

Inhaltsverzeichnis

Einführung

I. Problemstand und Ziel der Arbeit.....	1
II. Gang der Arbeit	6
III. Zur Methode	10
IV. Vorausgesetzter Erfahrungsbegriff.....	13

ERSTER TEIL

Provocatio - Ruf und Freiheit im Widerstreit

Erstes Kapitel:

<i>Freiheit und Notwendigkeit</i>	<i>17</i>
---	-----------

I. Fascinosum der Freiheit und Notwendigkeit.....	18
1. Vermögen zu Totalität und Definitivität	18
2. Der Mensch vor seinen offenen Möglichkeiten.....	21
3. Der Mensch vor den Determinanten seines Daseins.....	22
4. Notwendigkeit: Aus der Freiheit hervorkommend	24
II. Tremendum der Freiheit und Notwendigkeit	25
1. Von der Notwendigkeit, sich entscheiden zu müssen	25
2. Wer die Wahl hat, hat die Qual: Die Not der Freiheit	26
3. Notwendigkeit: Der Freiheit entgegen kommend	27
III. Die Notwendigkeit unbedingter Freiheit.....	30

Zweites Kapitel:

<i>Berufung wider Freiheit? – die Not der Theologie.....</i>	<i>33</i>
--	-----------

I. Berufung als Bemächtigung und Überfremdung?	33
1. Wider einen extrinsezistischen und heteronomen Berufungsbegriff.....	33
2. Der dreieine Gott und der Mensch: Ein freies Verhältnis.....	37
II. Mehr als Horizont: Der freiende Gott.....	40
1. Handeln Gottes in der Aporie	40
2. Auswege aus der Aporie.....	42
3. Weisen des Wirkens Gottes.....	44
Peculiaris creatio hominis	45

	Creatio continua und concursus divinus	47
	Providentia	48
	Actio symbolica.....	49
	Verbum Dei.....	50
	Inspiratio	52
	4. Gottes Handeln als »Freien«.....	55
III.	Berufung secundum scripturas?.....	56
	1. Modellhafter Anspruch?.....	57
	2. Hermeneutischer Einspruch.....	60
	3. Exegetische Begründung: Altes Testament.....	61
	Berufungen im Schema.....	61
	Sitz im Leben	64
	Schema und persönliche Erfahrung.....	67
	4. Exegetische Begründung: Neues Testament	73
	Stante pede – Berufung bei Markus	73
	Vorbereitet – Berufung bei Lukas	76
	Vermittelt – Berufung bei Johannes	80
	Erschienen – Die Berufung des Paulus.....	82
	Schriftgemäß? – neutestamentliches Fazit	87

Drittes Kapitel:

	<i>Freiheit wider Berufung? – Pathos und Not der Philosophie</i>	92
--	--	----

I.	Berufung – ein vormodernes Thema?.....	92
II.	Die »Philosophie der Lebenskunst« und das Dilemma der Freiheit	95
	1. Das dreifache Dilemma der Freiheit	95
	2. Lebenskünstlerische Auswege.....	97
III.	Das Dilemma anspruchs-loser Freiheit	102
	1. Notwendiger Verzicht auf Identität?.....	103
	2. Das Schöne als Leitstern?.....	107
	3. Erfüllte Freiheit durch Selbstgestaltung?	110
	4. Fazit: Monologische Freiheit als einzige Möglichkeit?	112
IV.	Berufung als anspruchsvolle Freiheit	115
	1. Gott als ansprechende Freiheit.....	115
	2. Berufung als anspruchsvolle Wirklichkeit	118
	3. Mehr als notwendiger Anspruch.....	120

Erste Zwischenreflexion:

	<i>Von der provocatio zur evocatio</i>	124
--	--	-----

ZWEITER TEIL

Evocatio - Ruf und Freiheit in wechselseitiger Förderung

Erstes Kapitel:

Die Bahnung des Rufes im Spannungsfeld von Freiheit

und Notwendigkeit 127

- I. Die Fundstellen einer Berufung 128
 1. Die Verbergung des Rufes in allen Dingen 128
 2. Die Fundstellen eines Rufes als Situation 131
- II. Die Entbergung des Rufes als Freiheitsprozess 134
 1. Weckruf der Freiheit 135
 2. Freiheit als Unterscheidung 138
 3. Angeblickte und vor-gesehene Freiheit 139
 4. Angerufene Freiheit 143
 5. Kirchlicher Widerhall 148
 6. Gerichtete Freiheit 150
 7. Freiheit zum »magis« 154
 8. Freigabe ins Wagnis 157
- III. Freie Bahnung der Notwendigkeit 159
 1. Bahnung der Notwendigkeit 159
 2. Freie Bahn geben – aus Liebe 165
- IV. Rückblick auf die Bahnung des Rufes 169
 1. Wahrung der menschlichen Freiheit 169
 2. Bewahrheitung Gottes als berufendes Freiheitssubjekt 171

Zweites Kapitel:

Die Hebung des Rufes durch Vorbilder 175

- I. Vorbilder als situatives Vorfeld der Freiheit 176
- II. Nachahmung und Freigabe ins Eigene 178
 1. Freiheit wider Nachahmung 178
 2. Freiheit durch Nachahmung 180
 3. Freiheit durch Aufhebung der Nachahmung 185
- III. Nachfolge Christi als freie Transposition 189
 1. Möglichkeit und Notwendigkeit der Nachahmung Christi 189
 2. Notwendige Aufhebung der Nachahmung in Nachfolge ... 193
 3. Aufhebung als Zumutung freier Transposition 195
- IV. Nachfolge als Selbstverwirklichung und Selbstverleugnung ... 198

<i>Drittes Kapitel:</i>	
<i>Die Freilegung des Rufes im Gebet</i>	202
I. Invocatio – Not-wende der Freiheit	203
1. Anrufung – Ausgang aus der Unmündigkeit	203
2. Lob – zweckfreie Gutheißung	206
3. Bitte und Klage – Wendung von Freiheit an Freiheit	207
II. Commemoratio – Ergebung von Freiheit und Notwendigkeit	210
1. Schweigen – Ergebung ins Gehorchen	211
2. Erzählen – Ergebung von Konsequenz	213
3. Empfangen?! – Ergebung als gott-menschliches Zusammenspiel	216
4. Danken – Ergebung freier Erkenntlichkeit	220
III. Meditatio – Widerstand als Weg zur Freiheit	221
 <i>Zweite Zwischenreflexion</i>	
<i>Von der evocatio zur advocatio</i>	224

DRITTER TEIL

Advocatio - Berufene Freiheit in ihrem Fürsein

<i>Erstes Kapitel:</i>	
<i>Stellvertretung als notwendiges Entstehen für die Freiheit des Anderen</i>	228
I. Der Stellvertreter als befreiter Befreier	229
1. Zur Stellvertretung gedrängt	229
2. Zur Stellvertretung befreit	231
II. Die Notwendigkeit der Stellvertretung	234
1. Des Menschen Verlorenheit	234
2. Des Menschen Exzentrizität	236
III. Gestalten befreiender Stellvertretung	237
1. Anerkennung	237
2. Repräsentation	240
3. Vikariat und Interzession	243
4. Exkurs: Reflexion und Lehre	246
IV. Kirche als Vor-Gabe und Geflecht befreiender Stellvertretung	247
1. Vor-Gabe befreiender Stellvertretung	248
2. Geflecht befreiender Stellvertretung	250

<i>Zweites Kapitel:</i>	
<i>Zeugnis als Vergegenwärtigung freier Ansprüche.....</i>	<i>252</i>

I.	Zeugnis aus freier Notwendigkeit.....	253
II.	Dynamik und Inhalt des Zeugnisses als Ereignis	255
	1. Freier Selbstvollzug des Zeugen.....	255
	2. Berufung auf den freier Anspruch	256
III.	Gestalt des Zeugnisses als Vor-Gabe.....	259
	1. Bittender Appell an die Freiheit.....	260
	2. Selbsteinsatz und Zurücknahme	262
	3. Durchsichtigkeit auf den Grund.....	264
	4. Biographisch gegenzeichnen	266
IV.	Empfang des Zeugnisses	269
	1. Empfangen als Entsprechungserfahrung?	269
	2. Empfangen als Paradoxie-Erfahrung	272

<i>Drittes Kapitel:</i>	
<i>Evangelische Räte als Gestalt berufener Freiheit.....</i>	<i>275</i>

I.	Gestalt empfangender Freiheit – Räte als Doxologik.....	277
	1. Gehorsam – empfänglich im Verfügen	281
	2. Armut – empfänglich im Haben	283
	3. Keuschheit – empfänglich im Binden.....	285
II.	Gestalt verfügbarer Freiheit – Räte als Prologik	287
	1. Gehorsam – ein- und verfügbare Mächtigkeit	287
	2. Armut – verfügbare Habe.....	290
	3. Keuschheit – verfügbar für Bindung.....	292
III.	Räte als christliche Lebenskunst?.....	294

Ausklang: Romano Guardini - Berufung in exemplarischer Anschauung und Reflexion

I.	Evocatio.....	298
II.	Advocatio	302
	1. Priester – Zeuge und Repräsentant	303
	2. Lehrer – denkerische Stellvertretung	304
	3. Erzieher – Stellvertreter der Zukunft	306
III.	Reflektierte vocatio.....	307

<i>Literaturverzeichnis</i>	<i>311</i>
-----------------------------------	------------

Einführung

I. Problemstand und Ziel der Arbeit

Während Schrift, Tradition und Lehramt unbefangen mit dem Thema Berufung umgehen, trifft man – von wenigen Ausnahmen abgesehen¹ – in der systematischen Literatur auf ein beharrliches Schweigen. Kaum ein theologisches Wörterbuch oder dogmatisches Handbuch nimmt sich des Stichwortes an, das doch als ein »Hauptthema des christlichen Lebens«² gelten kann. Das Terrain wird weitgehend den praktischen Disziplinen überlassen.³ Berufung ist ein in der Dogmatik und Fundamentalthologie merkwürdig gemiedenes Thema. Auch ein römisches Dokument bemerkt: »Es mangelt an einem systematischen Studium.«⁴ Dieses Schweigen überrascht insofern, als dass mit Wort und Sache der Berufung solche Fragen berührt werden, die nach einer systematischen Fundierung geradezu verlangen. Man denke etwa an das Zueinander von Gott und Mensch und die Frage des Wirkens Gottes und seiner Vorsehung im Bezug zur Freiheit des Menschen. Gerade hier scheint die gegenwärtige Krise der geistlichen Berufungen zu wurzeln: »in der Krisis des Verständnisses *geistlicher Berufung* als solcher, die eine besondere Form des Gottesverhältnisses unterstellt, welche in ihrer positiv behaupteten Besonderheit unter heutigen Bedingungen subjektiv und intersubjektiv zweifelhaft geworden ist.«⁵ Freilich bündeln und verdichten sich damit im Berufungsbegriff gerade jene Themen, die in der Geschichte der Neuzeit, vor allem von ihrem Freiheitsimpetus her, erhebliche Bedenken hervorgerufen haben und die nach wie vor theologisch alles andere als unumstritten sind. Es steht zu vermuten, dass

¹ Ausnahmen sind: Von Balthasar, *Christlicher Stand und die beiden vornehmlich seiner Berufungstheologie gewidmeten Studien* von Heße, *Berufung aus Liebe zur Liebe*, sowie Martinelli, *Vocazione e stati di vita del cristiano*; auch die Anzahl der Aufsätze ist äußerst beschränkt (etwa: Scheuer, *Der Mensch ist Ruf Gottes*).

² Bellet, *Vocation et liberté*, S. 229. So taucht das Stichwort Berufung weder in SM noch im NHTG auf; es zählt nicht unter »99 Grundbegriffe der Dogmatik« (Pemsel-Maier); selbst im Register der 30-bändigen Enzyklopädie CGG sucht man »Berufung« vergeblich. Das gleiche gilt für das Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen.

³ Einige Beispiele seien jeweils genannt: a) Moraltheologie: Demmer, *Die Lebensentscheidung*, b) Psychologie: Rulla, *Anthropology of the Christian vocation*, und Bellet, *Vocation et liberté*, c) Pastoraltheologie: Swiatek, *Werden wozu du berufen bist*; Feeser-Lichterfeld, *Berufung*, d) Spiritualität: Alphonso, *Die persönliche Berufung*; Baich/Körner, *Was vom Himmel kommt, will aus der Erde wachsen*; aus dem Bereich Spiritualitätsgeschichte: Witwer, *Die Gnade der Berufung* (über Hieronymus Nadal). Gewiss werden in diesen Werken – unterschiedlich ausgeprägt – immer auch systematische Fragen mitberührt.

⁴ Päpstliches Werk für geistliche Berufe, *Entwicklung der Pastoral der Berufe in den Einzelkirchen*, S. 26.

⁵ Hermes, *Der lautlose Ruf*, S. 65.

Berufung deshalb sozusagen als »vermintes Gelände« erscheint, das man als Systematiker geflissentlich umgeht.

Eine Reserve gegenüber dem Thema der Berufung zeigt sich unübersehbar auch im Daseinsgefühl der Menschen – zumindest der westlichen Hemisphäre.⁶ Für die Postmoderne »klingt das Angebot, 'den Mönch in sich zu entdecken', nicht überzeugend«⁷. Darf man mit gewissem Recht davon ausgehen, dass dieses Daseinsgefühl in der vermittelnden Denkarbeit der Philosophie begegnet, legt sich der Blick auf die derzeit wohl zu den populärsten Richtungen der zeitgenössischen Philosophie⁸ zählende »Philosophie der Lebenskunst« nahe.

Die Renaissance der Lebenskunst-Philosophie ist noch eher neueren Datums. Während man schon länger eine Fülle von populären, meist psychologisch bzw. psychoanalytisch angehauchten Publikationen im Sinne einer Ratgeberliteratur findet, waren akademische Werke lange Zeit rar. Im deutschen Sprachraum (und durch Übersetzungen mittlerweile weit darüber hinaus) hat sich seit der zweiten Hälfte der 90er Jahre vor allem der in Berlin lebende und in Erfurt und Tiflis lehrende Philosoph Wilhelm Schmid darum bemüht, Philosophie und Lebenskunst wieder neu aufeinander zu beziehen und eine Philosophie der Lebenskunst neu zu begründen.⁹ Schmid definiert sein Anliegen folgendermaßen: »Philosophie der Lebenskunst meint das Innehalten und Nachdenken über die Grundlagen und möglichen Formen eines bewusst geführten Lebens.«¹⁰ Sie will ausdrücklich das Erbe der Aufklärung weiterführen und baut auf dem Anliegen Kants auf. Sein Postulat des Selbstdenkens sei von jeher »mit der Notwendigkeit zu verknüpfen, sich um sich selbst zu 'bemühen' und sich selbst führen zu lernen«¹¹ und die Sorge um sich nicht Anderen zu überlassen. Grundlegend dafür sieht sie es an, dem Leben ein Ziel zu geben. Wie überhaupt will sie auch hier nicht normativ festlegen, sondern optativ offen halten.¹² Dementsprechend formuliert sie als Ziel das Schöne zu verwirklichen, und zwar im Sinne des individuell Bejahenswerten. Der »existentielle Imperativ« lautet: Gestalte dein Leben so, dass es schön und bejahenswert ist. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht bei dieser Ästhetik der Existenz deshalb der Akt der Wahl. »Um die Wahl herum gravitiert das bewusste Leben.«¹³ Die Philosophie der Lebenskunst will Möglichkeiten eröffnen und ausbreiten, die dem Einzelnen eine freie und überlegte Wahl erlauben. Ihr historischer Kairos ist begründet in dem unter den Bedingungen der Postmoderne (etwa mit ihrem neuen Niveau an Komplexität) eingetretenen Dilemma der Freiheit. Die Moderne habe es vernachlässigt, dem zur Freiheit erwachten

⁶ Der Rückgang von Ordens- und Priesterberufungen ist dafür unleugbarer Indikator.

⁷ Sloterdijk, *Weltfremdheit*, S. 113.

⁸ Die entsprechenden Werke erreichen mitunter hohe Auflagenzahlen und scheinen daher dem Daseinsgefühl vieler Menschen zu entsprechen.

⁹ Vgl. Schmid, *Die Wiederentdeckung der Lebenskunst*, S. 13.

¹⁰ Ebd., S. 14.

¹¹ Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 14. Vgl. auch S. 376. Zu den Einflüssen anderer Philosophen auf die Philosophie der Lebenskunst siehe *Erster Teil/ Drittes Kapitel/ I*.

¹² Vgl. Schmid, *Die Wiederentdeckung der Lebenskunst*, S. 23 und S. 14. Ebd. auch der folgende Gedanke.

¹³ Ebd., S. 18. Vgl. auch: ders., *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 384.

Subjekt Formen der Freiheit zur Verfügung zu stellen, die ihren Vollzug ermöglichen. Das Subjekt sei deshalb überfordert, das eigene Leben zu führen und Entscheidungen zu treffen.¹⁴

An sich ließe die Philosophie der Lebenskunst wenigstens eine Anschlussfähigkeit für den Gedanken einer persönlichen Bestimmung des Menschen vermuten. Angesichts ihrer Problemanalyse, der Not der Freiheit, und ihrer Ausschau nach quasi-transzendentalen Momenten, die den Freiheitsvollzug ermöglichen, könnte sie eine innere Verwiesenheit auf etwas anerkennen, das sie selbst nicht bereitstellen kann, also etwa auf eine von Gott dem Menschen zugeordnete Orientierung der Freiheit. Tatsächlich aber werden all jene Bedingungen und Elemente ausgeschlossen, die für einen Ruf konstitutiv wären. Eine die Biographie bestimmende Grundorientierung scheint unzumutbar und anachronistisch.

Sowohl theologisch-systematisch als auch vom postmodernen Daseinsgefühl her ist Berufung anscheinend zur Last geworden, zu einem Thema, das Unbehagen hervorruft.¹⁵ Die Überzeugung von einem von Gott her kommenden konkreten Imperativ für die eigene Existenz wirkt »wie eine überanstrengte Botschaft aus lange vergangener Zeit«¹⁶.

Deshalb sieht die Studie eine Zeit der Reflexion heraufziehen und versucht, einen Beitrag zur systematischen Rehabilitation des Themas zu leisten. Dabei möchte sie sich zugleich an den Verstehenshorizonten der Gegenwart bewähren. Sie zielt auch darauf ab, denkerisch das Daseinsgefühl der Postmoderne neu zu provozieren, indem der Berufungsgedanke für deren Freiheitsdilemma aufgeschlossen wird, und zwar ohne hinter die Errungenschaften neuzeitlicher Freiheitsgeschichte zurückzufallen.

Diese systematische Rehabilitation geht davon aus, dass es bisher nicht ausreichend gelungen ist, das Thema der Freiheit in die Theologie (und Praxis) der Berufung einzubringen bzw. Berufung auf Freiheit hin zu entschlüsseln.¹⁷ Manche »Theorien zur Verpflichtung, seiner Berufung zu folgen, könnten nicht ohne Affinität zu diskutablen Konzepten von Vorsehung, Vorherbestimmung und Freiheit sein.«¹⁸ Darin liegt ein Hauptgrund sowohl der theologischen als auch der philosophischen Reserve gegenüber Berufung. Sie weckt Heteronomieverdacht.¹⁹ Im

¹⁴ Vgl. Schmid, Philosophie der Lebenskunst, etwa S. 89. Im Vorwort spricht er von einem Orientierungsverlust (ebd., S. 9).

¹⁵ Scheuer macht eine Unbeholfenheit und Distanz in der Rede von Berufung aus (Der Mensch ist Gottes Ruf, S. 60).

¹⁶ So Metz/Peters, Gottespassion, S. 7, über die Ordensexistenz.

¹⁷ Ähnlich Schallück, »Alles ist möglich, nichts ist gewiss«, S. 396.

¹⁸ Sauvage, Art. Vocation – Réflexions, Sp. 1125.

¹⁹ Das Problem spricht schon Kant bei seiner Reflexion über das Geheimnis der Berufung (als Bürger zu einem ethischen Staate) an: Wir können »nach dem Prinzip der Kausalität, einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen ..., als denjenigen, welchen die

Wort »Berufung« scheint die Vorstellung fortzuleben, Gott greife in die Freiheit des Subjektes so ein, dass gleichsam ein geistiger Fremdkörper in den Menschen gelangt und diesem nur mehr ergebene Hinnahme bleibt.²⁰

Zwei Beispiele mögen die Schwierigkeit belegen. Charles A. Bernard stellt sich in seinem 1968 erschienenen Artikel »L'idée de vocation« dem Problem, dass theologisch alles andere als geklärt sei, wozu Gott ruft und wie man sich einen Ruf Gottes in der Gegenwart vorzustellen habe (S. 479). Als besonders klärungsbedürftig benennt er die Zuordnung von Natur und Übernatur (S. 480). In seinem Lösungsversuch will Bernard einerseits die Berufung in der Natur des Menschen verorten (vgl. etwas S. 500, 505 und 507), um so ein gnadentheologisches »Stockwerkdennen« zu vermeiden. Er betont daher immer wieder das Prinzip der integralen Selbstentfaltung: Es gilt, den eigenen Neigungen, Sehnsüchten und Eignungen zu folgen. Stellenweise gewinnt man gar den Eindruck, dass Berufung sich kaum von üblichen Berufsfindungen in der Gesellschaft abhebt (S. 500 und 507). Andererseits erlaubt ihm die Sorge um die Freiheit Gottes als des berufenden Subjektes nicht, dies konsequent durchzuführen. Berufung mit der Immanenz der menschlichen Natur zu vermitteln scheint der Freiheit Gottes Grenzen zu setzen, so dass immer wieder das Ungenügen der Natur betont wird (S. 503f. und 509). Um der Freiheit Gottes willen besteht Bernard darauf, dass Berufung einen unbezweifelbar (!) von außen kommenden Aspekt besitze und ein von außen kommender Eingriff sei (S. 499). Der Ruf von Gott her schafft ein »neues übernatürliches Sein« (S. 501), das sich in neuen Motivationen äußert. Dem entspricht, dass die Beziehung der natürlichen Gaben einer Person zu ihrem Ruf als ein Verhältnis zweier Willen (!) aufzufassen ist (S. 504).

Dass der skizzierte Problemstand nicht der Vergangenheit angehört, zeigt der über 25 Jahre später, nämlich 1994, erschienene Artikel »Vocation – Réflexions« im »Dictionnaire de spiritualité«, der erklärtermaßen auch systematisches Interesse hegt. Zunächst wird hellseherisch erkannt, dass beim Berufungsbegriff Entscheidendes davon abhängt, welches Gottes- und Menschenbild jeweils vorausgesetzt und wie das Zueinander beider konzipiert wird (Sp. 1125). In der dann vom Autor Michel Sauvage selbst vorgeschlagenen Lösung kommt es aber zu ähnlichen Aporien wie bei Bernard. Einerseits wird grundlegend festgehalten, dass Gottes berufende Intervention »sich immer durch menschliche Vermittlungen realisiert« (Sp. 1131). Deshalb wird auch hier die Bedeutung der »Sehnsüchte, Neigungen, Vorlieben, des inneren Anspruchs, der objektiven Eignungen« (Sp. 1093) sowie jene menschlicher Vor-

hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde« (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft A 204, S. 810). Die Grundlegung der Berufung in einem göttlichen Schöpfungsakt lässt sich für Kant nicht mit Freiheit vereinbaren. Deshalb formt er den Berufungsbegriff entsprechend den Kriterien der praktischen Vernunft hin auf die Autonomie des Subjektes um. Berufung trifft auf ein schon existierend freies Wesen als Voraussetzung und geschieht durch »nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nötigung« (ebd.), also Gesetze, die der freien Vernunft als geboten einleuchten.

²⁰ In einem auf eine Predigt zurückgehenden Beitrag in der OK 4/1999 ist etwa zu lesen: »Oft überkommt der Ruf Gottes den Menschen mit solcher Wucht, dass der Mensch zerbrechen müsste, würde er sich dem Ruf nicht beugen« (S. 407).

bilder reflektiert (Sp. 1132). Andererseits spricht man aber ohne erkennbares theologisch-phänomenologisches Problembewusstsein immer wieder von einem in die Geschichte eingreifenden Gott, »der sich an Personen wendet, sie berührt, sie anspricht, sie einlädt und ihnen begegnet« (Sp. 1125). Dabei wird vorausgesetzt, dass der Adressat klar den »göttlichen Status« des Wortes (Sp. 1126) erkenne und Gott bei aller Innerlichkeit als »unterschiedenes Wesen« bewusst in sich wahrnehme (Sp. 1123). Genauso selbstverständlich findet der Dialogbegriff Verwendung (Sp. 1126). Offensichtlich geht man damit doch über den Grundsatz der menschlichen Vermittlung von Berufung hinaus – ansonsten wäre eine klare Identifikation bzw. Abgrenzung einer (inneren) Bewegung oder Stimme als von Gott herkömmtig ja kaum zu denken. Dies bestätigt sich beim Blick auf die unterschiedlichen Modalitäten von Berufung. Eine von ihnen besteht darin, dass der Ruf empfangen wird »wie mit einem Schlag, sogar auf rohe Weise, anscheinend ohne vorbereitet gewesen zu sein« (Sp. 1124).

Aus unterschiedlichen Gründen verleitet das Denken einer von Gott her kommenden Berufung zu extrinsezistischen bzw. mystizistischen Mustern.²¹ Bei aller gegenteiligen Absicht läuft dies darauf hinaus, Abstriche an der Freiheit des Subjektes zu machen, und zwar sowohl durch eine Beschneidung der Selbstverfügung als auch im Sinne einer Überfremdung. Gottes Ruf und der Mensch in seiner Freiheit werden als konkurrierend aufgefasst. Diesen Extrinsezismus und diese Dualität von Ruf und konkreter menschlicher Realität versucht die Arbeit konsequent zu überwinden.²² Um der Relevanz des Berufungsgedankens willen weiß sie sich der Freiheit als dem philosophischen Prinzip der theologischen Hermeneutik verpflichtet²³, will also Berufung vermitteln mit einem dem neuzeitlichen Reflexionsniveau entsprechenden Bewusstsein der Freiheit.²⁴ Auch wenn – wie Rahner zurecht bemerkt – diese

²¹ Häufig kommt hier – wie zu zeigen sein wird – eine unangemessene oder fehlende Hermeneutik der biblischen Berufungsberichte zur Auswirkung.

²² In diesem Anliegen weiß sie sich der Studie von Martinelli verbunden (*Vocazione e stati di vita del cristiano*, S. 37 und S. 75).

²³ Vgl. dazu Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft*, S. 15ff.

²⁴ Die Dissertation ist nicht der erste Versuch in diese Richtung. Ein gewisser Weg ist bereits gebahnt. Bellet hat in seiner 1963 erschienenen Schrift »*Vocation et liberté*« ebenfalls versucht, den Freiheitsgedanken im Berufungsgeschehen zur Geltung zu bringen, allerdings aus psychologisch-spiritueller Sicht und nicht wie bei uns aus theologisch-systematischer Perspektive. Es geht um eine psychologisch und geistlich gesunde Entwicklung der Berufung. Diese wird gegliedert in vier Phasen beschrieben. Ein Hauptakzent liegt auf der Notwendigkeit der Krise zur Klärung der Berufung – und der Aktivität menschlicher Freiheit in ihr. Dabei fragt Bellet aber fast ausnahmslos aus der Perspektive des Subjektes; »on ne trouvera pas beaucoup des pages sur l'aspect divin de la vocation« (S. 13). Nur in Ansätzen wagt sich Bellet an den »point le plus délicat« heran, nämlich inwieweit sich im skizzierten Entwicklungsprozess wirklich ein Ruf Gottes im eigentlichen Sinn zeige (S. 175ff.). Dieser Aspekt bildet aber eine zentrale Fragestellung dieser Arbeit. Martinelli setzt in seiner Studie »*Vocazione e stati di vita del cristiano*« ebenfalls bei der Freiheitserfahrung des Menschen an und erschließt von dort her (als einer Berufsstruktur im Menschen; S. 75) einen Zugang zum Geheimnis der Berufung. Auch er will extrinsezistische Vorstellungen aus dem Weg räumen. Allerdings ist der Weg deutlich anders als der von uns beschrittene. Martinelli arbeitet heraus, dass die Erfahrung der begrenzten Freiheit im Menschen eine dramatische Frage- und Suchhaltung in Bewegung setzt. Der Mensch entbirgt sich als Rätsel (S.

Freiheit häufig von den »entlaufenen Söhnen« des Christentums zur Geltung gebracht und so den Christen gleichsam von außen neu gelehrt werden musste, stellt sie doch keine dem Christentum aufgenötigte Größe dar. Ursprünglich ist sie als eine zutiefst »christliche Leidenschaft«²⁵ anzusehen. Der zweifellos zur Berufung gehörige Pol der Notwendigkeit (des Gebotes) muss in Spannung gehalten werden zur ungeschmälerten (!) Freiheit des Subjektes.²⁶ Anders würde man weder Gott als dem berufenden Subjekt noch dem menschlichen Empfänger gerecht. Aus diesem Grund kann – so unsere These – Berufung nur verstanden werden im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit. Allerdings nimmt sich die Arbeit zugleich eines vereinseitigten Freiheitsbegriffs an, und zwar dort, wo die neuzeitliche Freiheitsgeschichte als anthropologisches Modell ein monologisches, rein sich selbst setzendes Subjekt behauptet und zugrunde legt.²⁷ Es geht dabei um eine Kritik zugunsten, nicht zulasten der Freiheit. Aus phänomenologischen wie theologischen Gründen wird das monologische Verständnis hin auf einen für die Freiheit konstitutiven Anspruch geweitet. So wird im Rahmen der Freiheitsanalyse das Relationale als das Konstituierende begreifbar.²⁸

II. Gang der Arbeit

In drei Teilen versucht die Arbeit, den beschriebenen Problemstand aufzuarbeiten und sich dem Ziel einer Rehabilitation des Berufungsgedankens zu nähern.

98), das nach Klärung verlangt. So ist das konkrete Leben eine Provokation (S. 87), der Ruf, über sich hinaus zu gehen und nach einer unbegrenzten Freiheit Ausschau zu halten, welche die begrenzte Freiheit ermöglicht. Diese Suche findet im Christusereignis ihre Antwort (S. 77), insofern Christus seine Freiheit vollkommen als Sohn vom Vater her lebt. »La storia di Gesù offre così ad ogni altra libertà umana iscritta nel tempo ... la condizione del suo adempimento« (S. 157). Vor diesem Hintergrund bildet die Sohnschaft des Menschen im Sohn Christus den eigentlichen Inhalt jeder Berufung (S. 167ff.; S. 197). Für diese Sohnschaft ist jeder Mensch (vorher)bestimmt. Damit ergibt sich eine merkliche Unterscheidung von der Konzeption dieser Arbeit. Martinelli vermittelt die Freiheitserfahrung mit dem Bestimmtheit des Menschen für Christus, also seiner allgemeinen Berufung. Wir versuchen dagegen, ein konkret von Gott her Gesolltes (einen Individualwillen) mit der Freiheit des Menschen zu vermitteln. Auch aufgrund dieser anderen Intention ist das konkrete Leben für uns nicht nur Ruf, über sich hinaus zu fragen, sondern auch selbst »locus vocationis«, also jener Ort, an dem auf differenzierte Weise der je eigene Ruf des Menschen verborgen liegt.

²⁵ Rahner, Ursprünge der Freiheit, S. 66.

²⁶ So betont auch PDV sehr deutlich, man dürfe neben der freien Initiative des rufenden Gottes »auch nicht die äußerste Ernsthaftigkeit herunterspielen, mit welcher der Mensch in seiner Freiheit herausgefordert wird« (Nr. 36, S. 66).

²⁷ Pröpfer weist zurecht darauf hin, dass damit nicht die gesamte Denkgeschichte der Neuzeit getroffen ist, und sich neben der übersteigerten, monologisch begriffenen Freiheit auch gegenläufige Einsichten finden lassen (vgl. Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, S. 181).

²⁸ Vgl. Pröpfer, Evangelium und freie Vernunft, S. 124.

Der *erste Teil (provocatio)* geht von der diagnostizierten Nichtselbstverständlichkeit des Berufungsgedankens aus und dient dazu, das für Berufung weitgehend verschlossene theologisch-systematische und philosophisch-zeitgenössische Denken neu zu provozieren. Es wird sozusagen festgetretener Boden aufgepflügt. Ohne direkt auf den Berufungsgedanken abzuheben, setzt das erste Kapitel zunächst induktiv bei dem an, was für neuzeitliches Selbstverständnis tragend ist: bei menschlicher Freiheit. Geht man der Bedingtheit der Freiheit in ihrer Erfahrungsbreite zwischen *fascinosum* und *tremendum* nach, stößt man – notwendigerweise – auf den Gedanken der Notwendigkeit, weil Freiheit nur so als verantwortete Konsequenz ermöglicht wird.²⁹ Schon vor jeder expliziten Einführung des Berufungsgedankens wird also sichtbar, dass Freiheit um ihrer selbst willen der Ausrichtung am Pol der Notwendigkeit bedarf. Umgekehrt hebt sich Notwendigkeit nur dadurch von Nötigung ab, dass sie mit Freiheit verspannt ist. Zugleich legt diese Analyse des Spannungsverhältnisses offen, wie menschliche Freiheit notwendig auf eine unbedingte Freiheit bezogen ist. Vor diesem Hintergrund lotet das zweite Kapitel die Not der Theologie mit dem Berufungsbegriff aus. Sowohl von der Thematik des Handelns Gottes als auch von den biblischen Berufungsberichten her scheint es schwierig, Berufung mit menschlicher Freiheit im Vollsinn zu vereinbaren. Hinter diesen mit dem Ruf offenbar verbundenen Widerruf der Freiheit setzt das Kapitel ein Fragezeichen. Es konzipiert zunächst das Zueinander von Gott und Mensch so, dass es dem trinitarischen Gottesbild³⁰ gerecht wird, d.h. als ein Verhältnis zweier Freiheiten. Dementsprechend erschließt es die unterschiedlichen Dimensionen des Handelns Gottes und schafft damit die Voraussetzungen, angesichts der Freiheit Gott als berufendes Subjekt im ernstzunehmenden Sinn denken zu können. Schließlich widmet es sich ausführlich der heiklen Frage einer angemessenen Hermeneutik der biblischen Berufungsgeschichten. Das dritte Kapitel sichtet, repräsentiert durch die Philosophie der Lebenskunst, das Selbstverständnis und Daseinsgefühl des zeitgenössischen Menschen, der zwar deutlich das Dilemma der Freiheit wahrnimmt, das die Moderne hinterlassen hat, aber doch aus dem Pathos der gleichen Freiheit heraus dieselbe nur »wider Ruf« vollziehen kann:

²⁹ Als Hauptautoren beziehen wir uns hier auf Krings, Welte, Rahner, Pröpfer, Bieri sowie – im Hinblick auf den Begriff des Spannungsverhältnisses – die Gegensatz-Schrift von Guardini.

³⁰ Die Arbeit setzt hier eine trinitarisch-relationale Ontologie voraus, wie sie Hemmerle in Grundzügen entworfen hat. Statt des griechischen Seinsverständnisses, für das das Letzte die Substanz und die Selbständigkeit sind und das sich an den Naturdingen orientiert, orientiert sich eine trinitarische Ontologie an den personalen Vollzügen der Sprache und der Liebe und begreift das Sein als Vollzug von Relation, als »Sich-Geben« (ders., Thesen, S. 54) oder differenzierter als Sich-Zeigen, Sich-Geben und Sich-Sagen (so die Neuformulierung der Transzendentalien bei von Balthasar, Epilog, S. 45-66).

gegen jedwede Bestimmung. Unter Einbeziehung der Klärungen des zweiten Kapitels wird versucht, das in einer monologischen, anspruchswissenlosen Freiheit befangene Denken der Lebenskunst zu öffnen auf die für den Freiheitsvollzug (mehr als) notwendige Perspektive des Anspruchs. Ein Anspruch von Gott her wäre zumindest denkbar als »alternative« Not-Wende des Freiheitsdilemmas, ohne dass diese Wende mit einer Einbuße an Freiheit bezahlt werden müsste.

Gegenüber dem ersten Teil sind der zweite und der dritte als Einlösung und Durchführung zu lesen. Der *zweite Teil (evocatio)* beschreibt in drei Kapiteln den Lichtungsprozess der persönlichen Berufung, und zwar als einen durch Freiheit hervorgerufenen Prozess, der zugleich neue Freiheit hervorruft. Im Zentrum steht das erste Kapitel, das ausgehend von den möglichen Fundstellen einer Berufung phänomenologisch nachzeichnet, wie sich im Engagement der Freiheit jene Notwendigkeit bahnt, die doch dieselbe Freiheit immer schon anzog und orientierte. Dabei soll eingelöst werden, dass sich eine konkrete Bestimmung denken lässt, die den Menschen weder seiner selbst entfremdet noch seine Freiheit als Selbstverfügung missachtet. Gleichzeitig werden Entsprechungen von Erscheinung der Berufung und Theologie des Handelns Gottes aufgezeigt; sie lassen es denkmöglich werden, dass Gott wirklich die »Rolle« eines berufenden Subjektes im ernstzunehmenden Sinn »spielen« kann und nicht auf einen (apersonalen) Horizont freiheitlicher Selbstverfügung reduziert werden muss. In all dem kristallisiert sich heraus, dass Berufung als eine komplexe Wirklichkeit erscheint, die sich in verschiedene Momente hineindifferenziert und sich nur einer unterscheidend-deutenden Zusammenschau zu erkennen gibt. Um den Gang des ersten Kapitels nicht zu sehr zu befrachten, und weil die Themen eine entsprechende Würdigung verdienen, ist der Bedeutung von Vorbildern und *des* Vorbildes Christus (darin den Themen Nachahmung und Nachfolge) sowie dem Gebet jeweils ein eigenes Kapitel gewidmet. Im zweiten Kapitel scheint auf, dass es zur Herausbildung der Berufung der Anschauung der einmaligen Freiheit Christi sowie anderer Freiheit bedarf, die den Anspruch der Nachfolge schon ins Eigene übersetzt hat. Nachahmung, genauso aber ihre Aufhebung (im zweifachen Sinn), erweist sich für die Lichtung einer Berufung als unverzichtbar. Das dritte Kapitel erschließt das Gebet als den privilegierten Raum der Freilegung des Rufes. In den verschiedenen Gestalten des Betens ergibt sich für den Beter sowohl eine neue Freiheit gegenüber und zu sich selbst als auch die Einsicht in die je eigene Notwendigkeit. Beide Kapitel ergänzen also das erste Kapitel und machen weitere Vollzüge des komplexen Prozesses einer Berufung sichtbar. Sowohl bei Nachahmung und Nachfolge als auch beim Gebet ist zu zeigen, dass es sich nicht zwangsläufig um »Einbrüche« von Heteronomie

handelt, sondern beide als Freiheitsvollzüge denkbar sind, durch welche die innere Logik einer Existenz Gestalt gewinnen kann.

Der *dritte Teil* verfolgt schließlich die Ziel-Komponente allen Gerufen-seins: Wozu ist der Mensch gerufen und frei (*advocatio*)? Zu was ist seine Freiheit in Anspruch genommen? So gewiss Berufung eine Gabe an den Berufenen selbst darstellt, geht sie dennoch nicht darin auf. Man ist mit seinem persönlichen Ruf gleichursprünglich über sich hinaus gerufen ins Dasein für Andere. Das »Für« bildet das »eigentliche Grundgesetz der christlichen Existenz«³¹. Das gilt durchaus im Sinne einer Notwendigkeit und (inneren) Verpflichtung, aber wiederum so, dass dies mit Freiheit vereinbar ist, also nicht zur Selbstaufgabe und Entpersönlichung führt. In drei Kapiteln wird dieses Fürsein als Ausübung gefundener Berufung entfaltet. Mit den Themen Stellvertretung, Zeugnis und evangelische Räte werden jene Grundkonstanten beleuchtet, die zwar in jedem persönlichen Ruf unterschiedlich ausgeprägt sind, aber doch nirgends fehlen können. Das erste Kapitel fragt angesichts der Bedürftigkeit anderer, verlorener Freiheit nach den Gestalten, in denen der Berufene in die befreiende Stellvertretung Jesu Christi hineingenommen wird. Außerdem wirft es ein Licht auf die Voraussetzungen, die solche Stellvertretung ermöglichen. In enger Verbindung damit sichtet das zweite Kapitel das Zeugnis als Vergegenwärtigung jener Anspruchserfahrung, die für den Berufenen zum Grund seiner Freiheit geworden ist. Eine dem Inhalt entsprechende Gestalt vorausgesetzt kann das Zeugnis bei der Freiheit des Adressaten das Empfangen ermöglichen. Mit dem dritten Kapitel über die evangelischen Räte wird der Stellvertretung und dem Zeugnis konkretisierend die Lebensform zugewiesen, die in ihrer Auffächerung die Ganzheitlichkeit freien Fürseins ausdrückt. Zugleich inkarniert sich in den Räten jene anspruchsvolle Freiheit, die gegenüber einer monologisch verstandenen Freiheit (drittes Kapitel des ersten Teils) so frei ist, sich zur Notwendigkeit des Empfangens zu bekennen. In gewisser Hinsicht kann sich der Kreis so schließen. Der Mensch, dessen Individualität sich in einem Freiheitsprozess durch die Vermittlung von Zeugen und durch Stellvertretung (Vorbilder) als Berufung hat ausprägen können, wird nun seinerseits zum Stellvertreter und Zeugen, auf dass auch Anderen in ihrer freiheitlichen Suchbewegung ein möglicherweise notwendiger Anruf begegne.

Am Übergang der drei Teile steht jeweils eine Zwischenreflexion, welche die bisherigen Ergebnisse bündelt im Hinblick darauf, wie die Linie der Gedanken weitergezogen wird. Als Ausklang soll der Reflexionsgang der Arbeit mit dem »Passwort« Romano Guardinis exemplarisch veranschaulicht und damit bewahrheitet werden.

³¹ Ratzinger, Einführung in das Christentum, S. 205.

III. Zur Methode

Die Dissertation geht methodisch phänomenologisch-transzendental vor.³² Der »Name *Phänomenologie* ist von Husserl für die philosophische Methode gewählt worden, die er sich in vieljähriger harter Gedankenarbeit errungen hat und die in seinen Logischen Untersuchungen zum ersten Mal in einer weithin wirksamen Form an die Öffentlichkeit trat«³³. Mit der Phänomenologie gelingt es Husserl, sich von einer subjektiv-psychologistischen Auflösung abzusetzen und eine gegenständliche Orientierung der Philosophie wiederzugewinnen. Er unternimmt eine (Rück-)Gründung der Philosophie auf originäre Erfahrung: Die Philosophie soll aus ursprünglich gegebener Anschauung schöpfen und von der Wirklichkeit als Gegebenheit ausgehen. Dabei rettet Husserl das Objektive nicht in einer Distanzierung von den subjektiven Vollzügen. Die »Sachen sind und sind in der Erscheinung und vermöge der Erscheinung selbst gegeben«³⁴. Man kann nicht an den Gegebenheitsweisen vorbei den Gegenstand erfassen – darin gibt es kein Zurück hinter Kant. Mit ihm geht Husserl konform, dass sich nicht über das »Ding an sich« sprechen lasse; da man aber sehr wohl über das »Ding, das erscheint« nachdenken könne, geht er über Kant hinaus. Diesem Sich-Geben der Dinge im Bewusstsein versucht die Phänomenologie auf die Spur zu kommen. Sie untersucht die Wechselbeziehung zwischen den Gegenständen und ihren Gegebenheitsweisen, die »Korrelation zwischen Erscheinen und Erscheinendem«³⁵. Gerade darin bestehen die Phänomene: in der »Einbettung« der Gegenstände in ihr Gegebensein.

Ohne alle Implikationen der Husserlschen Phänomenologie zu übernehmen gilt doch: Ihr »Ideal einer geduldigen, schrittweisen Analyse der lebensweltlichen Phänomene bleibt gültig«³⁶. Für das behandelte Thema der Berufung erweist sich diese Methodik als zutiefst angemessen. Denn die Phänomenologie ist geeignet, »an die Tradition der »ap-

³² Dementsprechend hat bei der der Arbeit zugrunde liegenden Literatur jene das Hauptgewicht, die ebenso vorgeht. Um aber der Erscheinung der Berufung in ihrer ganzen Breite gerecht zu werden, ist es erforderlich, immer wieder auch Autoren anderer Provenienz zur Sprache kommen zu lassen.

³³ Stein, *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, S. 5. Vgl. zum Folgenden: Held, Edmund Husserl, besonders S. 275-282.

³⁴ Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, S. 12. Husserl ergänzt, dass die Sachen zwar von der Erscheinung als individuell abtrennbar gelten, insofern sie nicht nur für diese einzelne Erscheinung gegeben sind, aber dem Wesen nach seien sie unabtrennbar (vgl. ebd.).

³⁵ Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, S. 14, ähnlich auch S. 75.

³⁶ Coreth, *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, S. 22. Ähnlich formuliert Stein die Bedeutung Husserls: »Von Husserl muss man sagen, dass die Art, wie er auf die Sachen selbst hinlenkte und dazu erzog, sie in aller Schärfe geistig ins Auge zu fassen und nüchtern, treu und gewissenhaft zu beschreiben, von Willkür und Hoffart im Erkennen befreite, zu einer schlichten, sachgehorsamen und darin demütigen Erkenntnishaltung hinführte« (*Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, S. 16).

paritio«, des Sich-Zeigens des Absoluten anknüpfen [zu] können, sei es seines Sich-Zeigens in den Dingen und Ereignissen der Lebenswelt, sei es im Dasein und Bewusstsein des einzelnen Menschen«³⁷. Insofern es sich bei Berufung um ein solches göttliches Sich-Zeigen in der Biographie des Einzelnen handelt, weiß sich die These dem Motto: »Zu den Sachen selbst!«³⁸ verpflichtet, und versucht ernst zu nehmen und bei dem anzusetzen, was sich phänomenal zeigt und zur Erscheinung kommt. Die »Sache« der Berufung soll Gelegenheit haben, sich im genauen Hinblicken zu entfalten und so ihre innere Logik offen zu legen. Was mit dem je eigenen Ruf gemeint ist bzw. theologisch als geltend behauptet wird, wird zurückgeführt auf die Weisen, wie es sich selbst präsentiert (phänomenologische Reduktion). Es geht also jeweils um die konkrete Gegebenheitsweise von Berufung, einmal im Prozess ihrer Lichtung (Zweiter Teil) und zum zweiten in ihrem – anschließenden – »Exerzitium« (Dritter Teil). Gerade auf diesem Weg wird sich offenbaren, welche bedeutende Rolle die Freiheit spielt. Zudem bietet die Phänomenologie den Vorteil der »Bodennähe«³⁹ zu den lebendigen Phänomenen des Glaubens. Weil sie beim Vollzug von Berufung anhebt, ist der Gefahr eines theologischen Glasperlenspiels vorgebeugt. Dies wird vor allem bedeutsam für die Auseinandersetzung mit der Philosophie der Lebenskunst (Drittes Kapitel). Die Phänomenologie des Spannungsverhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit (Erstes Kapitel) dient dazu als Vorbereitung.

Da die Studie auch abzielt auf die Offenlegung der Bedingungen der sich reflektierenden Freiheit, ergänzt sie die phänomenologische durch die transzendente Methode. Sie zieht sich nicht auf die Frage nach dem Erscheinenden zurück und bleibt nicht bei der phänomenalen Außenseite stehen.⁴⁰ Darüber hinaus wird untersucht, was dem Phänomenalen, es ermöglichend, zugrunde liegt. Es gilt ja: »Erscheinung ohne Erscheinendes entwertet zu bloßem Schein.«⁴¹ Deshalb geht es auch um eine Rückführung in jenes Apriori, das die Erscheinungen trägt. Bei dieser transzendentalen Rückfrage wird Berufung hervorkommen als Existential (begnadete Vorgabe) und als begnadeter Prozess, durch den die Vorgabe ausgeprägt wird.

Dabei wird Gottes freies Gnadenwirken keineswegs als notwendig deduziert. »Die transzendente Deduktion einer ‚Idee‘ ist immer die geschichtlich nachträgliche Reflexion auf eine konkrete Erfahrung, eine Reflexion, die das ‚Notwendige‘ im Faktischen ausdrücklich sieht und

³⁷ Wendel, Art. Phänomen, S. 311. Husserl selbst stellt interessanterweise eine Verbindung zu den Mystikern her (Die Idee der Phänomenologie, S. 62).

³⁸ So etwa Heidegger, Sein und Zeit § 7, S. 27.

³⁹ Lehmann, Art. Phänomenologie, Sp. 1102.

⁴⁰ So die Kritik Ratzingers an einer sich nur phänomenologisch verstehenden Philosophie (Einführung in das Christentum, S. 155).

⁴¹ Von Balthasar, Epilog, S. 64.

darum berechtigt und notwendig ist, weil sie das Wesen des konkret Erfahrenen in seiner Wesens-Notwendigkeit (nicht Faktizität!) erst zur ausdrücklichen Gegebenheit bringt.«⁴²

Bei unserem transzendentalen Vorgehen wird deutlich werden, dass der Begriff »transzendental« anders gefärbt ist als bei Kant. Zwar fragen auch wir mit Kant nach dem, was der konkreten Erfahrung als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgehen muss, was diese Erfahrung also erst möglich macht. Allerdings beziehen wir das Transzendente im Unterschied zu Kant nicht auf die Erkenntnisebene, sondern auf die existential-ontologische Verfasstheit des Subjekts.⁴³ Damit geht eine Abwendung vom kantischen Formalismus einher. Während bei Kant das transzendente Ich die rein formale Bedingung der Erkenntnis ist⁴⁴, eine regulative Idee der Vernunft, und somit das Subjekt immer nur als »formale Bedingung und Bestimmung des jeweiligen, im Bewusstsein konstituierten Gegenstandes«⁴⁵ erreicht wird, kommt hier das Ich bzw. Subjekt selbst in seinem realen Vollzug der Freiheit in den Blick. Es geht nicht um formale Bedingungen der Erkenntnis, sondern um die inhaltlichen Bedingungen der menschlichen Freiheitsexistenz. Insofern nehmen wir eine materialtranszendente Apriorität⁴⁶ an; ohne sie ließe sich der Versuch einer transzendentalen Annäherung an Berufung nicht durchführen.

Methode und Inhalt entsprechen also im Gang der Arbeit einander. Beim phänomenologisch-transzendentalen Vorgehen offenbart sich, dass Freiheit nur zu sich selbst findet, wenn sie ihre Berufung sich bahnen lässt, jenes von innen her erhellte Soll⁴⁷, das als ihre zugleich notwendige und freiende Bedingung einleuchtet und sich darin vom blinden Muss unterscheidet. So wie die Freiheit der Bahnung des (in diesem Sinne) Notwendigen bedarf, braucht aber auch umgekehrt die Entwicklung einer Berufung die Freiheit. Es wird zum Vorschein kommen, dass Freiheit als gelassenes Finden des konkreten Imperativs einer menschlichen Existenz⁴⁸ unverzichtbar ist. Dieses Spannungsverhältnis von Freiheit und Notwendigkeit bleibt über den Lichtungsprozess einer Berufung hinaus und hält sich durch auch in ihrem Exerziti-um.

⁴² Rahner, Art. Transzendentaltheologie, Sp. 990

⁴³ Vgl. hierzu ausführlich Knoepffler, Der Begriff »transzendental« bei Karl Rahner, hier S. 179.

⁴⁴ Nämlich letzte Möglichkeitsbedingung der Einheit des Bewusstseins in der Vielheit der Erfahrungen.

⁴⁵ Coreth, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, S. 128. Fast völlig im Formalen verbleiben auch die kantischen Kategorien des Verstandes (vgl. ebd., S. 114f.).

⁴⁶ Der Begriff bei Puntel, Zu den Begriffen »transzendental« und »kategorial« bei Karl Rahner, S. 198.

⁴⁷ Vgl. Lotz, Person und Freiheit, S. 49.

⁴⁸ Die Formulierung lehnt sich an an Rahner, Ursprünge der Freiheit, S. 72.

IV. Vorausgesetzter Erfahrungsbegriff

Im Zusammenhang mit dem phänomenologisch-transzendentalen Vorgehen verdient ein dafür entscheidender Begriff schon hier nähere Erläuterung: der Begriff der Erfahrung und mit ihm verwandte Termini wie Bewusst- oder Gewährwerden. Er durchzieht die Arbeit wie ein roter Faden und wird an vielen Stellen vorausgesetzt: Erfahrung der Freiheit als *fascinosum* und *tremendum*, Erfahrung der Determination, einer vorgegebenen Identität, Erfahrung des Heiligen, Erfahrung anderer Freiheit als Zeuge bzw. Vorbild, Erfahrung der Kirche, Erfahrung der mich angehenden Situation, Erfahrung der Stimme des Gewissens, schließlich durch die Schrift vermittelte Erfahrung Jesu Christi als Lebensmotiv bzw. als das Schöne und Erfahrung des Geistes. All diese Weisen der Erfahrung mit ihren unterschiedlichen Objekten spielen zusammen in der Erfahrung der Berufung. Was also soll unter Erfahrung zu verstehen sein?

»Im weitesten Sinne bezeichnet 'Erfahrung' die Gesamtheit dessen, was dem Menschen im Leben seines Bewusstseins widerfährt«⁴⁹ – und zwar so, dass die Erfahrung nicht nur eine Kenntnis von Objekten vermittelt, sondern die Subjektivität des Erfahrenden verändert. Zunächst also erlebt der Mensch etwas, das ihm zustößt. Es ereignet sich ein Anspruch der Wirklichkeit, in den der Mensch sich verwickelt sieht und der einen bleibenden Eindruck bei ihm hinterlässt. Dabei ist dieses Widerfahrnis der Freiheit unverfügbar: Sie muss es über sich ergehen lassen. So sehr Erfahrungen also mit einer passiven Hinnahme anheben, so wenig wird der Mensch rein passiv »beeindruckt«. Denn die Ereignisse gehen sogleich mit einer Deutung einher und werden so auch aktiv erschlossen. »Um Eindrücke zu empfangen und uns anzueignen, müssen wir immer schon in den Akten des Anschauens und Denkens tätig werden.«⁵⁰ Was uns erlebend zustößt, das gelangt nur so zum Bewusstsein, wie wir diesen Anspruch schon beantwortet haben durch eigene Aktivität. Immer nämlich trifft das Erlebte auf einen vorgegebenen Interpretationsrahmen, bei dem es gleichsam als Reflex oder Echo eine Deutung auslöst. So gehen in jede Erfahrung Elemente ein, die aus der Subjektivität des Menschen stammen. Erfahrung ist daher ein Zusammengesetztes aus Erlebnis und Deutung, sie ereignet sich in der Polarität von unmittelbaren Eindrücken und vermittelndem Erkenntnisvermögen, von passiver Hinnahme und aktiver Antwort.

⁴⁹ Quelquejeu/Jossua, Art. Erfahrung, S. 349.

⁵⁰ Schaeffler, Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft, S. 204 (vgl. dazu auch: ders., Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, besonders S. 295-323). Weil aber das Denken, das hier bei der Deutung ins Spiel kommt, sich nicht in bewusst geformten Begriffen, Urteilen und Schlüssen vollzieht, erklärt sich, »dass der Eindruck des Empfangens eines Sichgebenden den eines durch eigene Denkbemühung Gefundenen überwiegt« (De Vries, Art. Erfahrung, S. 89f.).

Allerdings wäre eine Veränderung der Subjektivität nicht denkbar, würde der vorgegebene Deutehorizont durch die Erfahrungen nur bestätigt. Zur Erfahrung gehört daher auch, dass sich der Anspruch durch die Wirklichkeit je größer zeigt als die Antwort, die der Mensch gegeben hat. Sie beinhaltet ein Moment der Widerständigkeit, durch das sie nicht im Bisherigen aufgeht. Was man wahrnimmt wird so wahrgenommen, dass »ich das Ungenügen der Weise, wie ich sie wahrnehme, mit-wahrnehme«⁵¹. Das sich zur Erfahrung Gebende weist einen Überschuss auf, der meinem bisherigen Anschauen und Denken eine Weitung zumutet und ein neues Anschauen und Denken einfordert. Erfahrung will so verarbeitet werden, dass herrschende Vorurteile beseitigt, Täuschungen ent-täuscht werden und man so dem Anspruch der Wirklichkeit gerechter werden kann.

Wenn sich dabei die Subjektivität des Erfahrenden wandelt, hat dies zur Voraussetzung, dass inmitten dieser Polarität von Widerfahrnis und Verarbeitung die Subjektivität selbst, also des Menschen Innerlichkeit (seine Freiheit, sein Gewissen, sein Deutehorizont) miterfahren wird. »Miterfahren« bedeutet, dass die »inneren Objekte« nicht im direkten Hinblicken thematisch werden, nicht in einem Selbstgespräch der Seele. Sie werden im Bewusstsein nur erfasst in der Rückwendung (*reditio*) von den Ansprüchen der Wirklichkeit, die eben diese inneren Eindrücke hervorgerufen haben. Der Erfahrende stößt in der stets schon subjektiv vermittelten Erfahrung der Objekte auf sich selbst als Grund jener Vermittlung. In der subjektiven Beantwortung der Erlebnisse ergibt sich sozusagen nebenher, begleitend eine Erfassung seiner selbst. So wird deutlich, dass objektive und subjektive Erfahrung sich nicht trennen lassen und konstitutiv aufeinander bezogen sind.

So sehr der Mensch nun in der Erfahrung der Dinge und Mitmenschen und dadurch seiner selbst immer Welt antrifft (und sich selbst als Teil von ihr), trifft er nicht nur Welt an, sondern zugleich etwas, das über sie hinausweist. Wir machen »in, mit und unter' unserer unmittelbaren Erfahrung eine tiefere Erfahrung«⁵². Die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit vertieft sich zu dem, was Kasper im Anschluss an Ebeling und Jüngel »Erfahrung mit der Erfahrung«⁵³ genannt hat. In, mit und unter dem »Material« menschlicher Alltagserfahrung gibt sich geheimnisvoll ein »mehr als« kund. Es eröffnet sich jener Horizont, von dem her alle sonstigen Erfahrungen kommen und auf den sie weisen. Es ist der bergende Grund aller unmittelbaren Alltagserfahrungen, der

⁵¹ Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, S. 302. Er spricht von einem Überschuss der Wahrnehmungsaufgabe über die Wahrnehmungsleistung (vgl. ebd.).

⁵² Kasper, Der Gott Jesu Christi, S. 113. Von diesem Kapitel »Gotteserfahrung« (ebd., S. 106-116) sind die folgenden Gedanken inspiriert, ebenso von Rahner, Grundkurs des Glaubens, vor allem S. 67-76.

⁵³ Kasper, Der Gott Jesu Christi, S. 112.

sie allererst ermöglicht und mir zuschickt. Dieses in aller Erfahrung waltende Geheimnis wird ungegenständlich in jeder Objekterfahrung miterfahren und in manchen Erschließungssituationen epiphan. Zunächst ist es freilich namenlos.

Erst im Licht der Glaubenstradition⁵⁴ lässt sich dieses in alltäglicher Erfahrung zuschickende Geheimnis als Gotteserfahrung identifizieren und benennen. Hier tritt Gott als Gott hervor. Von thematisierten religiösen Vollzügen her »lassen sich die anonymen Gestalten der Gotteserfahrung als solche wahrnehmen«⁵⁵. Der Gott, der sich selbst offenbart hat und von dem die Schrift kündigt, kann in ihnen als verborgener letzter Grund der Selbst-, Nächsten- und Welterfahrung transparent werden. Mit, in und unter diesen Erfahrungen vermittelt er sich dem Menschen und macht sich so einschussweise erfahrbar. Gotteserfahrung erweist sich also als Grund-Erfahrung, wobei dieser Grund von der Offenbarung her als personales Du aufgeht.⁵⁶

Hier hat eine theologische Annäherung an die Erfahrung von Berufung anzuknüpfen, die ja unverzichtbar eine Erscheinung und damit Erfahrbarkeit Gottes voraussetzt. Im Sinne dieser hintergründigen Erfahrung kann man beidem Rechnung tragen: dass Schrift, Tradition und gelebter Glaube Gott geradezu selbstverständlich als nicht nur erfahrungsjenseitige »Größe« betrachten und derselbe Gott in seiner wesenhaften Transzendenz doch niemals objektivierbar ist und daher nie einfach gesondert und unmittelbar neben die anderen Gegenstände der Erfahrung treten kann. Gotteserfahrung kann kein »Nebengebäude« zum Haus der Erfahrung bilden.⁵⁷ Sie hat gegenüber innergeschichtlicher Objekterfahrung eine einzigartige Struktur.⁵⁸

Theologische Bedingung dieses Verständnisses von Gotteserfahrung – dies wird noch ausführlicher bedacht werden⁵⁹ – ist ein bestimmtes Schöpfungsverständnis. Zwar ist die Schöpfung durch Gott ins Eigene freigesetzt und insofern nicht göttlich. Dennoch ist Schöpfung nicht nur vom transzendenten Gott verursacht, »sondern das in der Differenz des

⁵⁴ Vgl. hierzu Schillebeeckx, *Erfahrung und Glaube*, S. 81-83.

⁵⁵ *Wiederkehr*, Art. *Gotteserfahrung*, Sp. 553. Es bleibt allerdings zu beachten, dass die Vermittlungsgestalten der Gotteserfahrung gegenüber der vermittelten Wirklichkeit mehrdeutig bleiben.

⁵⁶ Ohne die Begrifflichkeit zu benutzen ist bei der Grunderfahrung von transzendentaler Erfahrung die Rede gewesen, welche sich durch kategoriale Erfahrung vermittelt. Wenn nun diese transzendente Erfahrung im Licht der Offenbarung als Personenerfahrung aufgeht, dann freilich im analogen Sinn. Die Personalität des alles gründenden Gottes tritt nicht separat neben andere Personenerfahrungen; sie ist einzigartig. Der Anspruch dieses personalen Du wird in den Ansprüchen der von ihm begründeten Wirklichkeit miterfahren, weil in ihnen kraft der Transimmanenz (s.u.) enthalten.

⁵⁷ Vgl. Kant, *Prolegomena* § 33 A 106, S. 184.

⁵⁸ Vgl. zur ganzen Problematik der Gotteserfahrung von Thomas von Aquin her: Lotz, *Zur Struktur der religiösen Erfahrung*.

⁵⁹ Siehe Erster Teil/ Zweites Kapitel/ II.

Freigesetztseins als Ausdrucksgestalt bei sich Behaltene«⁶⁰. Gott ist zugleich »*aliud*« und »*non aliud*« der Schöpfung, von ihr unterschieden und ihr doch bleibend immanent.

Es wird sich zeigen, dass dieser Gott jenseits der Alternative von Andersheit und Gleichheit Grund und Möglichkeit eines persönlichen Anrufs bildet, der sich zu erfahren gibt als/im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit.

⁶⁰ Greshake, Gott in allen Dingen finden, S. 42. Ebd. auch der folgende, bei Nikolaus von Kues entliehene Gedanke.