

Joseph Kardinal Ratzinger

Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Rom

„Glaube zwischen Vernunft und Gefühl“

Die Krise des Glaubens in der Gegenwart

In seinen Gesprächen „im Umkreis der Atomphysik“ berichtet Werner Heisenberg von einem im Jahr 1927 zu Brüssel stattgefundenen Dialog mit einigen jüngeren Physikern, an dem außer Heisenberg selbst auch Wolfgang Pauli und Paul Dirac teilnahmen. Man kam darauf zu sprechen, daß Einstein häufig von Gott rede und daß Max Planck die Ansicht vertrete, es gebe keinen Widerspruch zwischen Naturwissenschaft und Religion; beide seien – was damals ein eher überraschender Gedanke war – sehr wohl miteinander vereinbar. Heisenberg interpretierte diese neue Offenheit des Naturwissenschaftlers auf Religion von den Erfahrungen des eigenen Elternhauses her. Ihr liege die Auffassung zugrunde, daß es sich in Naturwissenschaft und Religion um zwei völlig verschiedene, nicht miteinander konkurrierende Sphären handle: In der Naturwissenschaft gehe es um richtig oder falsch; in der Religion um gut und böse, um wertvoll oder wertlos. Beide Bereiche werden getrennt der objektiven und der subjektiven Seite der Welt zugeordnet. „Die Naturwissenschaft ist gewissermaßen die Art, wie wir der objektiven Seite der Wirklichkeit gegenüberstehen... Der religiöse Glaube ist umgekehrt der Ausdruck einer subjektiven Entscheidung, mit der wir für uns die Werte setzen, nach denen wir uns im Leben richten.“¹ Diese Entscheidung habe natürlich verschiedene Vorbedingungen in Geschichte und Kultur, in Erziehung und Umwelt, sei aber – Heisenberg schildert immer noch das Weltbild seiner Eltern und dasjenige von Max Planck – letzten Endes subjektiv und daher dem Kriterium „richtig oder falsch“ nicht ausgesetzt. Planck habe sich in dieser Weise subjektiv für die christliche Wertewelt entschieden; die beiden Bereiche – objektive und subjektive Seite der Welt – blieben dabei aber fein säuberlich getrennt. An dieser Stelle fügt Heisenberg an: „Ich muß gestehen, daß mir bei dieser Trennung nicht wohl ist. Ich bezweifle, ob menschliche Gemeinschaften auf die Dauer mit dieser scharfen Spaltung zwischen Wissen und Glauben leben können.“² Nun nimmt Wolfgang Pauli den Faden des Gesprächs auf und verstärkt Heisenbergs Zweifel, erhebt sie geradezu zur Gewißheit: „Die vollständige Trennung zwischen Wissen und Glauben ist sicher nur ein Notbehelf für eine sehr begrenzte Zeit. Im westlichen Kulturkreis zum Beispiel könnte in nicht zu ferner Zukunft der Zeitpunkt kommen, zu dem die Gleichnisse und Bilder der bisherigen Religion auch für das einfache Volk keine Überzeugungskraft mehr besitzen; dann wird, so fürchte ich, auch die bisherige Ethik in kürzester Zeit zusammenbrechen und es werden Dinge geschehen von einer Schrecklichkeit, von der wir uns jetzt noch gar keine Vorstellung machen können.“³ Die Teilnehmer des Dialogs konnten damals, 1927, höchstens ahnen, daß schon kurze Zeit darauf jene unseligen 12 Jahre beginnen würden, in denen sich tatsächlich Dinge „von einer Schrecklichkeit“ abspielten, die vorher noch als unmöglich erscheinen mußten. Gewiß, es gab eine nicht ganz geringe Anzahl von Christen, solche mit bekannten Namen und namenlos Gebliebene, die sich von der Kraft ihres christlichen Gewissens her der dämonischen Gewalt widersetzen. Aber in der Breite war die Macht der Verführung stärker, das Mitläufertum gab dem Bösen den Weg frei.

Joseph Kardinal Ratzinger

16. April 1927. Katholischer Theologe. Geboren in Marktl am Inn, Studium der Theologie und Philosophie in Freising und München. 1951 Priesterweihe, 1953 Promotion und 1957 Habilitation im Fach Fundamentaltheologie. 1958 Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Freising. Anschließend Lehrtätigkeit an den Universitäten Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg. 1977 Erzbischof von München und Freising sowie Verleihung der Kardinalswürde. 1981 Berufung an die Römische Kurie als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

Im neuen Aufbruch nach dem Krieg war die Zuversicht lebendig, daß solches nie mehr geschehen könne. Das damals in der „Verantwortung vor Gott“ beschlossene Grundgesetz wollte Ausdruck sein für die Bindung des Rechts und der Politik an die großen moralischen Imperative des biblischen Glaubens. Die Zuversicht von damals verblaßt heute in der moralischen Krise der Menschheit, die neue, bedrängende Formen annimmt.

Der Zusammenbruch alter religiöser Gewißheiten, der vor 70 Jahren noch aufzuhalten schien, ist inzwischen weithin Wirklichkeit geworden. So wird die Furcht vor einem damit unausweichlich verknüpften Zusammenbruch der Menschlichkeit überhaupt stärker und allgemeiner. Ich erinnere nur an die Warnungen von Joachim Fest, der mit der schwierigen Dialektik von Freiheit und Wahrheit, von Vernunft und Glaube ringt: „Wenn alle utopischen Modelle ... ins Ausweglose führen, zugleich aber die christlichen Gewißheiten ohne Kraft ... im Absturz begriffen sind, muß man sich damit abfinden, daß es für das Verlangen nach Transzendenz keine Antworten mehr gibt.“⁴ Aber keiner der Appelle, die an den Menschen in dieser Situation gerichtet werden, „weiß zu sagen, wie er ohne Jenseits leben kann und ohne Furcht vor dem Jüngsten Tag, und doch Mal um Mal wider die eigenen Interessen und Begierden zu handeln vermag.“⁵ Fest erinnert in diesem Zusammenhang an ein Wort Spinozas, das genau noch einmal die letztlich nicht zu ertragende Dialektik zwischen subjektiv und objektiv, zwischen Wahrheitsverzicht und Wertewillen bestätigt, die uns vorhin in der von Planck repräsentierten nachchristlich-bürgerlichen Welt begegnet war: „Wenn ich schon Atheist bin, möchte ich wenigstens wie ein Heiliger leben.“

Ich möchte hier nicht weiter schildern, wie Heisenberg mit seinen Freunden sowohl in dem Gespräch von 1927 wie in einem ähnlich garteten von 1952, nun schon im Angesicht der nationalsozialistischen Schrecknisse geführten Dialog den Weg aus dieser Schizophrenie der Moderne zu bahnen versucht, sich müht, von einem nach seinen eigenen Gründen fragenden naturwissenschaftlichen Denken her zu einer zentralen Ordnung vorzustoßen, die Kompaß unseres Handelns wird und gleichermaßen zum subjektiven wie zum objektiven Bereich gehört.⁶ Denn eben das ist die Frage, die mit dem Thema dieses Vortrags überhaupt gestellt ist.

Versuchen wir daher, zunächst einmal zusammenzufassen und zu präzisieren, was bis jetzt zu Tage getreten ist. Die Aufklärung hatte das Ideal der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ auf den Schild gehoben. Aber diese reine Vernunftreligion zerbröckelte schnell, vor allem aber hatte sie keine das Leben tragende Kraft: Religion, die tragende Kraft für das ganze Leben werden soll, braucht zweifellos eine gewisse Einsichtigkeit. Der Zerfall der antiken Religionen wie die Krise des Christentums in der Neuzeit zeigen dies: Wenn Religion mit elementaren Gewißheiten einer Weltansicht nicht mehr in Einklang zu bringen ist, löst sie sich auf. Aber umgekehrt braucht Religion auch eine Ermächtigung, die über das selbst Erdachte hinausreicht, denn nur so ist die unbedingte Forderung annehmbar, die sie an den Menschen erhebt. So hat man nach dem Ende der Aufklärung aus dem Bewußtsein der Unverzichtbarkeit des Religiösen heraus nach einem neuen Raum für die Religion gesucht, in dem sie unangefochten von den weitergehenden Erkenntnissen der Vernunft sozusagen auf einem nicht mehr erreichbaren, von ihr nicht bedrohten Gestirn sollte leben können. Deshalb hatte man ihr das „Gefühl“ als den ihr eigenen Sektor menschlicher Existenz zugewiesen. Schleiermacher war der große Theoretiker dieses neuen Religionsbegriffs: „Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche“,⁷ definierte er. Klassisch

geworden ist Fausts Antwort auf Gretchens Frage nach der Religion: „Gefühl ist alles. Name ist Schall und Rauch ...“ Aber Religion, so nötig ihre Unterscheidung von der Ebene der Wissenschaft auch ist, läßt sich doch nicht sektorial einengen. Sie ist geradezu dazu da, den Menschen zu seiner Ganzheit zu integrieren, Gefühl, Verstand und Wille aneinander zu binden und ineinander zu vermitteln und eine Antwort auf die Herausforderung des Ganzen, auf die Herausforderung von Leben und Sterben, von Gemeinschaft und Ich, von Gegenwart und Zukunft zu geben. Sie darf sich nicht anmaßen wollen, Probleme zu lösen, die ihre eigene Gesetzmäßigkeit haben, aber sie muß zu letzten Entscheidungen befähigen, in denen immer die Ganzheit des Menschen und der Welt im Spiele ist. Und gerade das ist doch unsere Not, daß wir heute die Welt sektorial aufteilen und dabei in einer bisher kaum abzusehenden Weise über sie denkend und handelnd verfügen können, daß aber die nicht abzuweisenden Fragen nach Wahrheit und Wert, nach Leben und Tod damit nur immer unbeantwortbarer werden.

Die Krise der Gegenwart beruht eben darauf, daß die Vermittlung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Bereich ausfällt, daß Vernunft und Gefühl auseinanderdriften und dabei beide krank werden. Denn die sektorial spezialisierte Vernunft ist zwar ungeheuer stark und leistungsfähig, aber ob der Standardisierung eines einzigen Typs von Gewißheit und von Vernünftigkeit gestattet sie den Durchblick auf die grundlegenden Fragen des Menschen nicht mehr. Daraus folgt eine Hypertrophie im Bereich technisch-pragmatischen Erkennens, der eine Schrumpfung im Grundlagenbereich entgegensteht und so eine Störung des Gleichgewichts, die für das Humanum tödlich werden kann. Umgekehrt ist Religion heute keineswegs abgedankt. Es gibt in mehrfacher Hinsicht geradezu eine Hochkonjunktur des Religiösen, das aber ins Partikuläre zerfällt, sich nicht selten aus seinen großen geistigen Zusammenhängen löst und, anstatt den Menschen aufzurichten, ihm Machtsteigerung und Bedürfnisbefriedigung verheißt. Das Irrationale, das Abergläubische, das Magische wird gesucht; der Rückfall in anarchisch-zerstörerische Formen des Umgangs mit den verborgenen Mächten und Gewalten droht. Man könnte versucht sein zu sagen, es gebe heute keine Krise der Religion, wohl aber eine Krise des Christentums. Ich würde dem nicht zustimmen. Denn die bloße Ausbreitung religiöser oder religionsartiger Phänomene ist noch keine Blüte der Religion. Wenn Erkrankungsformen des Religiösen Hochkonjunktur haben, so bestätigt dies zwar, daß Religion nicht untergeht, aber es zeigt sie doch in einem Zustand ernster Krise. Auch der Anschein, anstelle des ermüdeten Christentums seien nun die asiatischen Religionen oder der Islam im Aufstieg begriffen, trügt. Daß in China und Japan die großen traditionellen Religionen dem Druck der neuzeitlichen Ideologien nicht oder nur ungenügend standzuhalten vermochten, ist offenkundig. Aber auch die religiöse Vielfalt Indiens ändert nichts daran, daß auch dort ein geglücktes Miteinander zwischen den neuen Fragen und den alten Überlieferungen bisher nicht gelungen ist. Wieweit der neue Aufbruch der islamischen Welt von wirklich religiösen Kräften gespeist wird, bleibt gleichfalls zu fragen. Vielerorts – wir sehen es – droht auch hier eine pathologische Verselbständigung des Gefühls, die die Drohung des Schrecklichen nur verstärkt, von der Pauli, Heisenberg und Fest uns gesprochen haben.

Es geht nicht anders: Vernunft und Religion müssen wieder zueinander kommen, ohne sich ineinander aufzulösen. Es geht nicht um Interessenwahrung alter religiöser Körperschaften. Es geht um den Menschen, um die Welt. Und beide sind offenbar nicht zu retten, wenn Gott nicht auf eine überzeugende Weise in Sicht kommt. Niemand kann sich anmaßen, fertig den Weg zu wissen, wie diese Not gelöst werden kann. Das

ist schon deshalb nicht möglich, weil in einer freien Gesellschaft die Wahrheit keine anderen Mittel zu ihrer Durchsetzung suchen kann und darf als eben die Kraft der Überzeugung, Überzeugung aber in der Vielfalt der den Menschen bedrängenden Eindrücke und Forderungen sich nur schwer formt. Aber ein Versuch, den Weg zu finden, muß gewagt werden, um durch Konvergenzen, die sich zeigen, auch wieder Plausibilität zu schaffen für das, was meist weit außerhalb des Horizonts unserer Interessen liegt.

Der Gott Abrahams

Ich möchte hier nicht den Versuch Heisenbergs aufnehmen, von der eigenen Logik des naturwissenschaftlichen Denkens aus die Selbstüberschreitung der Wissenschaft und den Zugang zur „zentralen Ordnung“ zu finden, so lohnend und so unentbehrlich solches Mühen ist. Mein Versuch in diesem Vortrag zielt darauf, sozusagen die innere Rationalität des Christlichen freizulegen. Dies soll in der Weise geschehen, daß wir fragen, was eigentlich dem Christentum im Verfall der Religionen der alten Welt jene Überzeugungskraft gegeben hat, durch die es einerseits den Untergang jener Welt auffangen und zugleich den auf die Bühne der Weltgeschichte hereintretenden neuen Kräften, den Germanen und den Slawen, seine Antworten so weiterzugeben vermochte, daß daraus unbeschadet mancher Umbrüche und Zerbrüche eine über eineinhalb Jahrtausende hin tragende Form des Wirklichkeitsverständnisses entstand, in der alte und neue Welt sich verschmelzen konnten. Hier stoßen wir auf eine Schwierigkeit. Der christliche Glaube ist kein System. Er kann nicht wie ein geschlossenes Denkgebäude dargestellt werden. Er ist ein Weg, und dem Weg ist es eigen, daß er nur durch das Eintreten in ihn, das Gehen darauf erkennbar wird. Dies gilt in einem doppelten Sinn: Jedem einzelnen erschließt sich das Christliche nicht anders als im Experiment des Mitgehens; in seiner Ganzheit läßt es sich nur erfassen als geschichtlicher Weg, dessen wesentlichen Verlauf ich in großen Zügen andeuten möchte.

Der Weg beginnt mit Abraham. Bei der Skizze, die ich versuche, kann und will ich selbstverständlich nicht in das Gestrüpp der vielfältigen Hypothesen darüber eintreten, was in den alten Berichten als historisch betrachtet werden darf und was nicht. Hier geht es nur darum zu fragen, wie die schließlich geschichtstragend gewordenen Texte selbst jenen Weg sehen. Da ist dann als erstes zu sagen, daß Abraham ein Mensch war, der sich von einem Gott angeredet wußte und sein Leben aus diesem Gespräch gestaltete. Man könnte als Vergleich an Sokrates denken, dem ein „Daimonion“, eine merkwürdige Art der Eingebung, zwar nichts Positives offenbarte, aber den Weg verlegte, wenn er sich nur seinen eigenen Ideen hingeben oder der allgemeinen Meinung anschließen wollte.⁸ Was können wir über diesen Gott Abrahams ausmachen? Er tritt noch keineswegs mit dem monotheistischen Anspruch des einzigen Gottes aller Menschen und der ganzen Welt auf, aber er hat doch eine sehr spezifische Physiognomie. Er ist nicht der Gott einer bestimmten Nation, eines bestimmten Landes; nicht der Gott eines bestimmten Bereiches, etwa der Luft oder des Wassers usw., was im religiösen Kontext von damals einige der wichtigsten Erscheinungsformen des Göttlichen waren. Er ist der Gott einer Person, eben Abrahams. Diese Besonderheit, daß er nicht einem Land, einem Volk, einem Lebensbereich zugehörte, sondern einer Person sich zuordnete, hat zwei bemerkenswerte Folgen.

Die erste Folge war, daß dieser Gott für den ihm zugehörigen, von ihm gewählten Menschen überall Macht hat. Seine Macht ist nicht an bestimmte geographische oder sonstige Grenzen gebunden, sondern er

kann die Person begleiten, schützen, führen, wo immer er will und wo immer diese Person hingeht. Auch die Landverheißung macht ihn nicht zum Gott eines Landes, das dann das allein Seinige wäre. Sie zeigt vielmehr, daß er Länder vergeben kann, wie er will. Wir können also sagen: Der Person-Gott wirkt translokal.

Dazu kommt als zweites, daß er auch transtemporal wirkt, ja, seine Sprech- und Handlungsweise ist wesentlich das Futur. Seine Dimension scheint – vorerst jedenfalls – hauptsächlich die Zukunft zu sein, denn an Gegenwart gibt er recht wenig. Alles Wesentliche ist in der Kategorie der Verheißung des Kommenden gegeben – der Segen, das Land. Das bedeutet, daß er offenkundig über die Zukunft, über die Zeit verfügen kann. Für den betreffenden Menschen bringt dies eine Haltung ganz eigener Art mit sich. Er muß immer über das Gegenwärtige hinaus leben, Leben im Ausgestrecktsein auf ein anderes, Größeres. Die Gegenwart wird relativiert. Wenn man schließlich – das könnte ein drittes Element sein – die besondere Eigenart eines Gottes, sein Anderssein gegenüber anderen und anderem mit dem Begriff „Heiligkeit“ benennt, so wird sichtbar, daß diese seine Heiligkeit, sein Selbstsein etwas mit der Würde des Menschen, mit seiner moralischen Integrität zu tun hat, wie die Geschichte von Sodoma und Gomorrha zeigt. In ihr kommt einerseits die Nachsicht, die Güte dieses Gottes zum Vorschein, der um einiger Guter willen auch die Bösen zu schonen bereit ist; aber es kommt zugleich das Nein zur Störung der Menschenwürde zum Vorschein, das sich gerade im Gericht über die beiden Städte auswirkt.

Krise und Weitung von Israels Glaube im Exil

In der folgenden Entwicklung zum Zwölf-Stämme-Bund, mit der Landnahme, dem Entstehen des Königtums, dem Tempelbau und einer weit ausgefächerten kultischen Gesetzgebung scheint die Religion Israels weitgehend in den Religionstyp des Vorderen Orients einzutauchen. Der Gott der Väter, der Gott des Sinai, ist nun der Gott eines Volkes, eines Landes, einer bestimmten Lebensordnung geworden. Daß das nicht alles ist, daß etwas Besonderes bleibt und in allem Auf und Ab des religiösen Lebens in Israel sich das Eigene, Andere seines Gottesglaubens durchhält, ja weiter ausformt, zeigt sich im Augenblick des Exils. Normalerweise ist ein Gott, der sein Land verliert, sein Volk geschlagen zurückläßt und sein Heiligtum nicht zu schützen vermag, ein gestürzter Gott. Er hat nichts mehr zu sagen. Er verschwindet aus der Geschichte. Beim Exil Israels geschieht erstaunlicherweise das Gegenteil. Die Größe dieses Gottes, seine völlige Andersheit gegenüber den Gottheiten der Weltreligionen tritt hervor, der Glaube Israels gewinnt nun erst seine große Gestalt. Dieser Gott kann es sich leisten, sein Land ändern zu überlassen, weil er an kein Land gebunden ist. Er kann sein Volk besiegen lassen, um es gerade so aus seinen falschen religiösen Träumen aufzuwecken. Er ist nicht auf dieses Volk angewiesen, aber er läßt es in der Niederlage dennoch nicht fallen. Er ist auch auf den Tempel und den darin gefeierten Kult nicht angewiesen, wie es die gemeine Vorstellung ist: Die Menschen ernähren die Götter, und die Götter erhalten die Welt. Nein, er braucht diesen Kult nicht, der in gewisser Hinsicht sein Wesen verdeckte. So erwächst mit einem vertieften Gottesbild auch eine neue Kultidee. Wohl schon seit salomonischer Zeit hatte sich nämlich die Gleichsetzung des Personengottes der Väter mit dem Allgott, dem Schöpfer, vollzogen, den alle Religionen kennen, aber als den für die eigenen Anliegen nicht zuständigen Gott im allgemeinen aus der Verehrung ausgrenzen. Diese im Prinzip vollzogene, wenn auch wahrscheinlich im Bewußtsein bis dahin wenig wirksame Identifizierung wird nun zur Kraft des Überlebens: Israel hat gar keinen Sondergott, sondern es verehrt nur

den einen Gott überhaupt. Dieser Gott hat zu Abraham gesprochen und Israel erwählt, aber er ist in Wirklichkeit doch der Gott aller Völker, der gemeinsame Gott, der alle Geschichte lenkt. Dazu gehört die Reinigung der Kultidee. Gott braucht keine Opfer, er muß nicht von den Menschen erhalten werden, weil ihm alles gehört. Das eigentliche Opfer ist der gottgemäß gewordene Mensch. 300 Jahre nach dem Exil, in der ähnlich schweren Krise der hellenistischen Unterdrückung des Tempelkultes, formuliert das Danielbuch: „Wir haben in dieser Zeit weder Vorsteher noch Propheten ..., weder Brandopfer noch Schlachtopfer ... noch einen Ort, um dir die Erstlingsgaben darzubringen und um Erbarmen zu finden bei dir. Du aber nimm uns an! Wir kommen mit zerknirschem Herzen und demütigem Sinn“ (Dan 3,38f). Gleichzeitig tritt mit dem Fehlen einer der Macht und Güte Gottes entsprechenden Gegenwart auch das futuristische Element im Glauben Israels wieder stärker hervor, oder sagen wir vielleicht besser: die Relativierung der Gegenwart, die nur in einem größeren, den Augenblick, ja, die ganze Welt überschreitenden Horizont recht bewältigt und verstanden werden kann.

Der Weg zur Universalreligion nach dem Exil

Die 500 Jahre nach dem Exil bis zum Auftreten Christi sind vor allem durch zwei neue Faktoren gekennzeichnet. Da ist zunächst das Aufstehen der sogenannten Weisheitsliteratur und die ihr zugrunde liegende geistige Bewegung. Neben Gesetz und Propheten, aus deren Büchern sich langsam ein Schriftkanon als Maßstab der Religion Israels zu bilden begann, erscheint ein dritter Pfeiler – eben die Weisheit.⁹ Sie wird zunächst vor allem von den ägyptischen Weisheitstraditionen beeinflusst, läßt aber dann immer mehr auch die Berührung mit dem griechischen Geist erkennen. Hier wird vor allem der Ein-Gott-Glaube vertieft und die Kritik der Götter, die sich schon bei den Propheten zeigt, radikalisiert. Der Monotheismus wird weiter geklärt und gewinnt an rationaler Kraft durch die Verbindung mit dem Versuch eines vernünftigen Verstehens der Welt. Die Klammer zwischen Gottesgedanke und Weltdeutung wird eben im Begriff der Weisheit gefunden. Die Rationalität, die sich in der Struktur der Welt zeigt, wird als ein Reflex der schöpferischen Weisheit begriffen, aus der sie stammt. Die Wirklichkeitsansicht, die sich nun ausbildet, entspricht etwa der Frage, die Heisenberg in den eingangs berührten Gesprächen formuliert, wenn er sagt: „Ist es völlig sinnlos, sich hinter den ordnenden Strukturen der Welt im Großen ein ‚Bewußtsein‘ zu denken, dessen ‚Absicht‘ sie sind?“¹⁰ In den gegenwärtigen Diskussionen über das Zusammenspiel von Natur und Geist, etwa im Menschen, wird die Frage der Reduktion erörtert: Läßt sich das Phänomen Geist auf Materie reduzieren, oder bleibt da ein unerklärbarer Überhang?¹¹ Hier würde man eher von der umgekehrten Sicht sprechen können: Geist ist imstande, Materie hervorzubringen und ist als der eigentliche Ausgangspunkt der Wirklichkeit anzusehen, von der her sich das Ganze erklärt; bleibt die Frage: ob es nicht einen dunklen Überhang gibt, der sich nicht mehr darauf zurückführen läßt. Die Frage muß gestellt werden, ob eine solche Sicht weniger Wahrscheinlichkeit für sich hat als die von Monod formulierte und in gewisser Hinsicht für das gegenwärtige Denken durchaus repräsentative Meinung, das ganze Konzert der Natur steige aus störenden Geräuschen auf,¹² d. h. die Rationalität wäre abkünftig aus dem Irrationalen. Die Sicht der Weisheitsbücher, die Gott und Welt durch den Gedanken der Weisheit verknüpft, die Welt als Reflex der Rationalität des Schöpfers auffaßt, gestattet dann zugleich die Verknüpfung von Kosmologie und Anthropologie, von Verstehen der Welt und Moralität, weil die Weisheit, die die Materie und die Welt aufbaut, zugleich eine moralische Weisheit ist, die

wesentliche Richtungen der Existenz ansagt. Die ganze Thora, das Lebensgesetz Israels, wird nun als Selbstdarstellung der Weisheit, als ihre Übersetzung in menschliche Rede und Weisung aufgefaßt. Aus all dem ergibt sich von selbst eine Nähe zum griechischen Geist, einerseits zu Motiven des Platonismus, andererseits zu der stoischen Verknüpfung von göttlicher Deutung der Welt und Moral.

Die Frage nach dem Überhang des Ungöttlichen, des Irrationalen in der Welt, die wir vorhin berührt haben, nimmt in der Weisheitsliteratur die Form eines dramatischen Ringens mit der Theodizee-Frage an: Die Erfahrung des Leidens in der Welt wird zum großen Thema – einer Welt, in der das Recht, das Gute, die Wahrheit immer wieder verlieren gegenüber der Skrupellosigkeit der Mächtigen. Dies bringt nun von einem ganz anderen Ausgangspunkt her eine Vertiefung der Moral mit sich, die sich von der Frage des Erfolgs ablöst und gerade im Leiden, im Unterliegen der Gerechtigkeit Sinn sucht. Schließlich erscheint in Ijob die Gestalt des exemplarisch Frommen und zugleich exemplarisch Leidenden außerhalb der Grenzen Israels.¹³

Der inneren Annäherung an die griechische Geisteswelt, an ihre Aufklärung und Philosophie, entspricht dann logischerweise ein zweiter wichtiger Schritt: der Übergang des Judentums in die griechische Welt, der sich vor allem in Alexandrien als dem zentralen Ort der Begegnung der Kulturen vollzogen hat. Der wichtigste Vorgang in diesem Prozeß war die Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische, deren Grundstock – die fünf Bücher Mose – bereits im dritten Jahrhundert vor Christus gefertigt wurde. Bis zum ersten Jahrhundert hin bildete sich dann ein griechischer Kanon der heiligen Bücher aus, der von den Christen als ihr Kanon des Alten Testaments übernommen wurde.¹⁴ Die Bezeichnung dieser griechischen Übersetzung der alttestamentlichen Bibel als „Septuaginta“ (Buch der 70) beruht auf der alten Legende, die Übersetzung sei das Werk von 70 Gelehrten gewesen. 70 war nach Dt 32,8 die Zahl der Weltvölker. So mag diese Legende bedeuten, daß in dieser Übersetzung das Alte Testament aus Israel heraustritt und zu den Völkern der Erde kommt. Das war in der Tat die Wirkung dieses Buches, das in seiner Übersetzung in vieler Hinsicht den universalistischen Zug in der Religion Israels weiter akzentuierte – nicht zuletzt im Gottesbild, wenn nun der Gottesname JHWH nicht als solcher erscheint, sondern durch das Wort Kyrios – Herr – ersetzt wird. So wird der geistige Gottesbegriff des Alten Testaments weiter vorangetrieben, was der Sache nach durchaus dem inneren Gefälle der angedeuteten Entwicklung gemäß war.

Der ins Griechische übersetzte Glaube Israels, wie er sich in seinen heiligen Büchern spiegelte, wurde alsbald zu einer Faszination für den aufgeklärten Geist der Antike, deren Religionen seit der sokratischen Kritik immer mehr ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt hatten. Im sokratischen Denken war aber – im Gegensatz zu den sophistischen Strömungen – nicht der Skeptizismus oder gar der Zynismus oder der bloße Pragmatismus bestimmend; mit ihm war zugleich die Sehnsucht nach der angemessenen und doch das eigene Vermögen der Vernunft überschreitenden Religion aufgebrochen. So geht man einerseits auf die Suche nach den Verheißungen der Mysterienkulte, die aus dem Osten vordringen, andererseits erscheint der jüdische Glaube als die rettende Antwort. Da ist nun eine Verbindung zwischen Gott und Welt, zwischen Rationalität und Offenbarung, die genau den Postulaten der Vernunft und der tieferen religiösen Sehnsucht antwortete. Da ist der Monotheismus, der nicht aus philosophischer Spekulation kommt und darum religiös kraftlos bleibt, weil man nicht die eigenen Denkgebilde, die eigenen philosophischen Hypothesen anbeten kann. Dieser Monotheis-

mus kommt aus ursprünglicher religiöser Erfahrung und bestätigt nun sozusagen von oben her, was das Denken tastend gesucht hatte. Die Religion Israels muß für die besten Kreise der späten Antike eine ähnliche Faszination gehabt haben wie die Welt Chinas in der Zeit der Aufklärung für Westeuropa, wo man meinte (zu Unrecht, wie wir heute wissen), endlich eine Gesellschaft ohne Offenbarung und Mysterien, eine Religion der reinen Moral und Vernunft gefunden zu haben. So hat sich über die antike Welt hin ein Netz von sogenannten Gottesfürchtigen gebildet, die sich an die Synagoge und ihren reinen Kult des Wortes anlehnten, in der Anlehnung an den Glauben Israels sich mit dem einen Gott in Berührung wußten. Dieses Netz von Gottesfürchtigen gemäß dem griechisch gewordenen Glauben Israels war die Voraussetzung der christlichen Mission: Das Christentum war jene ins Universale geweitete Gestalt des Judentums, in der nun das vollends geschenkt wurde, was das Alte Testament bis dahin noch nicht zu geben vermochte.

Christentum als Synthese von Glaube und Vernunft

Der in der Septuaginta dargestellte Glaube Israels zeigte den Zusammenklang von Gott und Welt, von Vernunft und Geheimnis. Er gab moralische Weisung, aber etwas fehlte doch: Der Universalgott war dennoch an ein bestimmtes Volk gebunden; die universale Moral war mit sehr partikulären Lebensformen verknüpft, die außerhalb Israels gar nicht gelebt werden konnten; der geistige Kult war immer noch an Rituale des Tempels geknüpft, die man symbolisch auslegen mochte, aber die doch im Grunde von der prophetischen Kritik überholt und für den fragenden Geist nicht mehr aneignungsfähig waren. Ein Nichtjude konnte immer nur in einem äußeren Ring dieser Religion stehen. Er blieb „Proselyt“, weil die volle Zugehörigkeit an die blutsmäßige Abstammung von Abraham, an eine völkische Gemeinschaft gebunden war. Auch blieb das Dilemma, wieweit nun doch das spezifisch Jüdische notwendig war, um diesem Gott recht dienen zu können und wem es zustand, da die Grenze zwischen dem Unverzichtbaren und dem geschichtlich Zufälligen oder Überholten zu ziehen. Volle Universalität war nicht möglich, weil volle Zugehörigkeit nicht möglich war. Hier hat erst das Christentum den Durchbruch gebracht, die „Mauer niedergerissen“ (Eph 2,14), und dies in einem dreifachen Sinn: Die Blutsbande mit dem Stammvater sind nicht mehr nötig, weil der Anschluß an Jesus die völlige Zugehörigkeit, die wahre Verwandtschaft bewirkt. Jeder kann nun ganz zu diesem Gott gehören, alle Menschen sollen sein Volk werden dürfen und können. Die partikulären Rechts- und Moralordnungen verpflichten nicht mehr; sie sind zu einem geschichtlichen Vorspiel geworden, weil in der Person Jesu Christi alles zusammengefaßt ist und wer ihm nachfolgt, das ganze Wesen des Gesetzes in sich trägt und erfüllt. Der alte Kult ist hinfällig und aufgehoben in der Selbsthingabe Jesu an Gott und die Menschen, die nun als das wahre Opfer erscheint, als der geistige Kult, in dem Gott und Mensch sich umarmen und versöhnt werden, wofür das Herrenmahl, die Eucharistie, als reale und jederzeit gegenwärtige Gewißheit steht. Vielleicht der schönste und bündigste Ausdruck dieser neuen christlichen Synthese findet sich in einem Bekenntniswort des ersten Johannisbriefs: „Wir haben der Liebe geglaubt“ (1 Joh 4,16). Christus war für diese Menschen zur Entdeckung der schöpferischen Liebe geworden; die Vernunft des Weltalls hatte sich als Liebe offenbart – als jene größere Rationalität, die auch das Dunkle und Irrationale in sich aufnimmt und heilt.

So war die geistige Bewegung, die im Weg Israels erkennbar war, an ihr Ziel gekommen, die ungebrochene Universalität nun praktische Möglichkeit. Vernunft und Geheimnis trafen sich; gerade das Zusammen-

ziehen des Ganzen in einem hatte die Türen für alle geöffnet: Alle Menschen können Brüder, Geschwister werden von dem einen Gott her. Und auch das Thema Hoffnung und Gegenwart erhält neue Form: Die Gegenwart läuft auf den Auferstandenen zu, auf eine Welt, in der Gott alles in allem sein wird. Aber gerade von daher wird sie auch als Gegenwart bedeutsam und wertvoll, weil sie jetzt schon von der Nähe des Auferstandenen durchtränkt ist und der Tod nicht mehr das letzte Wort hat.

Auf der Suche nach einer neuen Evidenz

Kann diese Evidenz, die damals die antike Welt zuinnerst traf und verwandelte, wiederhergestellt werden? Oder ist sie unwiderruflich verloren? Was steht ihr im Wege? Für ihren gegenwärtigen Verfall gibt es viele Ursachen, aber ich würde sagen, die wichtigste bestehe in der Selbstbeschränkung der Vernunft, die paradoxerweise auf ihren Erfolgen beruht: Die methodischen Gesetze, die ihren Erfolg gebracht haben, sind durch ihre Verallgemeinerung zu einem Gefängnis geworden. Die Naturwissenschaft, die die neue Welt gebildet hat, beruht auf einer philosophischen Grundlage, die letztlich bei Platon zu suchen ist.¹⁵ Kopernikus, Galilei, auch Newton waren Platoniker. Ihre Grundvoraussetzung war, daß die Welt mathematisch, geistig strukturiert ist und daß man sie von dieser Voraussetzung her enträtseln und im Experiment begreiflich wie nutzbar machen kann. Das Neue besteht in der Verbindung von Platonismus und Empirie, von Idee und Experiment. Das Experiment beruht auf einer ihm vorangehenden Deutungs-idee, die dann im praktischen Versuch abgetastet, korrigiert und für weitere Fragen eröffnet wird. Nur dieser mathematische Vorgriff gestattet dann Verallgemeinerungen, die Erkenntnis von Gesetzen, die zweckmäßiges Handeln ermöglichen. Alles naturwissenschaftliche Denken und alle technische Anwendung beruht auf der Voraussetzung, daß die Welt nach geistigen Gesetzen geordnet ist, Geist in sich trägt, der von unserem Geist nachgezeichnet werden kann. Aber zugleich ist seine Wahrnehmung an die Überprüfung durch die Erfahrung geknüpft. Jeder Gedanke, der über die Verknüpfung hinausgehen, Geist in sich selbst oder der gegenwärtigen Welt vorausgehend ansehen würde, widerspricht der methodischen Zucht der Wissenschaft und ist daher als vorwissenschaftliche, unwissenschaftliche Denkweise in den Bann getan. Der Logos, die Weisheit, wovon die Griechen einerseits, Israel andererseits geredet haben, ist in die materielle Welt zurückgenommen und außer ihr nicht mehr ansprechbar. Innerhalb des spezifischen Weges der Naturwissenschaft ist diese Beschränkung richtig und notwendig. Wenn sie aber zur unüberschreitbaren Form menschlichen Denkens erklärt wird, wird die Grundlage der Wissenschaft selbst widersprüchlich. Denn sie behauptet und leugnet den Geist zugleich. Vor allem aber ist eine so sich beschränkende Vernunft eine amputierte Vernunft. Wenn der Mensch nach den wesentlichen Dingen seines Lebens, nach seinem Woher und Wohin, nach seinem Sollen und Dürfen, nach Leben und Sterben nicht mehr vernünftig fragen kann, sondern diese entscheidenden Probleme einem von der Vernunft abgetrennten Gefühl überlassen muß, dann erhebt er die Vernunft nicht, sondern entehrt sie. Die Desintegration des Menschen, die damit gesetzt ist, ruft die Pathologie der Religion und die Pathologie der Wissenschaft gleichermaßen hervor. Daß es heute in der Lösung der Religion aus der Verantwortung vor der Vernunft in wachsendem Maß pathologische Religionsformen gibt, ist offenkundig. Aber wenn wir an Menschen verachtende wissenschaftliche Projekte wie Klonierung von Menschen, die Produktion von Föten, das heißt von Menschen zum Zweck der Ausnutzung von Organen für Herstellung von

pharmazeutischen Produkten oder auch überhaupt zu wirtschaftlicher Verwertung denkt oder auch wenn wir uns an die Instrumentalisierung der Wissenschaft zur Herstellung immer schrecklicherer Mittel der Zerstörung des Menschen und der Welt erinnern, dann ist offenkundig, daß es auch pathologisch gewordene Wissenschaft gibt: Wissenschaft wird pathologisch und lebensgefährlich, wo sie sich aus dem Zusammenhang der sittlichen Ordnung des Menschseins verabschiedet und nur noch autonom ihre eigenen Möglichkeiten als ihren einzig zulässigen Maßstab anerkennt.

Das bedeutet: Der Radius der Vernunft muß sich wieder weiten. Wir müssen aus dem selbst gebauten Gefängnis wieder herauskommen und andere Formen der Vergewisserung wieder erkennen, in denen der ganze Mensch im Spiel ist. Was wir brauchen, ist etwas Ähnliches wie das, was wir bei Sokrates finden: eine wartende Bereitschaft, die sich offenhält und ausschaut über sich hinaus. Diese Bereitschaft hat damals die beiden geistigen Welten – Athen und Jerusalem – zusammengeführt und eine neue Geschichtsstunde ermöglicht. Wir brauchen eine neue Bereitschaft des Suchens und auch die Demut, die sich finden läßt. Die Strenge der methodischen Disziplin darf nicht nur Wille zum Erfolg, sie muß Wille zur Wahrheit sein, Bereitschaft für sie. Die methodische Strenge, die sich immer wieder nötigen läßt, sich dem Gefundenen zu unterwerfen und nicht die eigenen Wünsche durchzusetzen, kann eine große Schule des Menschseins bilden und den Menschen wahrheitsfähig machen. Die Demut, die sich dem Gefundenen beugt und es nicht manipuliert, darf aber nicht zur falschen Bescheidenheit werden, die den Mut zur Wahrheit nimmt. Um so mehr muß sie sich der Sucht nach Macht entgegenstellen, die die Welt nur noch beherrschen und nicht mehr ihre eigene innere Logik wahrnehmen will, die unserem Herrschaftswillen Grenzen setzt. Die ökologischen Katastrophen könnten da zu einer Warnung werden, um zu sehen, wo Wissenschaft nicht mehr Dienst an der Wahrheit, sondern Zerstörung der Welt und des Menschen wird. Die Hörfähigkeit für solche Warnungen, der Wille, sich selbst reinigen zu lassen von der Wahrheit, ist unerlässlich. Ich würde hinzufügen: Die mystische Fähigkeit des menschlichen Geistes müßte wieder gestärkt werden. Die Fähigkeit, sich selbst zurückzunehmen, eine größere innere Offenheit, eine Zucht, die sich dem Lauten und Aufdringlichen entzieht, müssen uns wieder als Ziele erscheinen, die zu unseren Prioritäten gehören. Bei Paulus steht die Mahnung, der innere Mensch müsse stärker werden (Eph 3,16). Seien wir ehrlich: Es gibt heute eine Hypertrophie des äußeren Menschen und eine bedenkliche Schwächung seiner inneren Kraft.

Um nicht allzu abstrakt zu bleiben, möchte ich das Gemeinte zum Schluß mit einem Bild verdeutlichen, das einer geschichtlichen Erfahrung entnommen ist. Papst Gregor der Große († 604) erzählt in seinen Dialogen von den letzten Lebenswochen des heiligen Benedikt. Der Ordensgründer hatte sich im oberen Stockwerk eines Turmes zum Schlafen gelegt, zu dem von unten her „eine gerade Stiege“ hinaufführte. Er habe sich dann vor der Zeit des nächtlichen Gebetes erhoben, um Nachtwache zu halten. „Er stand am Fenster und flehte zum allmächtigen Gott. Während er mitten in die dunkle Nacht hinausschaute, sah er plötzlich ein Licht, das sich von oben her ergoß und alle Finsternis der Nacht vertrieb ... Etwas ganz Wunderbares ereignete sich in dieser Schau, wie er später selbst erzählte: Die ganze Welt wurde ihm vor Augen geführt, wie in einem einzigen Sonnenstrahl gesammelt.“¹⁶ Gegen diesen Bericht erhebt der Gesprächspartner Gregors Einspruch, mit derselben Frage, wie sie sich auch dem heutigen Hörer aufdrängt: „Was du gesagt hast, daß Benedikt die ganze Welt in einem einzigen Sonnen-

strahl gesammelt vor Augen sehen durfte, das habe ich noch nie erlebt und kann es mir auch nicht vorstellen. Wie könnte denn jemals ein Mensch die Welt als Ganze schauen?“ Der wesentliche Satz in der Antwort des Papstes lautet: „Wenn er ... die ganze Welt als Einheit vor sich sah, so wurde nicht Himmel und Erde eng, sondern die Seele des Schauenden weit ...“¹⁷

In dieser Darstellung sind alle Details bedeutsam: die Nacht, der Turm, die Stiege, das Obergemach, das Stehen, das Fenster. All das hat über die topographische und biographische Schilderung hinaus eine große symbolische Tiefe: Dieser Mensch ist in einem langen und mühsamen Weg, der in einer Höhle bei Subiaco begann, auf den Berg und schließlich auf den Turm gestiegen. Sein Leben war ein inneres Aufsteigen, Stufe um Stufe auf der „geraden Leiter“. Er ist im Turm angelangt und da noch einmal im „Obergemach“, das von der Apostelgeschichte an als Symbol der Sammlung nach oben, des Heraussteigens aus der Welt des Werkens und des Machens gilt. Er steht am Fenster – er hat den Ort des Ausblicks gesucht und gefunden, an dem die Mauer der Welt aufgeschlagen ist und der Blick ins Freie hinaus sich öffnet. Er steht. Das Stehen ist in der Mönchstradition Sinnbild des Menschen, der sich aus seiner Verkrümmung aufgerichtet hat, nicht mehr in sich verklemmt nur noch zur Erde schauen kann, sondern die aufrechte Haltung und so den freien Blick nach oben wiedergewonnen hat.¹⁸ So wird er zu einem Sehenden. Nicht die Welt wird eng, sondern seine Seele weit, da er nicht mehr vom einzelnen absorbiert ist, von den Bäumen, die den Wald nicht erkennen lassen, sondern den Blick aufs Ganze gewonnen hat. Besser: Er kann das Ganze sehen, weil er aus der Höhe sieht, und die kann er finden, weil er innerlich weit geworden ist. Die alte Tradition vom Menschen als Mikrokosmos, der die ganze Welt umspannt, mag nachklingen. Aber das Wesentliche ist eben dies: Der Mensch muß aufsteigen lernen, er muß weit werden. Er muß am Fenster stehen. Er muß Ausschau halten. Und dann kann das Licht Gottes ihn anrühren, er kann ihn erkennen und von ihm her den wahren Über-Blick gewinnen. Die Fixierung auf die Erde darf nicht so ausschließlich werden, daß wir des Aufstiegs, der aufrechten Haltung unfähig werden. Die großen Menschen, die im geduldigen Aufsteigen und in den erlittenen Reinigungen ihres Lebens Sehende und darum Wegweiser der Jahrhunderte geworden sind, gehen uns auch heute an. Sie zeigen uns, wie auch in der Nacht Licht zu finden ist und wie wir den aus den Abgründen menschlicher Existenz aufsteigenden Drohungen begegnen und der Zukunft als Hoffende entgegengehen können.

Anmerkungen

- 1 W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik (München 1969) 117.
- 2 ebd. 117.
- 3 ebd. 118, vgl. 295.
- 4 J. Fest, Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft (Berlin 1993) 75.
- 5 ebd. 79.
- 6 a.a.O. 228 ff.
- 7 F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (F. Meiner, Philosophische Bibliothek Bd. 225, Hamburg 1958) 30.

- 8 Der negative Charakter dieser „Stimme“ wird z.B. deutlich herausgestellt in: Apologia 31 d: ψωνή τις γενομένη ... αὐτὸν ἀποτρέπει ... προστρέπει δὲ οὐδέποτε. Vgl. über die Gestalt dieser Stimme R. Guardini, Der Tod des Sokrates (Mainz – Paderborn 1987⁵) 87 ff.
- 9 Nach wie vor grundlegend für das Verständnis der Weisheitsliteratur des AT ist G. v. Rad, Weisheit in Israel (Neukirchener Verlag 1970); vgl. auch L. Bouyer, Cosmos (Paris 1982) 99–128.
- 10 a.a.O. 290.
- 11 Eine gute Information über die gegenwärtige Diskussion dieses Themas bietet G. Beintrup, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung (Stuttgart 1996). Vgl. auch O. B. Linke – M. Kurthen, Parallelität von Gehirn und Seele. Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem (Stuttgart 1988).
- 12 J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie (aus dem Französischen. Piper München 1973⁵) 149; vgl. 141f: „... so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß *einzig* und allein der Zufall jeglicher Neuerung, jeglicher Schöpfung in der belebten Natur zugrunde liegt. Der reine Zufall, nichts als der Zufall, die absolute, blinde Freiheit als Grundlage des wunderbaren Gebäudes der Evolution – diese zentrale Erkenntnis der modernen Biologie ist heute nicht mehr nur eine unter möglichen oder wenigstens denkbaren Hypothesen; sie ist die *einzig* vorstellbare, da sie allein sich mit den Beobachtungs- und Erfahrungstatsachen deckt.“ Vgl. J. Ratzinger, Im Anfang schuf Gott. Einsiedeln – Freiburg 1996⁶ S. 53–59.
- 13 Zu Ijob ist vor allem der große, auch auf die modernen philosophischen und theologischen Deutungen der Gestalt eingehende Kommentar von G. Ravasi zu vergleichen: Giobbe. Traduzione e commento (borla. Roma 1991³).
- 14 Zur Frage nach dem Verhältnis von hebräischem und griechischem Kanon und nach dem Alten Testament der Christen vgl. Chr. Dohmen, Der Biblische Kanon in der Diskussion, in: Theol. Revue 91 (1995) 451–460; A. Schenker, Septuaginta und christliche Bibel, ebd. 459–464.
- 15 Zum platonischen Ursprung der modernen Naturwissenschaft vgl. N. Schiffers, Fragen der Physik an die Theologie (Düsseldorf 1968); W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik (Rowohlt Hamburg 1959⁷). Vgl. auch Monod, a.a.O., z.B. 133, wo er ausdrücklich die moderne Biologie als dem Platonismus verdankt darstellt: Durch die modernen Erkenntnisse, so sagt er, wurden die „Hoffnungen der überzeugtesten ‚Platoniker‘ mehr als erfüllt.“ Eine gewisse Nähe der modernen Physik zu den Intuitionen von Platon und Plotin räumt auch B. d’Espagnat, La physique actuelle et la philosophie ein, in: Revue des sciences morales et politiques 1997 n. 3, S. 29–45.
- 16 Gregor der Große, Dialogi II 35, 1–3. Ich benütze die lateinisch-deutsche Ausgabe der Salzburger Äbtekonzferenz: Gregor d. Gr., Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge (St. Ottilien 1995). Meine Interpretation stützt sich weitgehend auf die ausgezeichnete Einführung, die sich dort findet. bes. S. 53–64.
- 17 II 35, 5 und 7.
- 18 Vgl. die Interpretation in der S. 16 zitierten Angabe S. 60–63. ■