt suchen, genau die entgegengesetzte. Sie lieben die Strenge und stehen ausdrücklich zu dem uneingeschränkten Gehalt des Glaubens. Die jungen Christen, die zwischen 1925 und 1945 herangewachsen sind, sind alle von Einflüssen berührt worden, die in diesem Punkte zusammentreffen: Maritain, Péguy, Maurras, der Marxismus, bei den Protestanten Barth, alles Meister, die, ob man sie nun billigen kann oder nicht, alle lauen Gedanken, Anpassungen und intellektuellen Feigheiten verachten.

Die furchtbaren Ereignisse der Zeit haben diese Neigung verstärkt. Die Strenge, mit der die jungen Christen ihren Glauben erfassen und verwirklichen wollen, ist jedoch keineswegs Starre. „Jedesmal, wenn wir zwischen unserer Verwirklichung einer christlichen Wahrheit und einer kraftvollen Wirklichkeit der uns umgebenden Welt einen beunruhigenden Zusammenprall von Gegensätzen empfün-

den haben, haben wir gerade durch ein tieferes, strenggläubigeres Eindringen in unser Christentum resp. in unseren Katholizismus Offenheit für diese neue Stimme gefunden.“

Der Hirtenbrief Kardinal Suhards wendet sich gleichzeitig gegen Lauheit und Starre. Der Hirtenbrief prangert ganz offen diese Starre als „Integrismus“ an, den man bisher gewöhnlich nicht bei seinem wahren Namen zu nennen gewagt habe. Dieser Integrismus verhärtet die traditionellen Bilder, unter denen man die dauernde Gültigkeit der Wahrheit bezeichnet, die Bilder des „depositum fidei“, des „Schatzes“, und benutzt sie im Dienste einer geistigen Unregsamkeit. Die Unantastbarkeit der dogmatischen Formeln, sagt der Brief, kann nicht in Frage gestellt werden. Aber wenn man „die Offenbarung mit den theologischen Systemen und Schulen gleichsetzen müßte, wie wäre dann der hl. Thomas von Aquin berechtigt gewesen, den Augustinismus zugunsten des Aristotelismus aufzugeben“? Wenn die Kirche den hl. Thomas von Aquin vorzieht, „muß man darum schließen, daß der hl. Thomas schon alles gesagt hat und daß sein Denken die offenbarte Wahrheit ausgeschöpft hat und ihr gleichkommt? Muß man nach ihm darauf verzichten zu denken? Offensichtlich nicht.“

Dieser erste Gegensatz zwischen Starre und lebendigem Eingehen in die Gegenwart verrät aber nur ein tieferes Problem, das der Rolle der Geschichte und des Verhältnisses zwischen Ewigkeit und Geschichte überhaupt. Die Kontroverse über dieses Problem ist in Frankreich mit Leidenschaft geführt worden und hat zur Bildung von zwei Fronten geführt; auf der einen stehen die an Aristoteles gebildeten thomistischen Theologen, auf der anderen die stärker historisch eingestellten jesuitischen Theologen (es handelt sich allerdings nicht einfach um einen Gegensatz zwischen Jesuiten und Dominikanern, die Dominikaner zum mindesten haben an dem Streit auf beiden Seiten teilgenommen).

Es ist nichts Neues, daß die Positionen der thomistischen Theologie und Philosophie im Schoße des katholischen Denkens diskutiert werden. Diese Philosophie hat, zumal in den letzten 50 Jahren, eine Art offizieller Weihe empfangen. Aber man streitet sich noch über die Tragweite der Formeln, in denen diese verkündet worden ist. Die bekannteste lautet: *tutius docetur*. Wenn es jedoch im geistigen Leben eine berechtigte Sorge um Sicherheit gibt, ist das Bedürfnis nach neuen Entdeckungen nicht ebenso berechtigt? Vielleicht sind diese Polemiken dadurch auf ein falsches Geleise gekommen, daß man, indem man die Romantik und ihre Folgen bekämpfte, sich dazu hat verführen lassen, jenen Gegensatz von ihr zu übernehmen, den sie zwischen Geist und Leben behauptet hatte. Man glaubte dann in einem unbewußten Platonismus, daß man, wenn man von Leben, Entwicklung, Geschichte, von einem Drama der Wahrheit sprach, die Knechtschaft einer niederen Welt in das unwandelbare Licht der Ideen einführe. In Wahrheit entspräche es vielleicht dem Thomismus mehr zu sagen, daß die christliche Wahrheit, zugleich transzendent und immanent, eben dadurch eng mit der Geschichte verbunden sei und zugleich ihr Haupt über die Geschichte erhebe. „Wenn man Dauer mit Zeitlosigkeit verwechselt, so setzt man willkürlich voraus, daß das Problem des Ausdrucks und der Übermittlung gelöst sei, während eine Wahrheit wie die christliche, die sich durch alle Sprachen, Geisteshaltungen und Gene-

rationen hindurch als eine ewige kundgibt, dieses Problem erst mit größter Schärfe stellt". Die christliche Wahrheit ist nicht toter Buchstabe, sie ist Wort Gottes und, wenn man so sagen darf, ununterbrochen gesprochenes Wort, ununterbrochen gespeiste Quelle. Jede an sich gültige Form stirbt also, wenn man nicht unaufhörlich danach strebt, unter ihrer Struktur den lebendigen Gedanken und Glauben wiederzufinden, dessen Niederschlag sie ist; die geschichtliche und religiöse Erfahrung fährt fort, ihren Sinn zu offenbaren, und die transzendente Quelle aus der sie hervorgegangen ist, wirkt mit unerschöpflicher Ausdruckskraft weiter.

Auf diesem Gedanken beruht die neue Strömung der Geschichtstheologie. Sie ging aus von der Sammlung „Sources chrétiennes“, die die Jesuiten P. Daniélou und P. de Lubac herausgeben und die die bisher schwer zugänglichen griechischen und lateinischen Väter einem großen Publikum nahebringen will. Die Einführungen in diese Bände betonen die Absicht, das vorthomistische theologische Denken wieder aufzuschließen und darin später vergessene oder abgeschwächte Wahrheiten wiederzufinden. In der Sammlung „Théologie“ der theologischen Fakultät von Fourvière erschienen Studien von P. Bouillard, Daniélou, de Lubac und Fessard, in denen ebenfalls auf die eine oder andere Weise das Problem der Geschichtlichkeit hervortrat. Dieser Gruppe von Theologen trat die „Revue thomiste“ entgegen, deren Hauptwortführer P. Labourdette war.

Die erste Gruppe hat eine Art Wiederentdeckung der Geschichte für das christliche Denken durchgeführt. Die Geschichte war die große Entdeckung des profanen Denkens des 19. Jahrhunderts, in dem sie als das Absolute erschien, durch das alles Seiende eine „absolute Relativität“ erhielt. Gegen dieses System mußte das christliche Denken Stellung nehmen. Jedoch hat sich auch in der nichtchristlichen Philosophie längst die Kritik an dieser Geschichtsphilosophie erhoben, in Frankreich vor allem in Bergson, Péguy, Valéry, Raymond Aron. Gleichzeitig jedoch entdeckte das christliche Denken die wesentlichen Bindungen zwischen dem Christentum und der Geschichte, so wesentlich, daß der Begriff einer Geschichte des Menschen und der Welt in weitestem Umfang gerade von der christlichen Offenbarung ausgegangen zu sein scheint. Das Christentum ist keine Philosophie, sondern ein Zeugnis, das von einer gewissen Anzahl von Ereignissen um eine historische Person, die Person Christi, abgelegt worden ist. Gerade dieses gibt den Geschichtlichen in der Welt eine Richtung, und das heißt Geschichte, indem alles, was geschieht, dem unsichtbaren Fortschritt des Reiches Gottes dient. „Keine der wesentlichen Lehren des Christentums kann aufrecht erhalten werden, wenn das Christentum keinen wirklichen geschichtlichen Inhalt hat. Warum sollte die Menschwerdung auf sich haben warten lassen, wenn nicht, damit die Menschheit durch eine Kollektivreife auf diese neue Offenbarung vorbereitet wäre? Warum sollte die Vervollendung des Reiches hinausgezögert werden — und zwar genau um die ganze Dichte der menschlichen Geschichte — wenn diese Geschichte nicht positiv an der Reifung des Reiches teilnimmt? Wenn die Wahrheit nicht in gewisser Weise von der Zeit abhinge, wie könnte man sagen, daß der Buchstabe des Alten Testaments, obwohl er eine ihm innewohnende Wahrheit besaß, in gewisser Weise durch die Ankunft des neuen Gesetzes hinfällig

geworden wäre? Die christliche Wahrheit ist also zugleich eine in ihrem Wesen ewige und selbst in ihren geschichtlich zustande gekommenen Formeln dauernde und eine geschichtliche Wahrheit, d. h. eine in der Entwicklung begriffene Wahrheit mit wirklichen Fortschritten, wirklichen Alterungen, wirklich vergänglichen Elementen in jenem Bereich, wo sie sich in den wechselnden Wirklichkeiten der Geschichte äußert.“

In diesem Sinne glauben die Herausgeber der „Sources chrétiennes“ auch, daß es gewisse christliche Wahrheiten gibt, die die scholastische Theologie verloren hatte. Und dies trifft den wunden Punkt ihrer thomistischen Gesprächspartner. Diese glauben, daß die Metaphysik des hl. Thomas „objektiv wahr und in der Natur der Dinge gelegen“ ist, daß sie den „wirklich wissenschaftlichen Zustand des christlichen Denkens repräsentiert.“

Gewiß darf man den Gegensatz der beiden Positionen nicht übersteigern. Die thomistischen Theologen sind sich zwar nicht einig über die Offenheit ihrer Philosophie für den geschichtlichen Sinn, geben aber doch alle zu, daß die Wahrheit ein Kleid trage und daß dieses Kleid nicht mit dem Fleisch verwachsen sei. Und auf der Gegenseite lehnt man energisch allen Relativismus ab und betont mit Nachdruck, daß „die Wahrheit durch die Jahrhunderte hin unverändert bleibt und unsere Einsicht nicht vom Absoluten abgeschnitten ist“. Der Gegensatz wird nur aktuell, wenn es sich darum handelt, die Grenzen des Geschichtlichen und des Unveränderlichen im Ausdruck der ewigen Wahrheit festzustellen. Für den Thomismus kann das Denken in seinen begrifflichen Formeln die Wahrheit direkt und unabhängig von zeitlichen Elementen erreichen. Ihre Gegner dagegen glauben, daß alle unsere Versuche, die ewigen Wahrheiten in Begriffssystemen zu erfassen, notwendig an die Bedingungen von Zeit und Ort gebunden sind und sich die gleiche unwandelbare Wahrheit im Laufe der Zeiten in verschiedenen Begriffssystemen ausdrücken kann.

Dieser Kampf, so sagt Mounier zum Schluß, ist nicht neu; er hat sich aber erneuert durch den ganz neuen Geschichtssinn, der sich im letzten Jahrhundert entwickelt hat. Er drückt jedoch nur eine dem Christentum wesentliche Spannung aus, die zwischen seiner Transzendenz und Immanenz. Beide Positionen könnten, auf die Spitze getrieben, zur Häresie führen, aber es ist auch „gut, daß die Menschen gegenüber den großen „existenziellen“ Fragen dieser Zeit mit ihrer Versuchung zum Irrationalen die Leidenschaft für Strenge und Vernunft sehen.“ Darum können diese Auseinandersetzungen dazu führen, gleichzeitig den verlorenen Glauben und die entthronte Vernunft und eine Weisheit wiederzufinden, in der intensives Leben nicht das Licht des Geistes trübt.

Eine „Theologie des Laienstandes“?

Je stärker die Laien als ein aktiver Stand der Kirche hervortreten und je wichtiger ihre Rolle in dem großen neuen Aufbruch christlichen Lebens wird, desto lebhafter erwacht auch das Bedürfnis, diese Rolle der Laienschaft in der Kirche theologisch zu klären, oder mit andern Worten: das Wesen der Kirche, der christlichen Gemeinschaft, des Corpus Christi so zu bestimmen, daß der Ort, der der Laienschaft zugewiesen ist, deutlich hervortritt. In Frankreich hat P. Yves Congar