

8 Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie

Ein Bericht über das Symposium der Arbeitsgemeinschaft der Ev. Akademie Arnoldshain und der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen vom 9. bis 12. Oktober 1979

Von Hans Hermann Henrix, Aachen

Der Bericht wurde uns durch H. H. Henrix, Dozent der Bischöflichen Akademie Aachen, zur Verfügung gestellt und versteht sich als eine subjektive Problemskizze.

1. Stellenwert der Tagung

Die Fähigkeit und Bereitschaft, die christlich-jüdische Fragestellung wahrzunehmen, scheint in der christlichen Theologie recht unterschiedlich ausgeprägt zu sein. Vielleicht herrscht gar eine einzelfächerspezifische Fähigkeit oder Unfähigkeit dazu vor. Ein solcher Schluss legt sich dem nahe, der die mehrjährige ökumenische Arbeit der Arbeitsgemeinschaft zwischen der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen und der Evangelischen Akademie Arnoldshain durchmustert. Die Arbeitsgemeinschaft der beiden Institute kirchlicher Erwachsenenbildung hat das Ziel, das jüdisch-christliche Thema in die einzelnen Disziplinen des etablierten Theologiebetriebs an Hochschulen und Universitäten einzuspielen. Ihre Symposien, welche dies in den letzten Jahren für die Religionspädagogik und Liturgiewissenschaft versuchten, sahen in der Teilnehmerrunde namhafte und hervorragende Träger der angesprochenen Einzelfächer. Das Echo und der Ertrag dieser Tagungen ermutigte die Träger der Arbeitsgemeinschaft, Akademiedirektor *Martin Stöhr* (Arnoldshain) und Akademiedozent *Hans Hermann Henrix* (Aachen), Analoges für die evangelische Systematik und katholische Fundamentaltheologie bzw. Dogmatik zu versuchen. So luden sie die Vertreter der beiden Disziplinen mit einem anspruchsvollen Programm zur Tagung »Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie« vom 9. bis 12. Oktober 1979 nach Arnoldshain ein. Unter den etwa 100 Hörern bzw. Teilnehmern befand sich kein einziger Ordinarius für systematische Theologie bzw. Dogmatik! Dennoch kam es dank einer kompetenten elfköpfigen Referentenbank und der aktiven Mitwirkung der etwa 20 teilnehmenden Hochschullehrer besonders aus den Bereichen der Exegese und Religionspädagogik zu einer konzentrierten Werkstattarbeit zünftiger Theologie. Die inhaltliche Abfolge der Tagung war zweigeteilt. Der erste Teil diente im Sinne einer innerchristlichen Vergewisserung der Arbeit an einer bibeltheologischen und systematischen Theologie des Judentums. Der zweite Teil galt dem Versuch, einige Hauptthemen systematischer Theologie dialogisch am jüdischen Verständnis zu erproben.

2. Arbeit an einer christlichen Theologie des Judentums

Der erste Teil wurde durch den Beitrag von *Clemens Thoma* (Luzern) »Theologie ohne Antisemitismen – eine Problemanzeige für die systematische Theologie« eröffnet. Thoma entwarf das Programm einer fundamental-theologischen Hilfsdisziplin, die er »theologische Judaistik« nannte und welche eine antisemitismusfreie und judentumsfreundliche Theologie entwickeln soll. Sie

nimmt sich in eigener Ausdrücklichkeit des Problems an, dass es historisch und theologisch einen Antijudaismus gibt, der alle theologischen Disziplinen angeht. Ihr fundamentaltheologisches Ziel ist die Darstellung der jüdisch-christlichen Verknüpfung. Thoma verdeutlichte das Ringen um die jüdische Dimension des Christentums an Fragen der Gotteslehre, Christologie und Ekklesiologie. Er kennzeichnete die krasse Zweiteilung zwischen einer jüdischerseits betonten unicitas Dei und der christlich verstandenen trinitas Dei als zu simpel. Er verwies u. a. auf den jüdischen Begriff der »schechinah« Gottes, der eine »Zweiseitigkeit« Gottes vornimmt: Der unerreichbare Gott wird menschlich nah. Thoma sprach sogar vom »latent trinitarischen« Begriff der »schechinah«, der – wie das Trinitätsdogma von der christlichen Theologie – vom jüdischen Denken verlangt, die Hervorhebung der Einheit Gottes denkerisch zu leisten. Für die Christologie begründete Thoma seine Lösung einer Christologie der Kontinuität und nicht der Diskontinuität. Die ekklesiologische Tradition, welche Kirche als Ersatz für Israel begreift, müsse durch die theologische Einsicht korrigiert werden, dass die Kirche unerwartet und unverdient zu Israel gehört, das selbst auch immer mehr Israel werden muss. In der Diskussion wollte der Neutestamentler *Josef Blank* (Saarbrücken) die Judaistik stärker an die Bibelwissenschaft gekoppelt sehen, und der Heidelberger Alttestamentler *Rolf Rendtorff* plädierte für eine absichtslosere Zurkenntnisnahme des Judentums und seiner Tradition. Aus der zahlreichen jüdischen Gästerunde fragte Jakob J. Petuchowski, ob Thoma die Judaistik prinzipiell als Handlung christlicher Theologie im Auge habe und an welches Verhältnis zur jüdischen Wissenschaft des Judentums er dabei denke. Als der jüdische Sozialwissenschaftler Michael Brumlik (Hamburg) Thomas »schechinah«-Verständnis als typisch christliche Fragestellung relativierte, widersprach ihm Petuchowski.

Die nächsten Beiträge galten der Bibel als Norm bzw. Grundlage einer christlichen Theologie. *Rolf Rendtorff* hatte die Aufgabe übernommen, nach der Hebräischen Bibel »als Grundlage systematischer Sachaussagen über das Judentum« zu fragen. Er antwortete mit einer scharfsichtigen Analyse christlicher Auslegungsgeschichte des Alten Testaments, die er von zwei Grundmodellen dirigiert sah: Entweder wird das Alte Testament als jüdisch bezeichnet und zugleich als für den christlichen Glauben abgetan erklärt, was nur negative Aussagen über das Judentum ermöglicht. Oder es wird als christlich verstanden, damit aber zugleich ein legitimes jüdisches Verständnis bestritten; das Alte Testament kommt dabei als Grundlage für Aussagen über das Judentum nicht mehr in Betracht. Ein drittes Modell des Umgangs mit dem Alten Testament ergibt sich durch einen dogmatischen (Luther: das, was Christum treibt, ist Evangelium) oder historischen (Exegese der letzten Jahrzehnte: die Frühzeit des Alten Testaments wird hoch gewertet, wäh-

rend deren Spätzeit herabgewürdigt wird) Eklektizismus. Alle analysierten Modelle bedeuten eine Bestreitung des Alten Testaments als Grundlage systematischer Sachaussagen christlicher Theologie über das Judentum. Diesem Zirkel der Bestreitung entrinnt man erst, wenn man das ganze Alte Testament zur Grundlage von Sachaussagen macht, und zwar so, wie es selbst als Ganzes gesehen werden will. In der deuteronomisch-deuteronomistischen Restauration formulierte Israel, wie es sich verstanden wissen wollte: als das Volk, dem Gott die Tora gegeben hat. Rendtorff verdeutlichte schliesslich, warum es so schwierig ist, aus solcher Grundlage eine systematische Aussage über das Judentum zu entfalten. Als in der Diskussion Friedrich-Wilhelm Marquardt die Folgerung aus Rendtorffs Referat zog, also habe sich künftige dogmatische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche am soziologischen Begriff des Volkes zu orientieren, kam es zu einer teilweise heftigen Kontroverse zwischen Rolf Rendtorff, der dies bekräftigte, und Josef Blank bzw. besonders Jakob Petuchowski.

Während Blank meinte, die Orientierung am Volk-Begriff belaste sich mit der Frage des Nationalismus, bemerkte Petuchowski, es laufe ihm beim theologischen Rasonieren mit dem »Volk«-Begriff ein Schauer über den Rücken; zudem sei es für ihn die Frage, ob der Begriff »ha-am« wirklich »Volk« bedeute und ob Neh 8–10 erlaube, den in der jüngeren Exegese Geschichte betonten Begriff der »Kultgemeinde« für Israel zu verabschieden; der Proselyt wird als »Sohn Abrahams« zur Tora aufgerufen. Petuchowskis Votum rührte offensichtlich aus der Sorge her, es könne das Theologische nicht nüchtern genug vom Politischen unterschieden werden. Rendtorffs Entgegnung reklamierte eben dies als Problem heutiger Theologie. Die Zuspitzung auf diesen nicht ausdiskutierten Streitpunkt liess andere angemeldete Probleme zurücktreten: Ist der von Rendtorff analysierte Umgang mit dem Alten Testament nur ein Problem der christlich-nachbiblischen Auslegungsgeschichte? Ist er nicht schon im Neuen Testament zu greifen und von dorthier eben normativ für christliche Theologie? Welche Bedeutung hat es für Sachaussagen über das Judentum, wenn die einzige Theologie des Alten Testaments nur die Geschichte Israels sein kann, wie der Alttestamentler Edmund Jacob (Strassburg) betonte?

Der Regensburger Neutestamentler *Franz Mussner* behandelte das Thema »Israel und die Entstehung der Evangelien«. Aus seinem imponierenden »Traktat über die Juden«¹ entwickelte er die These, dass die Sammlung des evangelischen Jesusmaterials einen ihrer Sitze im Leben auch in dem allmählichen Prozess der Ablösung der Kirche von der Gemeinschaft Israel habe. Diesen Prozess hielt er im wesentlichen mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels für abgeschlossen, was in der Diskussion – u. a. von seinen Heidelberger Kollegen *Lothar Steiger* und *Ekkehard Stegemann* – bestritten wurde.

Bertold Klappert, Systematiker der evangelischen Kirchlichen Hochschule Wuppertal, beantwortete die systematisch-hermeneutische Frage positiv, ob Röm 9–11 so etwas wie die Mitte neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden sein könne. Er kennzeichnete Röm 9–11 – im Gegenüber zur israelkritischen Interpretation gegenwärtiger Exegese – als kirchenkritischen »Traktat für die Juden«. Geschichtlicher Ausgangspunkt des Paulus sei die Tatsache, dass sich die grosse Mehrheit Israels dem Evangelium verweigerte. Daraufhin hat Paulus die begrenzte geschichtliche Erwartung, der Dienst an den

Heiden mache einige aus Israel »eifersüchtig« (Röm 11, 14); das sich verweigernde Israel ist also nicht mehr Adressat von Judenmission. Dennoch hat Paulus die umfassende Hoffnung der Rettung von ganz Israel durch Gott, welche nach Klappert »transkerygmatisch« und »transekklesial« zu verstehen ist, nicht aufgegeben. Zwar komme die Kirche nie an Israel vorbei, wohl aber Israel an der Kirche: Rettung ganz Israels geschieht an der Kirche vorbei, und zwar durch den Parusiechristus. Solche »israelitische Kontur der paulinischen Christologie« spiegelt sich ekklesiologisch in der Bestimmung Israels als die irdisch-geschichtliche Existenzform des Christus Jesus, was eine kirchenkritische Pointe hat: Die Kirche ist nur zusammen mit Israel die irdische Existenzform des Christus Jesus. Die von Klappert ebenso knapp herausgestanzte israelitische Kontur der paulinischen Soteriologie lässt die im Christuseignis geschehende Versöhnung »ad Israel« nicht als exklusives, sondern als inklusives Ereignis verstehen. Klappert prüfte seine über das Einzelexegetische hinaustreibende Interpretation von Röm 9–11 in der Zuwendung zum übrigen Neuen Testament und versuchte schliesslich, die Linien von Röm 9–11 im Lichte neuer geschichtlicher Tatbestände zu verlängern.

Das mit grosser Aufmerksamkeit aufgenommene Referat Klapperts fand Zustimmung wie Einspruch. Blank sah die Gefahr einer »good-will-Exegese«, welche die paulinische theologia crucis zu kurz kommen liesse. Ganz ähnlich hielt *Ekkehard Stegemann Klappert* entgegen, es sei auch die israelkritische Linie von Röm 9–11 aufzunehmen. Mussner meinte jedoch, dass Paulus bei all seiner Rede von Ungehorsam und Unglauben Israels lediglich eine Schuld ansagt, was deutlich von einer Strafansage über Israel zu unterscheiden sei, die sich bei Paulus eben nicht findet. Es bleibt zu bedenken, ob diese bemerkenswerte Unterscheidung zwischen paulinischer Schuld- und Strafansage über Israel nicht auch für die vom Zürcher Systematiker *Rudolf Wäffler* angemeldete Frage der Soteriologie »Ist Christus nicht das ganze Heil Gottes?« in Anschlag gebracht werden kann.

Bei *Paul van Buren*, dem systematischen Theologen der Temple University in Philadelphia (USA), lag die Aufgabe systematischer Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche. van Buren ging von den kirchlichen Verlautbarungen der letzten 15 Jahre aus und sah in ihnen eine Neuinterpretation der Tradition, die durch Ereignisse der jüdischen Geschichte – nämlich des Holocaust – ausgelöst wurde. Formal geschah das gleiche zur Zeit der Apostel, die sich ebenfalls durch Ereignisse der jüdischen Geschichte – nämlich um Jesus von Nazaret – zur Neuinterpretation der Tradition genötigt sahen². Solche Neuinterpretation ist Tat eines geschichtlichen Denkens. Und eine neue systematische Theologie hat die Geschichte zu interpretieren, die mit Abraham begann, um zu zeigen, dass unsere Gegenwart ihre Fortsetzung ist. So zog van Buren einen Längsschnitt durch die Geschichte. Dabei entwickelte er nicht eine Zwei- oder Mehr-Bünde-Theorie, sondern eine Ein-Bund-Theorie: Grund der Geschichte ist der Bund der Schöpfung. Dieser eine Schöpfungsbund wird am Sinai für Israel und in Jesus für die Kirche spezifiziert. Ob es noch andere Spezifikationen des Bundes für andere Völker gibt, ist uns nicht offenbart worden. Aber ein geschichtliches Denken sollte es erwägen.

Vielleicht lag es an einer zwischenzeitlichen Erschöpfung der Teilnehmerrunde am späten Abend, dass die Ausfüh-

¹ S. o. S. 37 (Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

² Vgl. auch: Paul M. v. Buren: Wie sind die Apostolischen Schriften heute auszulegen? In FrRu XXX/1978, S. 83 ff.

rungen van Burens nicht ähnlich konzentriert bedacht wurden wie die seiner Vorredner, was sie eigentlich verdient hätten. So wurden die systematischen Implikationen des Entwurfs auch nicht eigens konfrontiert mit klassischen Theologumena, etwa: Wird in der formalen Parallelisierung der Ereignisse um Jesus Christus und der Ereignisse des Holocaust den letzteren nicht eine Offenbarungsqualität zugesprochen? Wie steht es mit dem traditionellen Theologumenon vom Abschluss der Offenbarung mit dem Ende der apostolischen Zeit?

Das Thema »Holocaust und Staat Israel als Krisis traditioneller Theologie« war dem Fundamentaltheologen *Johann Baptist Metz* (Münster) angetragen worden, worauf er seine Zusage gegeben hatte. Metz wurde in den Wochen vor der Arnoldshainer Tagung durch die Aufregung um die Verhinderung seines Rufes an die katholische Fakultät in München so belastet, dass er sich ausserstande sah, nach Arnoldshain zu kommen. Die dennoch versuchte Diskussion zur Frage konzentrierte sich auf Gehalt und Gestalt einer Theologie *nach* Auschwitz, die nicht einfach identisch ist mit einer Theologie des Holocaust. Es meldete sich dabei eine jüdisch-christliche Divergenz: Die christlichen Voten artikulierten das darin liegende Grundproblem als Gottesproblem, als theologische Frage, was die jüdische Reaktion der Betonung des anthropologischen Problems hervorrief. Auschwitz also hier als Anfrage an die theologische Systematik, dort als solche an die Ethik.

3. Klassische Topoi im Versuch der christlich-jüdischen Konsensprobe

Der zweite Teil der Tagung wurde dadurch als Konsens- bzw. Dissensprobe deutlich gemacht, dass zur vorgegebenen Einzelfrage jeweils ein jüdisch-christliches Doppelgespann referierte. Dennoch kam es nicht so recht zur dialogischen, einander korrelierenden Behandlung der Fragen. Am ehesten korrelativ war das Gepaun Ehrlich-Lochmann zur Fragestellung »Schöpfung und Erlösung«. *Ernst Ludwig Ehrlich* (Basel) entwickelte von den Psalmen 8, 104 und 73 den Schöpfungsbegriff, der im Alenugebet der synagogalen Liturgie im Verständnis der Erlösung aufgenommen ist. Als der Basler evangelische Systematiker *Jan M. Lochmann* aus seiner böhmisch-hussitischen Tradition und unter Rückgriff auf Karl Barth die These entwickelte: Erlösung ist Mitte und Ziel der Schöpfung, und die Schöpfung ist der Horizont der Erlösung, was den Wirklichkeitssinn der Hoffnung unterstreicht, da konnte Ehrlich einen zumindest formal-strukturellen Konsens mit ihm konstatieren.

Die Behandlung des Grundlagenproblems »rabbinischer« und »dogmatischer« Struktur theologischer Aussage durch *Jakob J. Petuchowski* und *Friedrich-Wilhelm Marquardt* wurde vor allem deshalb weniger dialogisch, weil Marquardt in einer ideologiekritischen Dechiffrierung dogmatischer Denkform im Christentum eine innerchristliche Problematik aufriss. Die Ausführungen des evangelischen Systematikers aus Berlin waren wie eine Klage und Anklage des Verlustes der historischen und politischen Unschuld christlicher Typologie- und Denkformbildung: Typologisierung verhindert wirkliche historische Wahrnehmung; das Phänomen einer dogmatischen Theologie ist historisch abkünftig von soziologischen Prozessen (nämlich des kirchlichen Umgangs mit Häresien) und enthält ein starkes Machtmoment; mit dem 4. Jahrhundert gibt es kein Dogma, das nicht als Staatsaktion gebildet; die Einführung des Glaubens in die Welt der Wissenschaft bedeutet Machtausübung des Christentums. Marquardt unterschied Dogmen von Dogma, welches er als das auch

der Kirche unverfügbare Ereignis umschrieb. Infolgedessen unterschied er ein dogmengebundenes von einem dogmagebundenen Denken. Das dogmagebundene Denken hat es gegeben, noch ehe es kirchlich formulierte Dogmen gab, so dass es dogmatisches Denken auch dann geben könnte, wenn eine dogmenlose Kirche sein wird. Mit dieser Unterscheidung hing Marquardts Schlussfrage zusammen, ob die Wissenschaft wirklich der primäre Verantwortungsraum von Dogmatik sein könnte? Ob nicht doch eher eine evangelische Haggada dem Dogma angemessener sei, so dass die Methode der Wahrheit die Weisung, die theologische Halacha sei?

Zuvor hatte *Jakob J. Petuchowski* die »rabbinische Struktur theologischer Aussage« erläutert. Nach einer einführenden Warnung vor Vereinfachung – ganz ohne Systematik ging es im Judentum doch nicht – gab der Referent zwei Charakteristika rabbinischer Struktur: Die Literatur vom 3. nachchristlichen Jahrhundert bis zum Mittelalter ist nur entfernt systematisch orientiert, zeichnet sie doch stichwortartig Lehrhausdiskussionen auf; gegenüber dem strengen inhaltlichen Zusammenhang etwa eines christlichen Traktates »De baptismo« muss es überraschen, wenn das Thema der Willensfreiheit etwa im talmudischen Traktat über den Geschlechtsverkehr erörtert wird. Und: Die Unterschiedlichkeit der Lehrmeinungen wird nicht harmonisiert; die spielerische Anlehnung an einen biblischen Text braucht sich nicht vor dem Richterstuhl logischer Stringenz zu verantworten. Max Kadushin versuchte die rabbinische Eigenart als ein »organisches Denken« zu erklären, was allerdings fragen lässt, warum die Rabbinen in Gesetzesfragen, in der Halacha logisch und in der Theorie, in der Haggada organisch dachten? In einer Art zweiter Naivität – so Petuchowski – wussten sie um Widersprüche ihrer Theologie zur Logik wie um die Tatsache, dass nur Gott die volle Wahrheit weiss. Unbedingte Geltung anerkannten sie als Richter und Seelsorger, da das Leben der Gemeinden Entscheidungen erfordert, die den göttlichen Willen zuverlässig widerspiegeln; hier mussten die Funken des göttlichen Schlages an den Felsen sprühen. Demgegenüber bleibt jegliche systematische Theologie, die abgeleitet, sekundär die primäre religiöse Erfahrung auslegt, menschliche Konstruktion, deren Relativität von alter jüdischer Struktur zu lernen ist. Clemens Thoma gab sich mit der von Petuchowski betonten Offenheit der rabbinischen Gesellschaft nicht so recht zufrieden: »Es gab doch auch damals ernste, absolutistische Theologie, etwa bei Rabbi Akibas«, worauf Petuchowski entgegnete: »Aber Akibas Theologie blieb Akibas Theologie, sie wurde nicht zur Theologie einer Synode erhoben.«

Das Doppelgespann Friedlander – Schaeffler setzte unterschiedliche Akzente, und dies weniger wegen des unleugbaren Kontroverscharakters ihres Themas »Rechtfertigung und Glaube«, sondern wegen des jeweils anderen Umgangs mit der Fragestellung. *Albert Friedlander*, Direktor des Leo-Baeck-College in London, referierte in der ihm eigenen Weise haggadischen Stils und fragte sich von der Problemstellung her auf den Spuren Samson Raphael Hirschs meditierend zum jüdischen Kalender als Katechismus des Judentums durch. Der Kalender bietet die Tora als Weg zum Gehen, der den Menschen zur Tat bringt: Keine Werke ohne Glaube. Kein Glaube ohne Werke. Aber das Tun verschlingt nicht das Geheimnis. Dafür steht der Ritus als ein »sympathetischer Zauber auf Zukunft hin«.

In Andersheit zu Friedlanders reflektierendem »Erzählen« trug *Richard Schaeffler*, Ordinarius für Philoso-

phisch-Theologische Grenzfragen am katholischen Fachbereich der Ruhr-Universität Bochum, im reflektierenden Argumentieren seine Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Glaube vor. Den Sinn der christlichen Rede von der »Rechtfertigung allein aus Glauben« versuchte er über Textbeobachtungen an den Leitbegriffen »Glaube« und »Umkehr« zu erschliessen: Jüdische wie christliche Existenz stehen unter der Aufforderung zur *emunah*, zum Feststehen auf dem Boden, der auf Hoffnung hin trägt und der vom Getragenen durch dessen Worte und Taten beständig gemacht werden muss. Die Umkehr, die deshalb immer wieder notwendig ist, weil der tragfähige Boden durch des Menschen Abkehr immer schon verloren ist, ist nach jüdischer wie christlicher Überzeugung nur deshalb möglich, weil Gott den Menschen zur Umkehr fähig macht, ja weil er sich selber dem Menschen zugekehrt hat. Wenn die Christen also in der jüdischen Schule des Glaubens und der Umkehr lernen: können sie es auch in der der »Rechtfertigung«? Paulus verkündet den Glauben an den, der Gottlose gerecht macht (Röm 4, 5), was wie eine provokative Antithese zur biblischen Selbstaussage klingt: »Ich mache den Gottlosen nicht gerecht« (Ex 23, 7). Paulus stand vor dem Dilemma: Wie soll ich glauben, dass ich Boden finde, der auf Hoffnung hin trägt, wenn ich erfahre, dass ich der Ungerechte bin, der Verurteilung verdient, da mir das Gesetz zuruft: »ICH mache den Gottlosen nicht ge-

recht«? Paulus antwortet: Glauben ist nur dadurch möglich, dass eben jenes Gesetz, in dessen Namen Jesus schuldig gesprochen wurde, die Gerechtmachung des Menschen und der Welt dadurch erreichte, dass Jesus sich unter den Fluch des Kreuzesurteils gebeugt hat. Schaeffler war sich darüber klar, dass er mit seiner Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Glaube nicht die Schauseite eines jüdisch-christlichen Konsenses zeigte. So konnte es nicht überraschen, dass etwa Petuchowski zwar die paulinische Sicht, aller Ruhm ist zum Ruhm des gerecht machenden Gottes allein, akzeptierte, dies aber mit dem kritischen Zusatz versah: »Aber zu dieser Erkenntnis brauche ich nicht Paulus.« Schaeffler liess offen, ob es denn wirklich dieselbe Erkenntnis sei.

Die Ordinarien der evangelischen Systematik und der katholischen Dogmatik liessen sich durch die Arnolds-hainer Tagung, die sie als Erstadressaten erreichen wollte, nicht ansprechen und in ein Werkstattgespräch »Aug in Aug« ziehen. Vielleicht lassen sie sich durch die geplante Veröffentlichung der Referate auf einen virtuellen Dialog ein mit den in Arnolds-hain vorgetragenen Thesen und Perspektiven, die mit der Fülle ihrer Zugänge und der Konvergenz wie Divergenz ihrer Positionen die Reform christlicher Theologie nur im Fragment bieten konnten. Aber bereits dies ist eine lohnenswerte Sache. Ist doch das »status theologiae renovabitur« ein Beitrag zum »status mundi renovabitur«.

9 Das Gewissen der verängstigten Welt

Gedenkrede zu Ehren Albert Einsteins in der Sala Regina des Apostolischen Palastes am 10. November 1979, gehalten von Professor Carlos Chagas, Präsident der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften

Mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion entnehmen wir den folgenden Beitrag aus dem »L'Osservatore Romano, Wochenzeitung in deutscher Sprache« (10/13), Vatikanstadt, 28. 3. 1979, S. 12 f.

Heiligkeit!

Gestatten Sie mir, Ihnen im Namen der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften für die Ehre und den Vorzug zu danken, unserer Gedenksitzung zur Feier des 100. Geburtstags von *Albert Einstein* vorzustehen. Ihre Geste wird über die Mauern dieses festlichen Saals hinaus in der internationalen Wissenschaft Beifall finden.

Mit der Teilnahme an unserer Einstein-Gedenkfeier ehren Sie die Wissenschaft selbst. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts hat die Wissenschaft das menschliche Leben verändert sowohl im Bereich der Grundlagenforschung wie im Bereich der technischen Anwendung.

Die Grundlagenforschung wurde in vielen Kreisen nicht selten mit Misstrauen betrachtet und die technische Auswertung nicht immer mit Klugheit und Weisheit vollzogen. Trotzdem enthebt die Unvernunft des Menschen die Wissenschaft und Technik nicht ihrer Funktion als mächtige Schalthebel im Dienst unserer Gesellschaft, vorausgesetzt, dass sie sich von geistigen, moralischen und ethischen Werten bestimmen lassen, dem Menschen bei der Überwindung der Schwierigkeiten zu helfen, die sich dem Fortschritt durch eine Zivilisation entgegenstellen, die materialistisch und opportunistisch ist, weil die Existenz das Sein zerstört und das Haben die Liebe ersetzt. Das Werk Albert Einsteins hat seinen Platz in der reinen Forschung. Es befasst sich mit den Naturgesetzen auf

der Ebene, wo sich die höchste Harmonie der göttlichen Schöpfung bestätigt.

Durch die Bedeutung seiner Arbeiten reiht sich Einstein unter die grössten Geister des universalen Denkens ein. Eine vergleichbare Stellung nimmt unter seinen Vorgängern nur *Galileo Galilei* ein, der mit der Schärfe seines Geistes die Entwicklung der Wissenschaft gezeichnet hat und zum Symbol einer Epoche wurde.

Das Porträt eines Menschen zu skizzieren ist schwer. Man kann dabei nicht vermeiden, über die Schwierigkeiten nachzudenken, die wir alle bei dem Versuch, das Verhalten eines andern zu interpretieren, haben, sogar bei unseren liebsten Gesprächspartnern. Wir zeichnen das Profil einer Person, indem wir von unseren eigenen Empfindungen ausgehen. Das Porträt, das ich hier entwerfe, kann sich dem auch nicht entziehen.

Wenn wir die Daten studieren, die wir von Einstein haben, finden wir neben einem grossen Wissenschaftler einen Menschen, der sich dadurch auszeichnete, dass seine grösste Sorge die Gerechtigkeit war. Wie wir alle sehr kompliziert, hatte er etwas von einem Kaleidoskop an sich! Und trotzdem zeichnete sich niemand so wie er durch eine bleibende Bescheidenheit und eine ständige Treue zu seinen moralischen Grundsätzen aus. Wenn man ihn anklagt, gelegentlich in Widersprüche verfallen zu sein, dann waren sie nur scheinbare und eher die Folge beharrlicher Treue zu seinen Überzeugungen. Jedenfalls strahlte er eine aussergewöhnliche intellektuelle Kraft aus und ein Charisma, das im Alter noch zunahm.