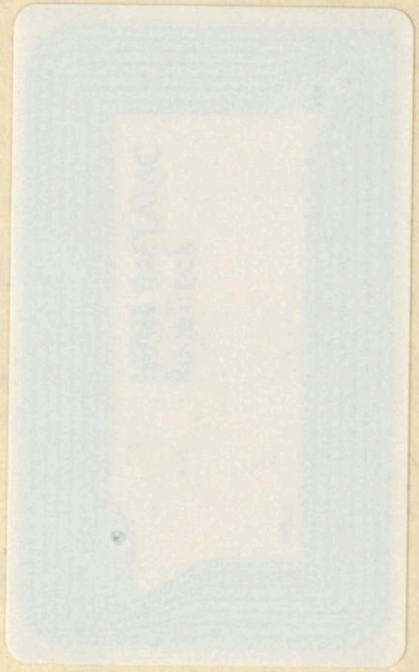


N12<518302838 021

ubTÜBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
1. Jahrgang Heft 1 1965

ZB 1916

CONCILIUM

Aus dem Inhalt

K. Rahner – E. Schillebeeckx, Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift?
Y. Congar, Die Kirche als Volk Gottes
J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe
E. Schillebeeckx, Kirche und Menschheit
M. Novak, Freiheit und Vielfalt der Formen
R. Aubert, Die Eucharistischen Kongresse von Leo XIII. bis Johannes XXIII.
R. Schnackenburg – J. Dupont, Die Kirche als Volk Gottes
Bonifac Willems, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche
van Kets, Die Kirche im Dialog mit den heutigen Kulturen
Chronik des kirchlichen Lebens

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 1. Jahrgang Heft 1 Januar 1965

DIREKTIONSKOMITEE

Dr. Leo Alting von Geusau, Groningen, Holland. Prof. Dr. Roger Aubert, Löwen, Belgien. Ludolph Baas, Amersfoort, Holland. Prof. Dr. Franz Böckle, Bonn, Deutschland. Msgr. Prof. Dr. Carlo Colombo, Varese, Italien. Prof. Dr. Yves Congar OP, Straßburg, Frankreich. Prof. Dr. Charles Davis, Ware, England. Prof. Dr. Godfrey Diekmann OSB, Collegeville, USA. Prof. Dr. Christian Duquoc OP, Lyon, Frankreich. Msgr. Dr. Neophytos Edelby, Damaskus, Syrien. Prof Dr. Teodoro Jiménez Urresti, Bilbao, Spanien. Prof. Dr. Hans Küng, Tübingen, Deutschland. Prof. Dr. Henri de Lubac SJ, Lyon, Frankreich. Prof. Dr. Jorge Mejia, Buenos Aires, Argentinien. Prof. Dr. Johan-Baptist Metz, Münster, Deutschland. Prof. Dr. Roland Murphy OC, Washington D.C., USA. Dr. Mateos Cardoso Peres OP, Fatima, Portugal. Prof. Dr. Karl Rahner SJ, München, Deutschland. Prof. Dr. Edward Schillebeeckx OP, Nijmegen, Holland. Prof. Dr. Johannes Wagner, Trier, Deutschland

GENERALSEKRETÄR

Dr. Marcel Vanhengel OP, Löwen
1. Sekretär: Drs. G. Koek SS.CC. Nijmegen
Sekretariat: Hilversum, Zeverijnsstraat 4

Sektionsleitung für Dogmatik

Direktor Prof. Dr. E. Schillebeeckx OP, Nijmegen
2. Direktor: Prof. Dr. Bonifac Willems OP, Nijmegen
Verantwortlich für die Übersetzung dieser Ausgabe sind die Übersetzer, wenn nichts Gegenteiliges vermerkt ist.

Copyright by Stichting Conciliums, Hilversum, Holland
Mit kirchlicher Druckerlaubnis
«Concilium» erscheint zehnmal im Jahr. Einzelheft DM/Fr. 5.–, S 34.–. Jahresabonnement DM/Fr. 45.–, S 306.–, zuzüglich Zustellgebühren. Studentenabonnement bei der Vorlage einer Studienbescheinigung DM/Fr. 37.–, S 252.–, zuzüglich Zustellgebühren.
«Concilium» kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden. Für Deutschland: Matthias Grünewald Verlag Mainz. Für die Schweiz, Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verlag Einsiedeln–Zürich. Für Österreich: Fährmann Verlag Wien
Englische Ausgabe: The Paulist Press, New York, und Burns & Oates, London. Französische Ausgabe: Maison Mame, Tours-Paris. Holländische Ausgabe: Uitgerverij Paul Brand N.V., Hilversum. Portugiesische Ausgabe: Livraria Morais Editoria, Lissabon

AUS DEM INHALT

Vorwort der Herausgeber

Karl Rahner SJ – Edward Schillebeeckx OP, Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift? 1

BEITRÄGE

Yves M. J. Congar OP, Die Kirche als Volk Gottes 5

Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe 16

Edward Schillebeeckx OP, Kirche und Menschheit 29

Michael Novak, Freiheit und Vielfalt der Formen 41

BULLETIN

R. Schnackenburg – J. Dupont OSB, Die Kirche als Volk Gottes 47

Bonifac Willems OP, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche 52

DOKUMENTATION CONCILIUM

Vorbemerkung 60

Roger Aubert, Die Eucharistischen Kongresse von Leo XIII. bis Johannes XXIII. 61

R. P. van Kets, Die Kirche im Dialog mit den heutigen Kulturen 66

Chronik des kirchlichen Lebens 71

Heft 2 erscheint im Februar 1965 und wird der Liturgie gewidmet sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

1. Jahrgang 1965

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie

1. Jahrgang 1965

DIREKTIONSKOMITEE

Dr. Leo Alting von Geusau, Groningen, Holland. Prof. Dr. Roger Aubert, Löwen, Belgien. Ludolph Baas, Amersfoort, Holland. Prof. Dr. Franz Böckle, Bonn, Deutschland. Msgr. Prof. Dr. Carlo Colombo, Varese, Italien. Prof. Dr. Yves Congar OP, Straßburg, Frankreich. Prof. Dr. Charles Davis, Ware, England. Prof. Dr. Godfrey Diekmann OSB, Collegeville, USA. Prof. Dr. Christian Duquoc OP, Lyon, Frankreich. Msgr. Dr. Neophytos Edelby, Damaskus, Syrien. Prof. Dr. Teodoro Jiménez Urresti, Bilbao, Spanien. Prof. Dr. Hans Küng, Tübingen, Deutschland. Prof. Dr. Henri de Lubac SJ, Lyon, Frankreich. Prof. Dr. Jorge Mejía, Buenos Aires, Argentinien. Prof. DDr. Johannes B. Metz, Münster, Deutschland. Prof. Dr. Roland Murphy OC, Washington D.C., USA. Dr. Mateos Cardoso Peres OP, Fatima, Portugal. Prof. Dr. Karl Rahner SJ, München, Deutschland. Prof. Dr. Ewdard Schillebeeckx OP, Nijmegen, Holland. Prof. Dr. Johannes Wagner, Trier, Deutschland.

GENERALSEKRETÄR

Dr. Marcel Vanhengel OP, Löwen
Sekretariat: Nijmegen, Arksteestraat 3

DIE SEKTIONSLEITUNGEN

Heft 1: Dogmatik

Prof. Dr. E. Schillebeeckx OP, Nijmegen. Prof. Dr. Bonifac Willems OP, Nijmegen.

Heft 2: Liturgie

Msgr. Prof. Dr. Joh. Wagner, Trier. Prof. Dr. H. Hucke, Rom.

Heft 3: Pastoraltheologie

Prof. Dr. K. Rahner SJ, München. Dr. H. Schuster, Saarbrücken.

Heft 4: Ökumenismus

Prof. Dr. H. Küng, Tübingen. Prof. W. Kasper, Münster.

Heft 5: Moraltheologie

Prof. Dr. F. Böckle, Bonn. Prof. Dr. C. van Ouwerkerk CSsR, Wittem.

Heft 6: Theologische Grenzfragen

Prof. Dr. Joh. B. Metz, Münster. Dr. W. Bröker, Münster. Dr. W. Oelmüller, Münster.

Heft 7: Kirchengeschichte

Prof. Dr. R. Aubert, Löwen. Prof. Dr. A. Weiler, Nijmegen.

Heft 8: Kirchenrecht

Prof. Dr. T. I. Jiménez Urresti, Bilbao. Msgr. N. Edelby, Damaskus. Prof. Dr. P. Huizing SJ, Löwen.

Heft 9: Spiritualität

Prof. Dr. Chr. Duquoc OP, Lyon. Prof. Dr. C. Geffré, Etoilles.

Heft 10: Exegese

Prof. Dr. P. Benoît OP, Jerusalem. Prof. Dr. R. Murphy OCarm, Washington. Dr. B. van Iersel SMM, Nijmegen.

Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen, Holland.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

ZB 191 II

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

I. TITELVERZEICHNIS

1. Beiträge

Alberigo Giuseppe, Das Konzil von Trient in neuer Sicht 574
Arntz Joseph, Naturrecht und Geschichte 383
Aubert Roger, Die Religionsfreiheit von «Mirari vos» bis zum «Syllabus» 584
Balthasar Hans Urs von, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche 715
– Gott begegnen in der heutigen Welt 468
Barberena Tomá Gracía, Kollegialität auf diözesaner Ebene 632
Baum Gregory, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen 291
Benoît Pierre, Inspiration und Offenbarung 797
Besnard Albert-Marie, Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit 723
Böckle Franz, Die Mischehen in katholischer Sicht 318
Botterweck Gerhard Johannes, Form- und überlieferungsgeschichtliche Studie zum Dekalog 392
Buillard Henri, Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie 493
Bonet Muixi Manuel, Die Bischofskonferenz 646
Cazelles Henri, Die Thora des Moses und der Erlöser Christus 819
Congar Yves, Die Kirche als Volk Gottes 5
Cornélis Etienne, Christliche Spiritualität und christliche Spiritualitäten 753
Coste René, Pazifismus und gerechte Notwehr 402
Cottier Georges, Die Anziehungskraft des Kommunismus und die Aufgaben der Entwicklungshilfe 202
Diekmann Godfrey, Liturgischer Kirchenbau 102
Dombois Hans, Die Mischehen in protestantischer Sicht 315
Fonseca Aloysius, Seelsorgerische Erfahrungen und Ausblicke in Indien 191
Fontaine Jacques, Die Christen und der Militärdienst im Frühchristentum 592
Franzen August, Das Konstanzer Konzil 555
Gelineau J., «Dum supplicat et psallit Ecclesia» 99
Le Guillou Marie-Joseph, Mission – Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus 264
Groot Jan, Inwieweit fördert der Weltkirchenrat die Einheit der Christen 307
Hajjar Joseph, Die Synoden in der Ostkirche 650
Houtart François, Gesamtpastoral und Pastoralpläne 175
Iersel Bastiaan van, Das Buch des Gottesvolkes 806
Jiménez Urresti Teodoro, Gemeinschaft und Kollegialität in der Kirche 627
Jungmann Joseph Andreas, Bischof und «Sacra Exercitia» 95
Kahlefeld Heinrich, Die Perikope und die Predigt 813
Kaspar Walter, Die Kirche unter dem Wort Gottes 304
Kerkhofs Jan, Kirchliche Hilfe für Entwicklungsländer 184
Küng Hans, Die charismatische Struktur der Kirche 282
Marot Hilaire, Strukturelle Dezentralisation und Primat in der Alten Kirche 548
McManus Frederic, Die Rechtsvollmacht des Bischofs in der Konstitution über die Heilige Liturgie 86
Metz Johann B., Der Unglaube als theologisches Problem 484
Mikat Paul, Die Zusammenarbeit zwischen Priester und Laien in der Gemeinde 743
Mußner Franz, Das Volk Gottes Eph 1,3–13 842
Nedoncelle Maurice, Theologie und Philosophie oder die Metamorphosen einer Dienerin 499
Neyrand G., Japan und das Christentum 758
Nierman Pieter, Was kann in einer Diözese für die Wiedervereinigung der getrennten Christen getan werden? 322
Nijmé Elie, Der Eparchierat im orientalischen Recht 639
Novak Michael, Freiheit und Vielfalt der Formen 41
Onclin Willy H. J., Die Kollegialität der Bischöfe und ihre Struktur 664
Ouwerkerk Coenrad van, Biblisches Ethos und menschlicher Kompromiß 367
Pascher Joseph, Bischof und Presbyterium 83
Philips Gérard, Die Kirche in der Welt von heute 458
Rahner Karl, Ideologie und Christentum 475
– Pastoraltheologische Bemerkungen über den Episkopat in der Lehre des zweiten Vaticanum 170
Ranwz Edouard, Drei evangelische Räte 748
Ratzinger Joseph, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe 16
Schillebeeckx Edward, Kirche und Menschheit 29
Schuster Heinz, Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie 165
Tierney Brian, Die Kollegialität im Mittelalter 542
Vagaggini Cipriano, Der Bischof und die Liturgie 75
Vandenbroucke François, Spiritualität und Spiritualitäten 735
Vischer Lukas, Inwiefern fördert der Ökumenische Rat der Kirchen die Einheit der Christen? 310
Vries Wilhelm de, Das «Collegium Patriarcharum» 655
– Communicatio in sacris 271
Walgrave Jan Henricus, Moral und Entwicklung 375
Willemse Johannes, Gottes erstes und letztes Wort: Jesus 831

2. Bulletins

Böckle Franz, Zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung 411
Cunnigham Sr. Agnes, Der amerikanische Laie: Komplex und Herausforderung 767
Danneels Godfried, Kommunion unter beiden Gestalten 145
Duocastella Rogelto, Soziologie im Spanien der Gegenwart 234
Duquoc Christian, Historische Situation des Gläubigen und christliche Existenz 776
Greinacher Norbert, Chronik der wichtigsten pastoralsoziologischen Bemühungen im deutschen Sprachgebiet seit 1945 227

Houtart François/Jean Remy, Die Anwendung der Soziologie in der pastoralen Praxis – Heutiger Stand 209
Hucke Helmut, Kirchenmusik 125
Huizing Petrus, Reform des kirchlichen Rechts 670
Kasper Walter, Das Gespräch mit der protestantischen Theologie 334
Manders Hendrik, Die Konzelebration 136
McDonagh Enda, Die neuere englisch-sprachige Literatur zur Moraltheologie der Ehe 427
Murphy Roland E., Die Weisheitsliteratur des Alten Testaments 855
Remy Jean, Religionssoziologie in Belgien 231
Scarpati Rosario, Die Pastoralsoziologie in Italien 240
Schlette Heinz Robert, Die Ideologieproblematik und der christliche Glaube 505
Schnackenburg Rudolf/Dupont Jacques, Die Kirche als Volk Gottes 47
Schulz Hans-Joachim, Das Gespräch mit der Orthodoxie 325
Schurr Viktor, Kerygma und Dogma 243
Tüchle Hermann, Barock als Wurzel des Triumphalismus in der Kirche 606
Vaweter Francis, Neue Literatur über die Propheten 848
Weiler Anton, Neuere Literatur zum Problem der Regierungsgewalt und der Autorität der Kirche im frühen Mittelalter 599
Willems Bonifac, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche 52
Žužek Ivan, Überblick über die neuere Entwicklung des orientalischen Kirchenrechts 686

3. Chronik des kirchlichen Lebens

Heft 2
Der internationale Kongreß für Priesterbildung in Westeuropa 159

Heft 3
Liturgie in Indien 259

Heft 4
Chethimattam J. Britto, Afrikanische Katechese 354
Ysturitz E. Echarren, Die heutige Bedeutung der Pastoralsoziologie in Spanien 361

Heft 5
Böckle F., Gründung einer «Societas Ethica» 455
Schillebeeckx E., Das tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht 452

Heft 6
Kerkhofs J., Die internationale Gründung «Pro mundi vita» 537
Ökumenischer Rat der Kirchen, Bericht des Generalsekretariats des Zentralkomitees 532
Rom und die Reformation in einer neuen Situation 528

Heft 7
Bröker W., Christliche und marxistische Wissenschaften im Gespräch 620
In Memoriam Prof. Louis Sala Balust, Salamanca 623
Vismans Th., Ein internationales ökumenisches Treffen über liturgische Fragen: Societas Liturgica im Entstehen 621

Heft 8
Camps A., Einzelstudie zur Praxis der Prä-Evangelisation 708

Heft 9
Houtart F., Die Kirche in Lateinamerika und die Entwicklung der religionssoziologischen Forschung 792

Heft 10
Mission und Zeitnähe 873

4. Dokumentation

Aubert Roger, Die eucharistischen Kongresse von Leo XIII. bis Johannes XXIII. 61
Botte Bernard, Der kollegiale Charakter des Priestertums und des Episkopats 345
Chethimattam J. Britto, Raum und Voraussetzung eines Gesprächs zwischen Christen und Hindus 247
Gozzer Giovanni, Vorüberlegungen zum Problem der katholischen Schule und der christlichen Erziehung 349
Kets R. P. van, Die Kirche im Dialog mit den heutigen Kulturen 66
Laurentin René, Die allerseligste Jungfrau nach den Aussagen des Konzilstextes 697
Lercaro Giacomo, Die Bedeutung des Dekrets «De oecumenismo» für den Dialog mit den nichtkatholischen Kirchen des Ostens 441
Lescrauwaet Josephus F., Reformatorische Kirchentypen 517
Pérez Ramírez, Familienplanung und lateinamerikanische Problematik 863
Polman Pontien, Der historische Hintergrund des Altkatholizismus 615
Rémond René, Die Entchristlichung in Frankreich 611
Rogers C. Murray, Das Erbe des Hinduismus, Ashram: eine Gabe Gottes 784
Scarpati Rosario, Zum Schema XIII: Die Wandlung des Entwicklungsbegriffs 148

5. Vorworte

Heft 1
Rahner K./Schillebeeckx E., Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift? 1
Geusau L. Alting von/Guillou M. Le, Vorbemerkung zu Dokumentation Concilium 60
Chronik des kirchlichen Lebens 71

Heft 2
Wagner J., Geleitwort 73

Heft 3
Rahner K./Schuster H., Vorwort 163

Heft 4
Küng H., Vorwort 263

Heft 5
Böckle F./Ouwerkerk C. van, Vorwort 365
Böckle F., Redaktionelle Anmerkung 409

Heft 6
Metz J. B./Bröker W./Oelmüller W., Vorwort 457
Heft 7
Aubert R./Weiler A., Vorwort 541
Heft 8
Edelby N./Jiménez Urresti T. I./Huizing P., Kirchenrecht und Theologie 625
Heft 9
Duquoc Chr./Geffré C., Einleitung 713
Heft 10
Benoît P./Murphy R. E./Iersel B. van, Vorwort 795

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Alberigo Giuseppe 582
Arntz Joseph 391
Aubert Roger 66, 591
Balthasar Hans Urs von 475, 722
Barberena Tomás Gracía 637
Baum Gregory 303
Benoît Pierre 805
Besnard Albert-Marie 734
Böckle Franz 321, 455
Botte Bernard 348
Botterweck Johannes 401
Bouillard Henri 498
Bonet Muixi Manuel 649
Camps Arnulf 712
Cazelles Henri 830
Chethimattam J. Britto 258
Congar Yves 14
Cornélis Etienne 757
Coste René 410
Cottier Georges 208
Cunningham Sr. Agnes 775
Danneels Godfried 147
Diekmann Godfrey 124
Dombois Hans 317
Duocastella Rogelto 238
Dupont Jacques 50
Duquoc Christian 782
Fonseca Aloysius 201
Fontaine Jacques 597
Franzen August 572
Gelineau Joseph 101
Gozzer Giovanni 353
Greinacher Norbert 230
Groot Jan 309
Le Guillou Marie-Joseph 270
Hajjar Joseph 654
Houtart François 183
Hucke Helmut 134
Huizing Petrus 682
Iersel Bastian van 812
Jiménez Urresti T. I. 631
Jungmann Joseph Andreas 98
Kahlefeld Heinrich 818
Kasper Walter 306
Kerkhofs Jan 190, 539
Küng Hans 290
Laurentin René 706
Lercaro Giacomo 451
Lescrauwaet Josephus F. 527
Marot Hilaire 553
Manders Hendrik 141
McManus Frederic 93
Metz Joh. B. 492
Mikat Paul 747
McDonagh Enda 440
Murphy Roland E. 862
Mußner Franz 847
Nedoncelle Maurice 504
Neyrand G. 766
Nierman Pieter 324
Novak Michael 46
Onclin Willy H. J. 669
Ouwerkerk Coenrad van 374
Pascher Joseph 85
Pérez Ramírez 872
Philips Gérard 467
Polman Pontien 618
Rahner Karl 174, 483
Ranwez Edouard 752
Ratzinger Joseph 27
Rémond René 614
Remy Jean 232
Rogers C. Murray 790
Scarpati Rosario 158, 242
Schillebeeckx Edward 40, 454
Schlette Heinz Robert 516
Schnackenburg Rudolf 50
Schulz Hans-Joachim 332
Schurr Viktor 246
Schuster Heinz 169
Tüchle Hermann 610
Tierney Brian 546
Vagaggini Cipriano 82
Vandenbroucke François 742
Vawter Francis 854
Vischer Lukas 314
Vries Wilhelm de 281, 622
Wagner Johannes 74
Walgrave Jan Henricus 382
Weiler Anton 603
Willems Bonifac 57
Willemse Johannes 841
Žužek Ivan 694

III. SACHVERZEICHNIS

Afrika
– Katechese 354–356
– Panafr. Katech. Studienwoche 356–359

Altar 115–118
Altkath. Kirche, hist. Hintergründe 615–618
Amerika
– kirchliche Situation 45–46
– der amerikanische Laie 767–774
Andachtsübungen
– allg. 95–98
– und Eucharistie 122–123
Apostel
– Kollegialität 16–17

Bapt. Kirchen 523–524
Beichte, past. Gespräche 359–361
Belgien, Religionssoziologie 231–233
Bibel
– Entstehungsgeschichte der Bücher 806–809
– Entstehungsgeschichte des Kanons 809–811
– als Buch der Kirche 811–812
Bischof
– und Andachtsübungen 95–98
– und Eucharistie 88–89
– als Hirte 80–81
– in der Kirche 75–77
– Kollegialität, vgl. Kollegialität
– und Liturgie 86–88
– und Presbyterium 83–85
– und Sakramente/Sakramentalien 89–90
– und Stundengebet 90
Bischofskonferenzen
– allg. 646–649
– Bedeutung 91–92
– Grenzen 92
– und Pastoralpläne 177

Communicatio in sacris
– mit den Ostkirchen 271–280

Dekalog
– form- und überlieferungsgeschichtlich 392–400
Deutscher Sprachraum
– Pastoralsoziologie 227–230
Dogma und Kerygma 243–246
Ehe
– englisch-sprachige Lit. zur Moraltheologie 427 bis 432
Entchristlichung
– französische Literatur 611–614
Entwicklung der Moral 375–382
Entwicklungsbegriff 148–158
Entwicklungshilfe
– Begriff 184–185
– Begründung 185–187
– in Indien 195–201
– und Anziehungskraft des Kommunismus 202–208
– Wege 187–189
Eparchierat im orientalischen Recht 639–644
Episkopat, pastoraltheologische Bemerkungen 170 bis 174
Erziehung und kath. Schule 349–353

Ethik
– societas ethica 455
Ethos und Kompromiß 367–374
Eucharistie
– und Andachtsübungen 122–123
– und Bischofsamt 88–89
– zentrale Stellung in der Liturgie 113–115
– und die anderen Sakramente 121–122
– und Taufe 120–121
Eucharistische
– Ekklesiologie 325–326
– Kongresse 61–65

Familienplanung in Lateinamerika 863–872
Fundamentaltheologie und menschliche Erfahrung 493–498

Geburtenregelung
– Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion 411–426
– englisch-sprachige Literatur 432–439
Gemeinschaft und Freiheit 41–42
Gesamtpastoral
– und Pastoralpläne 175–176
– Beispiele 179–180
Gregorianischer Gesang 128

Hinduismus
– Ashram 784–790
– Voraussetzungen eines Gesprächs 251–255, 256 bis 258
– bisherige Kontakte 247–251
– der gegenwärtige Stand des Gesprächs 255–256
Hymnen 134

Ideologie und Christentum 475–483
Ideologienproblematik und christlicher Glaube 505 bis 514
Indien
– Industrialisierung 191–193
– Liturgie 259–262
– Mission und Entwicklungshilfe 195–201
– religiöser Pluralismus 194–195
– Säkularisation 193–194
– Seelsorgerische Erfahrungen und Ausblicke 191, 200–201
Inspiration 797–801
Italien
– Pastoralsoziologie 240–242

Japan und das Christentum 758–766
Jesus als Gottes erstes und letztes Wort 831–841
Job 857–858

Katechese, vgl. Afrika
– und Praxis der Prä-Evangelisation 708–712
Kirche
– Autorität im Frühmittelater 599–603
– Dialog mit den heutigen Kulturen 66–70
– Einheit in der Vielheit 43–44

Kirche
- Erneuerung 26–27
- als eschatologische Gemeinde 112–113
- und Heiligkeit 39–40
- Heilsnotwendigkeit 52–57
- und Israel 49
- als Leib Christi 11–14, 47–50
- als mystischer und eucharistischer Leib 23–25, 77 bis 80, 105–107
- und Liturgie 75–82
- und Menschheit 29–36
- und Mitmenschlichkeit 37–39
- als Ortsgemeinde 105–108
- und Ostkirchen 329–331
- Strukturen 22–23, 25–26, 282–289
- Triumphalismus und Barock 606–610
- als Volk Gottes 5–14, 47–50, 103–105, 842–846
- unter dem Wort Gottes 304–306
- in der Welt 458–467

Kirchen, nichtkatholische
- Bedeutung 54–55
- in der Religionssoziologie 216
- ihre ekklesiale Wirklichkeit 291–303

Kirchenbau 102–124
Kirchengesang 99–101
Kirchenmusik 125–134
Kirchenmusiker 130
Kirchentypen, reformierte 517–527
Kollegialität
- des geistlichen Amtes in der alten Kirche 17–20
- der Bischöfe und ihre Struktur 22–23, 25–27
- der Bischöfe und Primat 20–21
- und Dezentralisation 90–91
- des Episkopates 345–348
- im Mittelalter 542–546
- des Presbyterates 345–348, 632–637
- und Gemeinschaft 627–631

Kollegium der Patriarchen
- in der Sicht Roms 655–659
- in der Sicht des Ostens 659–661

Kommunion
- Austeilung 121–122
- unter beiden Gestalten 145–147

Kongregationalistische Kirchen 524–525
Konstanzer Konzil
- allgemein 555–557
- ekklesiologische Deutung 569–572
- Legitimität 557–562
- Konziliarismus 562–568

Konzelebration 136–141
Kulturen
- und Dialog der Kirche 66–70
- und christliche Spiritualität 753–757

Laie
- und christliche Existenz 769–782
- in den Vereinigten Staaten 767–774
- Zusammenarbeit mit dem Priester 743–747

Lateinamerika
- Familienplanung 863–872
- religionssoziologische Forschung 792–794

Liturgie
- und Bischofsamt 86–93
- und Chor 110–111, 127–128
- und Ekklesiologie 75–82
- Eucharistie 113–115
- Gemeinde 111–112
- in Indien 259–262
- und Kommentator 111
- Kirchenbau 102–103
- Kirchengesang 99–101
- Konzelebration 136–141
- Landessprache 93
- Musik 126–127, 130
- und pia exercitia 95–98
- Rollenverteilung 108–109
- Societas Liturgica 621–622
- Zelebrans 109–110

Liturgiekonstitution
- Bischofsamt 86–93
- Kirchengesang 99–101
- Kirchenbau 102–103
- Kirchenmusik 125

Luther
- neueres katholisches Lutherbild 338–343

Lutherische Kirchen 518–520

Maria in den Konzilstexten 697–706
Marxismus und Christentum 620–621
Menschheit und Kirche 29–36
Methodistische Kirchen 225–526
Mischehe
- in katholischer Sicht 318–321
- in protestantischer Sicht 315–317

Mission
- in Indien 195–201
- und Musik 129–130
- und Ökumenismus 264–270, 335–336
- 35. Woche für Missionswissenschaft Löwen 873–875

Moral
- und Kompromiß 367–374
- und Entwicklung 375–382

Naturrecht und Geschichte 383–391

Ökumenismus
- und Mission 764–770
- und die Möglichkeiten einer Diözese 322–324
- das ökumenische Problem 334–338
- und Societas Ethica 621–622

Ökumenischer Rat der Kirchen
- Bericht des Generalsekretariates 532–536
- und die Einheit der Christen 307–314
- und Rom 528–532

Offenbarung 801–804
Ostkirchen
- und communicatio in sacris 271–280

Ostkirche
– und das Gespräch mit der Orthodoxie 325–332
– die Bedeutung des Ök.-Dekretes für die Ostkirchen 441–451
– die Rechte der Ostkirchen 328–329
– als östlicher Katholizismus 331
– Geist und Leben der Ostkirchen 331–332

Pastoralorganisation 177–179
Pastoralpläne 175–183
Pastoralsoziologische Institutionen und Veröffentlichungen
– im deutschen Sprachgebiet 227–230
– in Italien 240–242
– Pro Mundi Vita 537–539
– in Spanien 361–363
Pastoraltheologie 165–169
Patriarchat 326–328
Pazifismus
– Christen und Militärdienst im Frühchristentum 592 bis 597
– und gerechte Notwehr 402–410
Philosophie und Theologie 499–504
Prediger (Ekklesiastes) 858–859
Predigt
– im Neuen Testament 813–814
– und Perikope 814–818
Presbyterium
– in der Kirche 83–85
– sein kollegialer Charakter 345–348
Priesterausbildung 159–160
Primat
– und Communio 326
– und strukturelle Dezentralisation in der Alten Kirche 548–553
Propheten, neuere Literatur 848–853
Prozessionsgesänge 134
Psalmodie 134

Recht
– Reform des kirchlichen Rechtes 670–682
– neuere Entwicklung des orientalischen Rechtes 686 bis 694
Rechtfertigung
– das Tridentiner Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht 452–454
Reformierte Kirchen 520–521
Religionsfreiheit, Lehrgeschichte von 1832 bis 1864 584–591
Religionssoziologie
– in Belgien 231–233
– Forschungsgebiete 212–215
– Forschungszentren und Institutionen 215–216
– Gesamtbibliographie 218–226
– in Lateinamerika 792–794
Religionssoziologie
– im Protestantismus 217

Sakramentalien 89–90
Sakramente
– allgemein 89–90
– und Eucharistie 121–122
Schöpfung und Erlösung 36–37
Sekten 526–527
Sirach, Buch 859
Soziologie
– und pastorale Praxis 209–212
– und Pastoralpläne 179
– und Seelsorge in Spanien 234–238
Spanien
– Soziologie und Seelsorge 234–238
– Pastoralsoziologie 361–363
Sprüche, Buch 857
Spiritualität
– allgemeinmenschlich 717–718
– als Brüderlichkeit 731–734
– und Evangelium 718–722, 727–731
– und Evangelische Räte 748–752
– und geistliches Leben 723–725
– als Lebensstil 725–727
– und Spiritualitäten 735–742
– und nichtchristliche Spiritualitäten 753–757
– der philosophisch-religiöse Vorbegriff 715–717
Stundengebet 90
Synode in der Ostkirche 650–654

Tabernakel und Altar 117–118
Thora und Christus 819–829
Theologie
– und Kirchenrecht 625–626
– und Philosophie 499–504
– als Weisheit 860–861
Trient
– das Trienter Konzil in neuer Sicht 574–582
– das Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht 452–454

Unglaube als theologisches Problem 484–492

Vereinigte Kirchen 526
Verkündigung, gesungene 133–134
Volksgesang 128–129

Weisheit, Buch 859–860
Weisheitsliteratur des AT 855–861
Welt
– Gott begegnen in der heutigen Welt 468–475
– und Kirche 458–467
Weltkirchenrat, vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen
Wort Gottes und Kirche 304–306
Wortgottesdienst 114–115

Inhaltsverzeichnis des 1. Jahrgangs «Concilium» 1965

Alberigo Giuseppe, Das Konzil von Trient in neuer Sicht 574
Arntz Joseph, Naturrecht und Geschichte . 383
Aubert Roger, Die Eucharistischen Kongresse von Leo XIII. bis Johannes XXIII. 61
– Die Religionsfreiheit von «Mirari vos» bis zum «Syllabus» 584
Balthasar Hans Urs von, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche 715
– Gott begegnen in der heutigen Welt . . . 468
Barberena Tomás Gracía, Kollegialität auf diözesaner Ebene 632
Baum Gregory, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen 291
Benoit Pierre, Inspiration und Offenbarung 797
Besnard Albert-Marie, Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit 723
Böckle Franz, Zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung 411
– Die Mischehen in katholischer Sicht . . 318
Botte Bernard, Der kollegiale Charakter des Priestertums und des Episkopats 345
Botterweck Gerhard Johannes, Form- und überlieferungsgeschichtliche Studie zum Dekalog 392
Bouillard Henri, Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie 493
Bonet Muixi Manuel, Die Bischofskonferenz 646
Cazelles Henri, Die Thora des Moses und der Erlöser Christus 819
Chethimattam J. Britto, Raum und Voraussetzung eines Gesprächs zwischen Christen und Hindus 247
Congar Yves, Die Kirche als Volk Gottes. . 5
Cornélis Étienne, Christliche Spiritualität und christliche Spiritualitäten 753
Coste René, Pazifismus und gerechte Notwehr 402
Cottier Georges, Die Anziehungskraft des Kommunismus und die Aufgaben der Entwicklungshilfe 202
Cunningham, Sr. Agnes, Der amerikanische Laie: Komplex und Herausforderung . . 767
Danneels Godfried, Die Kommunion unter beiden Gestalten 145
Diekmann Godfrey, Liturgischer Kirchenbau 102
Dombois Hans, Die Mischehen in protestantischer Sicht 315
Mc Donagh Enda, Die neuere englisch-sprachige Literatur zur Moraltheologie der Ehe 427
Duocastella Roberto, Soziologie und Seelsorge im Spanien der Gegenwart 234
Duquoc Christian, Historische Situation des Gläubigen und christliche Existenz . . . 776
Fonseca Aloysius, Seelsorgerische Erfahrungen und Ausblicke in Indien 191
Fontaine Jacques, Die Christen und der Militärdienst im Frühchristentum 592
Franzen August, Das Konstanzer Konzil . 555
Le Guilluo Marie-Joseph, Mission–Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus . . 264
Gozzer Giovanni, Vorüberlegungen zum Problem der katholischen Schule und der christlichen Erziehung 349
Greinacher Norbert, Chronik der wichtigsten pastoralsoziologischen Bemühungen im deutschen Sprachgebiet seit 1945 . . . 227
Groot Jan, Inwieweit fördert der Weltkirchenrat die Einheit der Christen? 307
Hajjar Joseph, Die Synoden in der Ostkirche 650
Houtart François/Jean Remy, Die Anwendung der Soziologie in der Pastoralen Praxis – heutiger Stand 209

Houtart François, Gesamtpastoral und Pastoralpläne 175
Hucke Helmut, Kirchenmusik 125
Huizing Petrus, Reform des kirchlichen Rechts 670
van Jersel Bastiaan, Das Buch des Gottesvolkes 806
Jimenez Urresti Teodore, Gemeinschaft und Kollegialität in der Kirche 627
Jungmann Joseph Andreas, Bischof und «Sacra Exercitia» 95
Kahlefeld Heinrich, Die Perikope und die Predigt 813
Kasper Walter, Das Gespräch mit der protestantischen Theologie 334
– Die Kirche unter dem Wort Gottes . . . 304
van Kets R.P., Die Kirche im Dialog mit den heutigen Kulturen 66
Kerkhofs Jan, Kirchliche Hilfe für Entwicklungsländer 184
Küng Hans, Die charismatische Struktur der Kirche 282
Laurentin René, Die Allerseligste Jungfrau nach den Aussagen des Konzilstextes . . 697
Lercaro Giacomo, Die Bedeutung des Dekrets De Oecumenismo für den Dialog mit den nichtkatholischen Kirchen des Ostens 441
Lescrauwaet Josephus F., Reformatorische Kirchentypen 517
Marot Hilaire, Strukturelle Dezentralisation und Primat in der Alten Kirche 548
Manders Hendrik, Die Konzelebration . . 136
Mc Manus Frederic, Die Rechtsvollmacht des Bischofs in der Konstitution über die Heilige Liturgie 86
Metz Johann B., Der Unglaube als theologisches Problem 484
Mikat Paul, Die Zusammenarbeit zwischen Priester und Laien in der Gemeinde . . . 743
Murphy Roland E., Die Weisheitsliteratur des Alten Testaments 855
Mußner Franz, Das Volk Gottes nach Eph 1,3–13 842
Nedoncelle Maurice, Theologie und Philosophie oder die Metamorphosen einer Dienerin 499
Neyrand G., Japan und das Christentum . 758
Nierman Pieter, Was kann in einer Diözese für die Wiedervereinigung der getrennten Christen getan werden? 322
Nijmé Elie, Der Eparchierat im orientalischen Recht 639
Novak Michael, Freiheit und Vielfalt der Formen 41
Onclin Willy H. J., Die Kollegialität der Bischöfe und ihre Struktur 664
van Ouwerkerk Coenrad, Biblisches Ethos und menschlicher Kompromiß 367
Pascher Joseph, Bischof und Presbyterium . 93
Pérez Ramìrez, Familienplanung und lateinamerikanische Problematik 863
Philips Gérard, Die Kirche in der Welt von heute 458
Polman Pontien, Der historische Hintergrund des Altkatholizismus 615
Rahner Karl, Ideologie und Christentum . 475
– Pastoraltheologische Bemerkungen . . . 170
Ranwez Edouard, Drei evangelische Räte? . 748
Ratzinger Joseph, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe 16
Remy Jean, Religionssoziologie in Belgien . 231
Rémond René, Die Entchristlichung in Frankreich 611

UNIV. BIBL. TUBINGEN
Z B 191

Rogers C. Murray, Das Erbe des Hinduismus, Ashram: eine Gabe Gottes 784
Scarpati Rosario, Die Pastoralsoziologie in Italien 240
– Zum Schema XIII: Die Wandlung des Entwicklungsbegriffs 148
Schillebeeckx Edward, Kirche und Menschheit 29
Schlette Heinz Robert, Die Ideologieproblematik und der christliche Glaube 505
Schnackenburg Rudolf/Dupont Jacques, Die Kirche als Volk Gottes 47
Schulz Hans-Joachim, Das Gespräch mit der Orthodoxie 325
Schurr Viktor, Kerygma und Dogma . . . 243
Schuster Heinz, Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie 165
Tüchle Hermann, Barock als Wurzel des Triumphalismus in der Kirche 606
Tierney Brian, Die Kollegialität im Mittelalter 542
Vagaggini Cipriano, Der Bischof und die Liturgie 75
Vandenbroucke François, Spiritualität und Spiritualitäten 735
Vawter Francis, Neue Literatur über die Propheten 848
Vischer Lukas, Inwiefern fördert der Ökumenische Rat der Kirchen die Einheit der Christen? 310
de Vries Wilhelm, Das «Collegium Patriarcharum» 655
– Communicatio in Sacris 271
Walgrave Jan Henricus, Moral und Entwicklung 375
Weiler Anton, Regierungsgewalt und kirchliche Autorität im frühen Mittelalter . . . 599
Willems Bonifac, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche 52
Willemse Johannes, Gottes erstes und letztes Wort: Jesus 831
Zužek Ivan, Überblick über die neuere Entwicklung des orientalischen Kirchenrechts 686

Die Autoren der «Beiträge», der «Bulletins» und der «Dokumentationen» wurden alphabetisch koordiniert, die «Chronik des kirchlichen Lebens» nicht berücksichtigt.

Vorwort der Herausgeber

K. Rahner SJ – E. Schillebeeckx OP

Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift?

Es gibt viele, sehr viele theologische Zeitschriften: alte und berühmte, junge, lebendige, auf hohem Niveau, für die Wissenschaft selbst und für die Praxis. Und doch ist, vorausgesetzt daß es den Herausgebern dieser neuen Zeitschrift gelingt, ihren Plan zu realisieren, für diese neue Zeitschrift Platz, weil für sie ein Bedürfnis, ja eine Notwendigkeit vorhanden ist, gerade weil sie keine der andern ersetzen und verdrängen will. In dieser Zeitschrift wollen sich eigentliche Wissenschaftler in der Theologie an die Männer der praktischen Arbeit in der Kirche wenden, von deren Entscheidung und Tat in der Kirche viel abhängt und die, auch durch die Erfahrungen des Konzils belehrt, wissen, daß die Entscheidungen der Praxis und die Verkündigung des Evangeliums von heute auch von der eigentlichen theologischen Wissenschaft etwas lernen muß (wie natürlich auch umgekehrt). Denn diese Männer der Kirche wissen, daß sie nicht einfach bloß in ihrer Praxis von jener Theologie leben können, die sie vor vielen Jahren in ihrer eigenen Ausbildung gelernt haben. Und es zeichnet sich eine Theologie ab, die diesen Männern für ihre eigene Aufgabe mehr sagen kann als das, was in den Schulbüchern vergangener Jahrzehnte gestanden hat. Es ist unmöglich, hier auch nur in Kürze hinzuweisen auf die Charakterzüge dieser Theologie, die ganz bewußt aus der Schrift und aus der Heilsgeschichte lebt und die zu gleicher Zeit den Mut hat, kühn, aber bescheiden aus der heutigen «Condition Humaine» Probleme aufzugreifen und aus unserer eigenen Situation heraus den Weg sucht zum besseren Verständnis des Wortes Gottes über den Menschen und die Welt in unserer Zeit. Eine solche theologische Einsicht ist notwendig für jeden, der im Glauben handelnd auftritt in Kirche und Welt. Die neue Zeitschrift will solchen Männern der Kirche (Laien mit kirchlicher Verantwortlichkeit nicht ausgeschlossen) immer wieder einen Bericht über neue Fragen und neue Antworten in *allen* theologischen Disziplinen *überall* auf der Erde durch eine internationale Mitarbeiterschaft geben, und zwar sachlich, gleichmäßig, in sorgfältig überlegter Auswahl und Hervorhebung des für eine solche Leserschaft wirklich Wichtigen. Gleichmäßige Information für den Praktiker über die ganze internationale Theologie (einschließlich der Grenzfragen) durch international ausgewählte Fachtheologen (und bei den Grenzfragen durch Vertreter profaner Wissenschaften) ist darum das Ziel der neuen Zeitschrift, die somit in *jeder* Hinsicht «katholisch» sein will. Daher hat jedes Heft der neuen Zeitschrift in stetem Wechsel eine bestimmte theologische Disziplin zum Thema

(Dogmatik, Moraltheologie, Exegese, Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Theologie der Spiritualität, Kirchengeschichte, Liturgik, ökumenische Fragen, Grenzfragen der theologischen Disziplinen). Ein jeweils 20seitiges Bulletin als Kern jedes der 10 Hefte, die jährlich erscheinen, soll die Frage beantworten und zwar für die Bedürfnisse des Mannes der Praxis: was ist im letzten Jahr auf dem Gebiet der theologischen Disziplin, der dieses Heft gewidmet ist, an Literatur (Bücher und Zeitschriftenartikel) erschienen und was steht in dieser Literatur, das auch nach Inhalt und Tendenz den theologisch gebildeten und an den aktuellen Fragen der ganzen Kirche interessierten Mann in der kirchlichen Praxis angeht? Größere und kleinere Aufsätze (Originalbeiträge, die aber immer kurz genug sind, um wirklich gelesen zu werden) sollen diese internationale Information abrunden und vertiefen. Durch beides, genaues Bulletin und Originalartikel, unterscheidet sich die neue Zeitschrift von einem «theological digest»; durch gleichmäßige Berücksichtigung aller Disziplinen, internationale Mitarbeiterschaft, die nicht dem Zufall überlassen wird, Präsenz der Theologie der ganzen katholischen Welt, eindeutige Ausrichtung der Wissenschaft selbst auf das kirchliche Leben ohne Primitivisierung, unterscheidet sich diese Zeitschrift von den bisher üblichen theologischen Zeitschriften, ist aber durch ihr Bulletin gerade auch ein Weg zu diesen anderen Zeitschriften, die in ihrer Bedeutung durch die neue nicht gemindert werden. Gemessen an der unendlichen Aufgabe der Kirche in jedem Land, ist jedes Land «theologisch unterentwickelt». In dieser Zeitschrift soll die Theologie eines jeden Landes der anderer Länder zu ihrer Entwicklung helfen. Weil es zu viele Zeitschriften gibt, als daß der Praktiker sie bewältigen könnte, muß es eine weitere geben als Weg zu ihnen und als Bericht über sie. Die Zeitschrift will Ausdruck der Verantwortung sein, die die katholische Theologie für das wirkliche Leben der Kirche trägt. In der Breite der vertretenen Disziplinen, in der Thematik, Mitarbeiterschaft, Objektivität der Information will die Zeitschrift katholisch, im guten Sinn modern und der kirchlichen Praxis dienlich sein.

Jede der oben genannten zehn Disziplinen hat zwei «Direktoren», einen internationalen Stab von ständigen Mitarbeitern, und sucht darüber hinaus möglichst gleichmäßig unter den theologischen Fachleuten aller Länder weitere Mitarbeiter zu gewinnen.

Für diese Zeitschrift wurde der Name «Concilium» gewählt. Damit will sich die Zeitschrift keineswegs bestimmte offizielle Ansprüche anmaßen. Im Gegenteil, die Wahl dieses Wortes bedeutet, daß diese Zeitschrift sich auch von dem informieren läßt, was die kirchliche pastorale Autorität, die im zweiten Vatikanischen Konzil so prägnant zum Ausdruck gekommen ist, den Gläubigen an Richtlinien mitgegeben hat. Deshalb will die Zeitschrift in einer besonderen Weise auf dem zweiten Vatikanischen Konzil weiter aufbauen. Ferner wird die Zeitschrift «Concilium» genannt, weil nur durch die immer aufs neue sich beratenden und zusammenarbeitenden Theologen (concilium, con-kalium, con-calare), als Dienst von Gläubigen an Gläubigen und an dem Weltepiskopat, die apostolische Arbeit, die das zweite Vatikanische Konzil begonnen hat, zum Wachstum gebracht werden kann. Schließlich heißt die Zeitschrift «Concilium» in Dankbarkeit gegenüber der Initiative des Papstes Johannes XXIII., welche von Papst Paul VI. so erfolgreich fortgesetzt wurde. Die Zeitschrift «Concilium» ist denn auch als Titel für uns eine ständige Mahnung an die Notwendigkeit eines nie aufhörenden Dialogs.

Obwohl «Concilium» kein Sammelbecken einander bekämpfender Meinungen werden will, und obwohl sie eine durchaus bestimmte Richtung wählt – wie diese im zweiten Vatikanischen Konzil angedeutet wurde –, steht es trotzdem jedem Theologen frei, aktiv an dieser Zeitschrift, die sich kein einziges Monopol anmaßen will, mitzuarbeiten. Theologisch-wissenschaftlicher Ernst im Dienste von Gottes Offenbarung ist hier das einzige Kriterium, das keine Diskriminierung kennt.

Dieses erste Heft der Zeitschrift ist der Disziplin «Dogmatik» gewidmet. Die Absicht dieser

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Disziplin ist die gleiche, wie sie vorhin angesichts der ganzen Zeitschrift dargelegt wurde. Vielleicht zeigt sich zumal hinsichtlich der dogmatischen Besinnung noch deutlicher die Notwendigkeit einer Analyse der heutigen menschlichen Existenzerfahrung im Lichte der Offenbarung. Zweifellos wird überall dort, wo menschliche Existenz vorhanden ist, diese von dem lebendigen Gott des Heils angerührt und gerufen. So ist die menschliche Existenzerfahrung, wo immer sie sich befindet, wirklich ein «locus theologicus», ein Fundort für die religiöse Lebensüberzeugung. Aber anderseits ist nur diejenige menschliche Existenz, welche Jesus, der Christus, ist – aus dem alttestamentlichen Gottesvolk mit seiner biblischen Frömmigkeit gewachsen – die einzige autorisierte Offenbarungsquelle, zu der wir durch Schrift und Tradition, geleitet von der kirchlichen Lehrgewalt, Zutritt haben. Deshalb ist die menschliche Existenzerfahrung schlechthin als «locus theologicus» an sich nicht autorisiert; sie ist nur insofern gültig und legitim, als sie sich mißt an der «norma non normanda» der menschlichen Existenz Christi, des Sohnes Gottes, wie davon die apostolische Schrift zeugt.

In einer Zeit, in der die Welt ihre numinose Bedeutung verloren hat und völlig als irdische Welt erfahren wird – in einer Zeit außerdem, in der sich der Mensch als «faber sui ipsius» empfindet, der der sinnfragenden Welt einen menschlichen – kontemplativen, technischen und dichterischen – Sinn zu geben versucht, wird die Dogmatik veranlaßt, sich intensiver auf ihren eigenen Auftrag zu konzentrieren: die Aufklärung *der Nähe des göttlichen Mysteriums* im menschlichen Leben und dessen Bedeutung für unser Leben als Menschen, die wir mit Mitmenschen in dieser Welt zu leben haben. Denn Gott hat in seiner absoluten Selbstmitteilung durch Jesus Christus in seinem Geiste diese Nähe für uns in Glaube, Liebe und Hoffnung zugänglich gemacht und uns ermöglicht, sie im Mysterium der Kirche praktisch zu leben.

Die Dogma-Nummern der Zeitschrift «Concilium» wollen, ausgehend von der Problematik, hervorgerufen von der heutigen menschlichen Daseinserfahrung, sich besinnen auf diese lebendige Wirklichkeit Gottes, der Sich selbst offenbarend, auch den Menschen an Sich-selbst offenbart hat. Die Heilsgeschichte, durchleuchtet vom Worte Gottes, ist deshalb die unmittelbare Werkstatt der Dogmatik: die allgemein-menschliche Frömmigkeit, das Alte Testament, das Neue Testament, das Leben der Kirche Christi – in ihrer Einheit und Zerrissenheit – die verweltlichte Welt, dies alles ist wie der «locus theologicus», in dem die dogmatische Besinnung sich einrichtet, um die Bedeutung der göttlichen Nähe auszudrücken, die nötig ist, um in unserer Zeit auf persönliche Weise christlich leben und als Christ in Kirche und Welt die Verantwortlichkeit übernehmen zu können, die der «kairos» des Heilswillens Gottes von uns fordert. Selbstverständlich ist das ein Unternehmen, das nur gelingen kann durch eine wahrhaft katholische, d.h. universelle Zusammenarbeit aller denkenden Christen, geleitet vom Amtscharisma der kirchlichen Hierarchie.

Aber dieses Amtscharisma wirkt auf das Material der lebendigen Gemeinschaft der Kirche, das gerade von der Theologie in ihrer positiv-theologischen Erforschung und dogmatischen Reflexion im Dienste einer zeitgemäßen Verkündigung deutlicher gemacht wird. So ist die Dogmatik ein dienendes Lebensorgan für das Amtscharisma der Kirche; trotzdem wird ihr Befund vom kirchlichen Amt auf ihre Verdienste hin beurteilt. In diesem Geiste dienender Diakonie der ganzen Gemeinschaft der Kirche gegenüber, geleitet von dem Geist, der in der kirchlichen Hierarchie wirkt, und innerhalb dieser Gemeinschaft der Kirche geleitet von dem Geist, der in den Gewissen der einzelnen Christen wirkt, wollen die dogmatischen Hefte des «Concilium» ihre eigene Stelle einnehmen im Rahmen der dienenden Aufgabe, die zu erfüllen diese Zeitschrift sich vorgenommen hat.

Yves M. J. Congar OP

Die Kirche als Volk Gottes

Durch das Eingreifen der Koordinierungskommission wurde in das Konzilsschema ‚*De Ecclesia*' zwischen das erste Kapitel ‚Das Geheimnis der Kirche' und das Kapitel ‚Die hierarchische Verfassung der Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Bischofsamtes' ein eigenes Kapitel ‚*De Populo Dei in genere*' eingefügt. Die dahinter stehende Absicht war: Hatte man zuvor die göttlichen Ursachen der Kirche in der Heiligsten Dreifaltigkeit und in der Menschwerdung des Sohnes Gottes dargelegt, so wollte man nun auch zeigen: 1. wie sich diese Kirche innerhalb der menschlichen Geschichte aufbaut, 2. wie sie sich gegenüber den verschiedenen Menschen verhält, die an der Fülle des Lebens in Christus, deren Sakrament die von ihm gestiftete Kirche ist, in (je) verschiedener Weise Anteil haben, und 3. was allen Gliedern des Gottesvolkes im Hinblick auf die Würde der christlichen Existenz gemeinsam ist, noch vor jeder Unterscheidung von Amt und Stand.

Die erste Intention wird im Konzilstext kaum umrissen. Damit ist man auch noch recht weit davon entfernt, dem Wunsch des Heiligen Vaters zu genügen, den er in seiner Ansprache an die Beobachter vom 17. Oktober 1963 zum Ausdruck brachte: «Der von Ihnen gewünschten Entfaltung einer ‚konkreten und geschichtlichen' Theologie, die ‚sich auf die Heilsgeschichte konzentriert', möchten Wir Unserseits gerne zustimmen, und die Anregung verdient, so scheint Uns, gründlich geprüft zu werden» (Herder-Korrespondenz, Dezember 1963, Heft 3, Jg. XVIII, S. 151). Die dritte Intention wird ziemlich ausführlich gewürdigt, ohne daß man freilich so weit geht, eine christliche Anthropologie, ein christliches Menschenbild zu entwickeln. So entwirft nach einem ersten wesentlichen Teil, der der dritten Intention entspricht, das Kapitel ‚*De Populo Dei*' eine Lehre ‚*De membris Ecclesiae*' (zweite Intention) – ohne freilich diesen Ausdruck zu gebrauchen, der nur nicht endende Debatten hervorgerufen hätte. Ein Paragraph über die Universalität oder Katholizität des Gottesvolkes bildet den Übergang zwischen den beiden Teilen.

Die von der Koordinierungskommission ergriffene Initiative dürfte weitreichende Folgen haben. Die Bedeutung des neuen Kapitels liegt nicht nur in seinem Inhalt: Sie liegt schon in seinem Titel und dem ihm angewiesenen Platz. Worte haben ihre Bedeutung und ihre, so darf man wohl sagen, eigene Lebendigkeit. Der Ausdruck «Volk Gottes» birgt in sich eine solche Dichte, eine solche Kraft, daß man mit ihm unmöglich die Wirklichkeit der Kirche denken kann, ohne daß dieses Denken bereits in eine bestimmte Bahn gelenkt wird. Im Hinblick auf den Platz dieses Kapitels ist ja bekannt, daß die Reihenfolge der Fragen und ihr Standort eine lehrhafte, ja oft entscheidende Bedeutung haben. In der Summa des Heiligen Thomas von Aquin bilden Reihenfolge und Platz einer Gegebenheit ein äußerst wichtiges Verständniselement. Man hätte im Schema ‚*De Ecclesia*' die Reihenfolge aufstellen können: Geheimnis der Kirche, Hierarchie, Volk Gottes im allgemeinen. Damit hätte man freilich die oben erwähnte dritte Intention nicht zum Zug kommen lassen: nämlich die gemeinsamen Eigenschaften aller Glieder der

Kirche darzulegen, noch vor ihrer Unterschiedenheit nach Funktion oder Lebensstand. Zudem hätte man damit den Gedanken angedeutet, der oberste Wert in der Kirche sei die hierarchische Struktur, das heißt die Aufteilung der Glieder nach Über- und Untergeordnetsein. Dagegen jedoch hat man die Reihenfolge eingehalten: Geheimnis der Kirche, Volk Gottes, Hierarchie. Auf diese Weise wurde die Eigenschaft, Jünger Christi zu sein, als oberster Wert herausgestellt, jene Würde, die der christlichen Existenz als solcher oder der Wirklichkeit einer Ontologie der Gnade zukommt, und dann erst, innerhalb dieser Wirklichkeit, die hierarchische Struktur einer sozialen Organisation. Ist dies nicht auch der vom Herrn eingeschlagene Weg, zuerst Jünger zu sammeln und zu formen und dann erst zwölf von ihnen auszuwählen, die er zu seinen Aposteln machte, unter denen er wiederum Simon-Petrus erwählte, um ihn zum Haupt des Apostelkollegiums und der Kirche zu bestellen? Zeigt sich nicht der gleiche Befund, wenn man sich mit dem wichtigen Thema des Dienstes und der Hierarchie als Dienst im Neuen Testament beschäftigt[1]? Erst innerhalb eines Volkes, dessen Wesen als Ganzes vom Dienst wie von einer spezifischen Existenzform geprägt ist, nehmen dann bestimmte Glieder eine Befehlsposition ein, die letztlich nichts anderes ist als die Position dienender Verantwortung. Die Folgen der Wahl, das Kapitel ‚*De Populo Dei*' in der genannten Reihenfolge zu bringen, werden erst mit der Zeit sichtbar werden und sie werden, das ist unsere Überzeugung, nicht zu unterschätzen sein. Der Kirchentraktat wird sich zu einer neuen Ausgewogenheit entwickeln, im Sinn von Vers 12 des 4. Kapitels des Briefes an die Epheser, wo Paulus Stellung und Rolle der hierarchischen Funktionen so bestimmt: «... um die Heiligen [d. h. die Christen] für das Werk des Dienstes zu bereiten [das das Werk des ganzen Leibes ist und das der heilige Paulus bestimmt als]: zum Aufbau des Leibes Christi.»

Im zweiten Kapitel des Schemas ‚*De Ecclesia*' jedoch hat sich das Konzil nur teilweise die Wiedererarbeitung des biblischen Begriffs «Volk Gottes» zu eigen gemacht, die unter anderem die katholische Ekklesiologie in den Jahren 1937–1957 prägte[2].

Die Wiedererneuerung des Volk-Gottes-Gedankens in der gegenwärtigen Theologie

Es ist nicht immer möglich, den Quellpunkt und Ursprung von Ideen genau anzugeben, die die öffentliche Meinung sich in wenigen Jahren weitgehend zu eigen gemacht hat. Der Gedanke des «Volkes Gottes» hat sich in der katholischen Theologie im Laufe der Jahre 1937 bis 1942 durchgesetzt. Seine Wiederentdeckung war die Tat von Männern, die über den mehr juridischen Aspekt einer einmaligen Kirchengründung durch Christus hinausgingen und die Entwicklung des göttlichen Heilsplanes in der gesamten Schrift suchten. Auf diese Weise wurde die Kontinuität zwischen Kirche und Israel wiederentdeckt, das Faktum Kirche in den weiteren Rahmen der Heilsgeschichte hineingestellt und sie als Volk Gottes begriffen, wie es in der messianischen Zeit existiert. Dies ging Hand in Hand mit einer Neuentdeckung der Natur, bzw. der historischen Dimension der Offenbarung und Heilsinstitution, eine Neuentdeckung, die in der Eschatologie ihren Höhepunkt fand. All das vollzog sich zu einer Zeit, wo man dank der Liturgischen Bewegung und vor allem der Katholischen Aktion auf neue Weise begriff, daß die Kirche nicht nur Institution, Summe objektiver Gnadenmittel ist, sondern aus Menschen besteht, die Gott anruft und die auf diesen Anruf antworten.

Die aufbrechende Liturgische Bewegung und die frei sich entfaltende Katholische Aktion hatten eine ziemlich enthusiastische Wiederentdeckung des Begriffs vom Mystischen Leib zur Folge. Nun kam die kritische Prüfung. In einem kleinen, scharfen Buch setzte sich M. D. Koster mit einer bestimmten Auffassung von der Kirche als Mystischem Leib auseinander (1940)[3]. Nach seiner Meinung war diese Auffassung mit daran schuld, daß sich die Ekklesiologie auf einem vorwissenschaftlichen Niveau bewegte. Es war nun Zeit, eine wirkliche Definition von der Natur der Kirche zu erarbeiten. Man versuchte sie im Gedanken vom Volk Gottes zu finden, in das alle Menschen durch die Taufe eingegliedert und wo sie durch Firmung und das Sakrament des ordo geweiht werden, jene Sakramente, die durch Einprägung eines unauslöschlichen Zeichens juridische Zeichen sind, die dem Volk Gottes eine sichtbare Struktur geben und zugleich übernatürliche, gnadenwirksame Symbole, wodurch dieses Volk das übernatürliche Leben und Heil findet.

Ausgehend von einem ganz anderen Gesichtspunkt und mit Hilfe einer ganz anderen Methode, der philologisch-exegetischen Analyse, wies bald darauf der Domherr L. Cerfaux nach, daß der Begriff des (mystischen) Leibes für den hl. Paulus nicht der *Grund*begriff für eine Wesensbestimmung

der Kirche war[4]. Paulus hatte die jüdische Idee Israels als Volk Gottes aufgegriffen, wozu der Bund, die Verheißungen, Erkenntnis und Kult des wahren Gottes und schließlich seine Gegenwart gehörten. Die Christen, das *neue* Gottesvolk, seien mit Israel in einer tiefgehenden Kontinuität verbunden, und ihre Gemeinschaft nenne sich, ganz wie die Israels, «Kirche Gottes». Paulus habe das neue Israel dem Geiste nach nur deshalb «Leib Christi» genannt, um die grundlegende Einheit der Gemeinden oder «Kirchen» in Christus wie auch die überirdische Existenz der Kirche, ihre mystische Einigung mit ihm auszudrücken. «Leib Christi» sei bei ihm nur ein transzendentes Attribut der Kirche, deren Grunddefinition, wenn man dieses Wort schon anwenden will, «Volk Gottes» bleibe. Wenn auch nicht in allen technischen Erwägungen, so stimmt doch der protestantische Exeget A. Oepke in den Schlußfolgerungen mit Msgr. Cerfaux voll überein[5]. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die zahlreichen, rein exegetischen Arbeiten darzustellen, die dem Thema des Gottesvolkes gewidmet sind[6]. Nicht wenige neuere Darstellungen der Ekklesiologie greifen diesen Volk-Gottes-Gedanken auf und bauen ihn sogar in ihr System ein. Nach der Veröffentlichung seines Buches ‚*The Spirit and the Bride*' (London 1935), wo Dom Anschaire Vonier die Kirche als die ganz lautere Braut des verherrlichten Herrn in seinem absoluten übernatürlichen Leben darstellte, brachte er eine kleine Schrift heraus mit dem Titel ‚*The People of God*' (London 1937), in der er den menschlichen und historischen Aspekt dieser Kirche untersuchte oder ihn wenigstens wieder ins Bewußtsein rief. Seiner Meinung nach bringe «Kirche» den sakramentalen und kultischen Aspekt, «Volk Gottes» das Lebenselement, unbegrenztes, göttliches Leben in der Menschheit, zum Ausdruck. Wir haben also unseren Begriff im Sinne der Heilsgeschichte genommen, um damit eine übertrieben vollkommene, ja glorreiche Auffassung von der Kirche zurückzudrängen.

Mehr biblisch wird das Thema bei Frank B. Norris, ‚*God's own People. An introductory Study of the Church*' (Baltimore 1962) behandelt. Die Kirche sei jenes Volk, das Gott sich geschaffen hat, das gleichsam im Schoß der Geschichte Israels verborgen war und in der uns bekannten Kirchengestalt durch das menschgewordene Wort und die Sendung seines Geistes gegründet wurde.

Am meisten in die Ekklesiologie eingebaut wurde das Thema des Gottesvolkes in der deutschsprachigen Theologie. M. Schmaus gibt darüber in einem Abschnitt seiner Dogmatik einen positiven Informationsbericht[7]. I. Backes hat das gleiche Thema wärmstens empfohlen und selbst eine reichhaltige Textsammlung aufgestellt[8]. Eine ganze Reihe anderer Autoren könnte man noch anführen[9]. Doch es möge genügen, die prägnante Konzeption des Kanonisten Kl. Mörsdorf hervorzuheben, die mit den Bemühungen von M. D. Koster so ziemlich Hand in Hand geht[10]. Er umschreibt die Kirche als ein Gottesvolk, strukturiert wie ein organischer Leib mit Haupt und Gliedern; es besitzt somit eine bestimmte hierarchische Ordnung; es ist ein Volk, letztlich dazu zusammengeführt, um Gottes Herrschaft aufzurichten. Struktur und Bau dieses Gottesvolkes ruhen auf der Grundlage der Sakramente: auf Taufe, Firmung (die die Taufe vollendet) und ordo, der sich seinerseits in Diakonat, Presbyterat und Episkopat aufgliedert. Alle Glieder dieses Volkes haben zwar Anteil am Wirken der Kirche (und Mörsdorf entwickelt hier eine ganze, sehr nüchterne, positive Theologie des Laientums), einige von ihnen jedoch heben sich von den übrigen ab durch eine andere Art der Teilnahme an diesem Wirken, das sich im dreifachen Bereich des Kultes, der Lehre und des Hirtenamtes abspielt.

Nutzen und Vorteil des «Volk-Gottes-Gedankens» für die Erfassung und Darstellung des Geheimnisses der Kirche

Historische Bedeutung: Der Volk-Gottes-Gedanke ist zunächst einmal geeignet, die Kontinuität zwischen Kirche und Israel zum Ausdruck zu bringen. Schon durch sich selbst führt er dazu, die Kirche in eine Geschichte eingefügt zu sehen, die beherrscht und bestimmt wird vom Plan Gottes mit den Menschen, der ein Bundes- und Heilsplan ist: Volk Gottes schließt Plan Gottes ein, meint also heilige Geschichte. Von diesem Plan und dieser Geschichte wissen wir, daß sie in einer historischen, positiven und gnadenvollen Intervention Gottes sichtbar geworden sind, aber auch, daß diese Intervention, so einzig dastehend sie auch ist (und dieser Zug ist für ihren historischen Charakter wesentlich), sich auf alle Menschen, ja sogar auf die ganze Schöpfung bezieht, deren Schicksal unlöslich mit ihr verknüpft ist.

Indem man die Kirche so mit dem Alten Testament wieder verbindet, schreibt man sich von vornherein alle Wertgehalte des biblischen Volk-

Gottes-Begriffs zugute, die das religiöse Grundgesetz dieses Volkes bestimmen: a. die Idee der *Erwählung* und *Berufung (ecclesia – convocatio)*. Dieser Gedanke war in den klassischen Traktaten *De Ecclesia* zu sehr in Vergessenheit geraten: Welche Beziehung bestand denn eigentlich zwischen dem Prädestinations- oder Gnadentraktat auf der einen und der Ekklesiologie auf der andern Seite? Auserwählung ist in der Schrift kein Privileg, sondern immer an einen Dienst, an eine Sendung gekoppelt: Man wird erwählt und ausgesondert, *um* einen Plan Gottes auszuführen, der über die erwählte Person hinausgeht. Die ganze Bibel hindurch zieht sich die Idee des *Pars pro toto*, die man im Gedenken der Erstlingsgaben wiederfinden kann. – b. die fruchtbare Bundesidee. – c. Die Idee der *Gottgeweihtheit*: Das Gottesvolk ist ihm geweiht, um Ihn zu loben, sein Zeuge zu sein, in seinem Dienst zu leben, seinen Namen zu verherrlichen und zu seiner Verherrlichung beizutragen. Es gehört ihm: *Populus acquisitionis* (vgl. 1 Petr 2,9). – d. schließlich die Idee der *Verheißungen*: nicht nur von Beistandsverheißungen («Ich werde mit dir sein», Ex 3,12; Mt 28,20), sondern auch von Erfüllungsverheißungen, also eine Ausrichtung auf die Zukunft, letztlich auf die Eschatologie. Zu den bedeutendsten Leistungen der gegenwärtigen katholischen Theologie gehört, daß sie den eschatologischen Sinn wiederentdeckt hat, der voraussetzt, daß die Geschichte und der alles vollendende Plan Gottes einen Sinn haben. Das aber bedeutet etwas anderes und mehr als nur eine statische Abhandlung «de Novissimis», wie man sie in den theologischen Handbüchern gewöhnlich «fabrizierte». Es hat den Anschein, als hätten wir bei der von den Klassikern des 17. Jahrhunderts übernommenen Darstellung der Religion vornehmlich als Kult und moralische Verpflichtung ein wenig das Empfinden dafür eingebüßt, daß das Christentum *Hoffnung* bedeutet, eine allumfassende Hoffnung, selbst für die sogenannte materielle Welt. Jene Vernunftreligion hatte eine Laisierung der Eschatologie zugelassen. Tatsächlich war es so, daß in dem Augenblick, wo die Christen diesen Aspekt ihrer Botschaft außer acht ließen, die Geschichtsphilosophien aus dem Boden schossen (Vico, Montesquieu), die die großen, modernen Interpretationen einer Weltgeschichte ohne Gott und Christus (Hegel, Marx) vorbereiteten. Angesichts einer Religion ohne Welt formulierten die Menschen das Ideal einer Welt ohne Religion. Wir lösen uns gerade erst aus dieser unglücklichen Situation. Das Volk Gottes wird sich seines messianischen Charakters wieder bewußt wie auch der Aufgabe, Träger der Hoffnung auf eine Vollendung der Welt in Jesus Christus zu sein.

Der Gedanke vom Volk Gottes führt also in die Betrachtung der Kirche ein dynamisches Element ein. Dieses Volk besitzt ein Leben und ist unterwegs auf einen von Gott festgesetzten Zielpunkt. Von Gott dazu auserwählt, eingesetzt und geheiligt, um ihm zu dienen und ihn zu bezeugen, existiert das Volk Gottes in der Welt gleichsam als das der Welt angebotene Sakrament des Heiles. Das bedeutet: Gott, der, vorgängig zur freien Entscheidung des Menschen, das Heil aller Menschen will, hat der Welt eine von sich aus hinreichende Ursache eingestiftet, um diesen seinen Willen effektiv durchzuführen. So hat er Jesus Christus und, abhängig und abgeleitet von ihm, die Kirche in die Welt gestellt, die als das messianische Volk nach der neuen und endgültigen Bundesordnung gestaltet ist, von den Bundesgütern lebt durch die Mittel, die der Herr dafür gestiftet hat. Das durch die Offenbarung, die Einrichtungen und Sakramente der neuen und endgültigen Bundesordnung gebildete Gottesvolk ist das mitten in die Welt und um der Welt willen eingestiftete Zeichen, gleichsam das allen Menschen angebotene Heilssakrament.

Auf dem Weg zu einer Vollendung, dienend und Zeugnis gebend, ist das Gottesvolk dazu geheiligt, sich selbst auszubreiten, womit so viele alte Texte den Gedanken der Mission so wunderbar zum Ausdruck bringen. Dieser Aspekt wird in den liturgischen Texten oft sehr genau mit den Termini *populus* oder *populi* umschrieben.

Stellen wir die Kirche in den Rahmen der Heilsgeschichte hinein, so können wir uns mit dem Begriff des Gottesvolkes besonders an die schwierige, aber wichtige Frage ‚Israel' heranwagen, das heißt des jüdischen Volkes dem Fleische nach, das zwar gegenwärtig ein «gestraucheltes» ist (Röm 11,11), aber dennoch ein gotterwähltes und -geliebtes Volk bleibt[11]. Die Beziehung zwischen den beiden Geheimnissen ‚Israel' und ‚Kirche', deren mühevolles Verständnis uns nicht erspart bleibt, können wir nur aus der Sicht der Heilsgeschichte richtig in den Blick bekommen, und zwar hinsichtlich der Verwurzelung der Kirche in Israel wie auch hinsichtlich des Endschicksals des jüdischen Volkes (vgl. Röm 9–11).

Anthropologische Bedeutung: Schreibt oder spricht man das Wort ‚Kirche', so denkt man oft nur an

die Institution als solche. Unter diesen Umständen dachte und denkt man die Kirche bisweilen noch unabhängig von den Menschen, als ob sie nicht wesentlich aus Christen bestünde. Das geht so weit, daß gewisse Texte zwischen «der Kirche» und den Menschen unterscheiden, sie fast einander gegenüberstellen als Mittlerinstitution auf der einen Seite und die, zu deren Nutzen diese Institution wirksam ist, auf der anderen[12]. Damit bezeichnet man zwar eine unleugbare Wirklichkeit. Trotzdem übersieht man, wenn man so spricht, einen Wesensaspekt der Kirche, jenen nämlich, nach dem sie aus Menschen besteht, die sich ständig neu zum Evangelium hinwenden müssen. Diesen Aspekt behielten vor allem die Kirchenväter im Auge. Die häufige Beschäftigung mit ihnen hat uns zur Überzeugung gebracht, daß ihr ekklesiologisches Denken entscheidend davon geprägt war, daß die Ekklesiologie ohne Anthropologie nicht möglich sei[13]. Deshalb stellen die Väter ihre Sicht von der Kirche häufig so dar, daß sie Typen biblischer Persönlichkeiten (Abraham, Rahab, Maria Magdalena usw.) oder irgendeine Parabel aus den Evangelien erklären. Das heißt eben, die Kirche besteht aus Menschen, die sich dem Anruf Gottes geöffnet haben, aus Christen, die ihre religiöse Beziehung zu Gott, in die uns der liebende Glaube stellt, auch leben... Auch die Liturgie geht so voran. Für sie ist die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen, die den Weg des Heiles gehen: Diese Kirche nennt sie oft *populus tuus*[14].

Innerhalb der Gemeinschaft, in der der Christ sein Heil wirkt und sich heiligt, kommen die empfangenen geistlichen Güter auch allen andern zugute. Es wird uns gegenwärtig wieder neu bewußt, wie verschiedenartig die Charismen oder geistlichen Gaben von so vielen Gläubigen sind, wie auch, daß die Gemeinschaft der Christen eine Heilswirkung, eine wahre geistliche Mutterschaft ausübt[15]. So ist der Volk-Gottes-Gedanke sicherlich sehr geeignet, diese Wirklichkeiten zum Ausdruck zu bringen, wenn man auch anerkennen muß, daß der Gedanke des («mystischen) Leibes» es nicht weniger tut.

Bedeutung für die Geschichtlichkeit: Die Liturgie wendet den Ausdruck ‚*Populus tuus*' oft auch im Kontext der Buße an, z. B. bei den Fastenkollekten (vgl. Texte bei Schmaus, loc. cit., S. 205 f. und bei A. Schaut, zitiert unter Anm. 13). *Populus Dei* bezeichnet hier die Gemeinschaft von Menschen, für die man um Gottes Hilfe, um sein Erbarmen, um Gnaden der Treue und Bekehrung bittet. Es ist der Empfänger göttlicher Verzeihung und Erlösung und hat oft einen typologischen Bezug auf die verschiedenen Israel zuteil gewordenen Heilstaten, angefangen vom Auszug aus Ägypten und Durchzug durch das Rote Meer. «Volk Gottes» macht jenen Aspekt sichtbar, nach dem die Kirche aus Menschen besteht, die unterwegs sind zum Reich Gottes; es ist geeignet, die Wertgehalte der Geschichtlichkeit wiederzugeben. Wie Dom A. Vonier gut erkannt hat, ist «Volk Gottes» der «Ort», wo sich in der Kirche die Unzulänglichkeiten und Sünden, das Ringen um größere Treue, und die Bemühungen um ständige Reform abspielen. Die Kirche als Institution braucht sich nicht zu bekehren. Sie hat vielleicht eine Reform in bestimmten Bereichen nötig, zumindest, wenn es um die Existenz und um historisch gewordene Formen der Institution geht. Ist es aber nicht bemerkenswert, daß die Väterzeit, die wir in dieser Hinsicht bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts ausdehnen können, das mittelalterliche und moderne Thema der «Kirchenreform» nicht gekannt hat, sondern von einer Reform des *Menschen* oder Christen sprach als Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit, die in ihm verblaßt war[16].

Vorteil für die Frage der Kirchengründung: Der aus der Heiligen Schrift gewonnene Volk-Gottes-Gedanke ermöglicht es, von allen Gläubigen die gleiche Würde der christlichen Existenz wie zugleich eine organische oder funktionelle Verschiedenheit auszusagen. Schon in Israel war der priesterliche und königliche Charakter des gesamten Volkes als solchen (vgl. Ex 19, 5–6) kein Hindernis für die Existenz eines für den öffentlichen Kultdienst eingesetzten und geweihten Priesters, sondern forderte ihn geradezu. Das priesterliche, königliche und prophetische Volk, als ganzes geheiligt und Zeugnis gebend, war aufgebaut auf den Funktionen des Priesters, Königs und Propheten: Die ganze Geschichte Israels illustriert, was an einer Stelle aus dem Deuteronomium (17, 14–18, 22) gleichsam systematisch zusammengefaßt ist. In dieser Hinsicht würde der Begriff «Leib» die gleichen Dienste leisten wie der Begriff «Volk». Außerdem ist er für die christlichen Wirklichkeiten eine Art Typus oder Vorbild, nach dem diese Wirklichkeiten gedacht werden[17]. Man hat ja immer einerseits eine Gesamtheit lebendiger und aktiver Glieder, die alle an der Eigenschaft oder Würde des Leibes, lebendig zu sein, teilnehmen, und auf der andern Seite ein Funktionsgefüge mit einem Haupt, um Einheit

und Leitung des Ganzen sicherzustellen. So nehmen ja auch in einem Volk alle Bürger am Leben der Nation teil und üben dessen spezifische Tätigkeiten aus...[18]. Wir haben bereits gesehen, daß die Bedeutung des Kapitels *De Populo Dei in genere* des Konzilsschemas *De Ecclesia* in dieser Richtung liegt. Fügen wir hier noch eine Erwägung an, die übrigens diesem Kapitel nicht fremd ist und die praktisch auf den schon vorher gestreiften Gedanken eines Heilssakramentes hinausläuft: Dieses so gestaltete Gottesvolk ist nämlich Träger der Mission und das von Gott in Christo et in Ecclesia endgültig, von sich aus allumfassend und hinreichend gesetzte Heilszeichen in der Welt[19].

Bedeutung im Hinblick auf die Ortsgemeinden und die universale Kirche: Auch diese Frage ist im Schema *De Ecclesia* öfters und in ziemlich glücklicher Weise angeschnitten worden[20], und zwar unter zwei Aspekten: Einmal unter dem der Ortsgemeinde als Versammlung zur eucharistischen Feier – ein Aspekt, um den sich die deutsche Theologie besonders gern bemüht – ein andermal unter dem Aspekt der Teilkirchen, die in der Kirche gewissermaßen die Verschiedenartigkeit der Völker und Kulturen vertreten. Die Pastoral wie auch der Ökumenismus und die Missionen sind, wie leicht einzusehen ist, an diesem Punkt lebhaft interessiert, und es ist sehr wichtig, auf diesen verschiedenen Gebieten innerhalb der Gesamtkirche und mit Bezug auf sie, eine Theologie der Ortsgemeinde als Verwirklichung der *Ecclesia* und eine Theologie der Teilkirchen (z.B. der Nationalkirchen) in ihrer Beziehung zur Katholizität auszuarbeiten. Bei den Vätern und in der Liturgie bezeichnet *populus* häufig die Ortsversammlung, besonders die eucharistische Versammlung, in der sich das tiefe Geheimnis der Kirche bereits verwirklicht[21]. Bekanntlich sind sich die Exegeten darin einig, die Ausdrücke in den Briefadressaten des hl. Paulus, z.B. an die Korinther, in folgendem Sinn zu verstehen: «an die Kirche Gottes, sofern sie in Korinth existiert oder verwirklicht ist». Ebensogut könnte man sagen: «An das Volk Gottes, sofern es in Korinth existiert». Aber es ist ein einziges Volk, dessen Glieder aus allen Teilen der Welt für das Reich Gottes zusammengeholt werden. Sofern die Völker dieser Erde von einer gewissen eigenen Lebensform geprägt und Träger ursprünglicher, kultureller und menschlicher Werte sind, gibt es ganz klar für sie alle einen Platz innerhalb der Katholizität des Volkes Gottes oder der Kirche: Diese Tatsache, die in den Bereich einer Theologie der Katholizität fällt und für die man Dutzende von Väter- oder gar liturgischen Texten anführen könnte[22], erwähnt auch das Kapitel «*De Populo Dei*» des Konzilsschemas.

Dieses Kapitel scheint demnach auf die eine oder andere Weise alle grundlegenden Wertgehalte des Volk-Gottes-Gedankens aufgenommen zu haben, vor allem aber den Wert gleicher Würde in der christlichen Existenz und alle Wertgehalte des Kapitels *De membris*. Die übrigen Gehalte, die wir gerade im einzelnen dargelegt haben, werden mehr angedeutet oder nur im Vorbeigehen gestreift als ausdrücklich entfaltet.

Von der Pastoral her gesehen eignet sich der Volk-Gottes-Gedanke sehr gut für eine möglichst wirklichkeitsgetreue Katechese und für eine konkrete und dynamische Sinngebung der Kirche. Vermag man doch damit aufzuzeigen, wie Gott mitten aus allen Völkern der Erde sich ein Volk sammelt, das ihm gehören soll: *Eigentumsvolk Gottes*. Nicht nur aus den Völkern im anthropologischen und fast politischen Sinn des Wortes (in dieser Hinsicht zerstören Glaube und Liebe, die über alle Unterschiede hinausgehen, keine wertvolle, natürliche Bindung; sie nehmen vielmehr alle echten Werte in sich auf, reinigen und stärken sie), sondern mitten aus den verschiedensten Bevölkerungsschichten: aus meinem Dorf, meiner Stadt, meinem Gebäude, aus dem Zug, mit dem ich fahre, aus dem Krankenhaus, wo ich untergebracht bin... So ist es auch in einer bestimmten Bevölkerung. Jeder der verschiedenen menschlichen Götter schart Leute um sich zusammen, die ihm dienen: Merkur, der Gott des Handels, Mars, der Gott des Krieges und der Gewalt, Venus, die Göttin der Liebe usw... Der wahre Gott und Jesus Christus, sein vielgeliebter Sohn, den er in die Welt gesandt hat, wollen sich ebenfalls ein ihnen dienendes Volk aussondern: ein heiliges Volk, dessen Gesetz die demütige und dienende Liebe ist. Dieses Volk rekrutiert sich aus Arbeitgebern und Arbeitnehmern, Männern und Frauen, Griechen und Barbaren. Aber über all das hinaus und in all dem lebt in ihm Christus (vgl. Gal 3,28). Dieses Volk hat sein Gesetz, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, seine Vereine, seine Hierarchie, Kennzeichen und Gebräuche. Dieses Volk ist dazu berufen, von Christus und seiner Liebe Zeugnis zu geben. Es besteht aus Sündern, die jedoch Buße tun und sich mühen, den Weg der Bekehrung zu gehen: Die neuesten «klassischen» Darstellungen der Kirche

sind häufig derart statisch und juridisch, daß sie diesen Punkt außer acht lassen.

Der Vorteil des Volk-Gottes-Gedankens für den Ökumenismus ist unbestritten, vor allem für den Dialog mit den Protestanten[23]. Den Dialog, sagen wir: Denn so viele Dinge zwischen uns sind Gelegenheiten zum gegenseitigen Verständnis und gleichzeitig Möglichkeiten zum Anstoß. Was den Protestanten am Volk-Gottes-Gedanken zusagt, ist zunächst der Erwählungs- und Berufungsgedanke: Alles hängt ab von der Initiative Gottes. Sodann ist es der Geschichtlichkeitscharakter mit seinem Sinn für das Unvollendete und seiner Bewegungsrichtung auf die Eschatologie. Weiter das Empfinden für weniger scharf umrissene Grenzen, da es sich um eine Vielheit handelt, die Gott selbst sich zusammenführt. Die Protestanten sehen gern in einer großzügigen Anwendung des Ausdruckes «Volk Gottes» die Möglichkeit, einem Institutionalismus mit seinem maßlosen Gebrauch des «Macht»- und Unfehlbarkeitsgedankens aus dem Weg zu gehen. Es ließe sich damit auch eine romantische biologische Auffassung vom mystischen Leib vermeiden, deren Lieblingsausdruck «Fortsetzung der Inkarnation» ist: als ob die Kirche buchstäblich den «in die Geschichte hinein ‚verlängerten Christus'» darstellte[24]. Mit der Vorstellung vom Volk Gottes könnte man, wenn man gewissen protestantischen Autoren glauben soll, auch einer ontologischen Kirchenauffassung entgehen, dem, was Professor R. Mehl eine «Ecclesia quoad substantiam» nannte; man könnte die Kirche einfach als die sehen, die Gott sich für sein eschatologisches Reich zusammenführt: nicht als substantiellen Leib mit einer endgültig festgelegten Wirklichkeit, sondern als Ergebnis eines Gnadenhandelns, das, da es erwählt, auch immer wieder verwerfen kann... Kann man unter diesen Umständen, so fragt sich U. Valeske, noch von Unfehlbarkeit, ja von einer Unreformierbarkeit der Struktur sprechen[25]?

Wir haben den Eindruck, daß das protestantische Denken am Neuen und Endgültigen vorbeisieht, das die Menschwerdung des Gottessohnes gebracht hat. Dieses Vorbeisehen beginnt ohne Zweifel schon in der Christologie. Als Folge davon vermag man dem Gedanken «Leib Christi» nicht seine volle Bedeutung zu geben. Man tendiert dahin, die Kirche des fleischgewordenen Wortes wieder auf die Verhältnisse des Gottesvolkes unter der alten Heilsordnung zurückzuführen[26]. Innerhalb der Dialektik des «*Bereits*» und «*Noch nicht*», die für die pilgernde Kirche bezeichnend ist, scheint im protestantischen Denken das *Noch nicht* die Wahrheit des *Bereits* zu zerstören oder zu verdunkeln... Das alles läßt uns zudem bereits ahnen, daß der Volk-Gottes-Gedanke, so reich und wahr er auch sein mag, für sich allein genommen nicht ausreicht, um das Geheimnis der gegenwärtigen Kirche adäquat zu erfassen.

Grenzen des Begriffs «Volk Gottes». Er bedarf der Ergänzung durch den des Leibes Christi

Als Jakobus, der «Bruder des Herrn», vielleicht schon im Jahr 49, seinen Brief abfaßte, adressierte er ihn «an die Zwölf Stämme in der Zerstreuung (Diaspora)». Gerade diese Anschrift paßt gut in das Thema «Volk Gottes» hinein. Jakobus schrieb ohne Zweifel an die Judenchristen in der Diaspora. Aber reicht es denn aus, die Kirche als das Volk Gottes im Sinne des alten Israel aufzufassen, das einfach seinen Messias aufgenommen und anerkannt hätte? Allem Anschein nach doch wohl nicht! Und da der Gedanke «Volk Gottes» innerhalb seiner ihm eigenen Grenzen von sich aus nichts anderes besagt, muß man, will man die Kirche definieren oder umschreiben, über ihn hinausgehen und ihn durch einen anderen ergänzen, der das Neue der Kirche gegenüber Israel zum Ausdruck bringt, einem Israel gegenüber, mit dem der Volk-Gottes-Gedanke sie kontinuierlich verbindet.

Dieses große Neue ist eindeutig und unleugbar das Ereignis «Jesus-Christus» und, daß Christus nicht einfach nur irgendein Messias ist, sondern der Sohn oder das menschgewordene Wort Gottes selbst: «Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16). Sicher, Jesus ist der «Sohn Davids, des Sohnes Abrahams» (Mt 1,1; vgl. Lk 3,31.34). Und er muß es sein: Die Kontinuität mit dem Bundesschluß und die Verheißungen fordern es. Aber Jesus-Christus ist durch seine Erfüllung der Verheißungen zum Diener der himmlischen, eschatologischen Heilsgüter eingesetzt (vgl. Hebr 9,11), von denen das Gesetz nur einen Schatten darstellt (Hebr 10,1). Er ist der Sohn Gottes. Ihm einverleibt, können wir durch Gnade ebenfalls Söhne sein; als seine Miterben werden wir ein Land, nicht mehr von dieser Schöpfung, sondern die Erbgüter Gottes selbst genießen (vgl. Röm 8,17). Freilich, nur einer steigt zum Himmel auf, um sie in Besitz zu nehmen, der

Menschensohn, der im Himmel ist (vgl. Joh 3,15). Doch sind wir ihm einverleibt, so werden wir mit und in ihm ein einziges Subjekt, das am Leben des Sohnes Anteil hat und das Anrecht auf die Erbschaft Gottes besitzt. Wir steigen mit ihm und in ihm zum Himmel auf, so drücken sich die Väter ständig aus und kommentieren damit nur den hl. Paulus (vgl. Eph 2,6; Kol 3,1–4). Schon das Lebensprogramm des Gottesvolkes, wie es unter der alten Bundesordnung angekündigt wurde, fordert – wenn es in Jesus Christus, dem Menschen- und unser Haupt gewordenen Gottessohn, in Erfüllung geht – klar, daß dieses Volk sich als Leib Christi konstituiert: Ein neuer Titel, der ihm in der neuen und endgültigen Heilsordnung («novi et aeterni Testamenti»...) verliehen ist[27].

Israel wurde im Alten Testament bisweilen «Sohn» Gottes genannt[28], ganz so wie Jahwe des öftern «Vater». Aber diese Vaterschaft besteht in diesem Fall in einer Beziehung von besonderer Intimität und zuvorkommender Fürsorge, die sich beide aus der Erwählung Israels durch Jahwe ergeben und aus dem Bund, den er mit ihm geschlossen hat. Die dementsprechende Sohnschaft ist kein personales Sohnesverhältnis der Natur, sondern kennzeichnet eine besondere Beziehung des Volkes als solchen, wodurch es, von Gott besonders auserwählt, unter seiner machtvollen Fürsorge steht und Anteil hat an seinem Erbe[29]. Im Neuen Testament dagegen beruht die Vater-Sohn-Beziehung auf einer Mitteilung des Geistes Gottes und auf einer wahrhaftigen Teilnahme am göttlichen Leben[30]. Ist es nicht bezeichnend, daß die Apokalypse, nachdem sie den typischen Ausdruck zitiert hat «Sie werden ‚sein Volk' sein, und Er wird ‚Gott mit ihnen' sein», mit einer Anspielung auf die Prophetie des Nathan, die ihren unmittelbaren Sinn weit hinter sich läßt, noch hinzufügt: «Der Sieger wird dies ‚erben'» [den Lebensquell]: «ich will ihm Gott sein, und ‚er soll mir Sohn sein'» (Apk 21,3.7).

Das Erbe selbst, das hier als Erbe des Lebens erscheint, hat, offen gesagt, schon im Alten Testament selbst eine lang vorbereitete Umwandlung erfahren[31]. Bei den Verheißungen an Abraham handelte es sich darum, das Land Kanaan zu erben (vgl. Gen 15,1f.). Im Deuteronomium und bei Jeremias ist man Zeuge einer fortschreitenden Spiritualisierung der Erbschaftsidee und dementsprechend der des Erben: Die hier in Frage stehenden Güter sind an die Beobachtung des Bundes geknüpft. Sie sind den Gottesfürchtigen verheißen, die die Beschneidung in ihrem Herzen tragen (vgl. Deut 30,5; Jer 30,3): Dieses Thema wird nach dem Exil bei Zacharias (8,12) und Isaias (57,13; 60,21; 65,8–9) wieder aufgenommen. Letztlich ist Jahwe selbst der Erbteil der Gerechten... (vgl. Klagel 3,24; Ps 16 und 73). Im Neuen Testament geht es um die Erbschaft des Reiches Gottes oder des ewigen Lebens[32]: Dies ist das «Land», dessen Erbe den Demütigen verheißen ist (Mt 5,5). Dies ist, wie die Totenliturgie sich ausdrückt, das Abraham und seinen Nachkommen von Gott verheißene Licht.

Durch das ganze Alte Testament hindurch zieht sich die Verheißung, daß Gott bei seinem Volke wohnen werde, in dessen Mitte er seine Wohnstatt hat, im Tempel von Jerusalem. Jedoch ist der Tempel, den Gott bewohnen will, kein materieller Ort, noch ein von Menschenhand gebauter Tempel: Seine wahre Gegenwart, sein wahrer Tempel ist Er selbst. Deshalb wohnt Gott auch in der neuen Heilsordnung im Jünger, der ihn liebt, im geopferten und verherrlichten Leib Christi (vgl. Joh 2,21), in der Gemeinschaft der Seinigen wie in seinem Tempel...[33].

In der alten Heilsordnung wurde der Geist Gottes nicht als Person geoffenbart; er handelte nur bei besonderen Anlässen als eine Macht in den Menschen, die Gott berief zur Durchführung seiner Pläne. Schon bei den Exilpropheten Jeremias und Ezechiel, die eine religiöse Erneuerung ankündigten, wurde eine Verinnerlichung des Gesetzes verheißen als Frucht der Gabe eines neuen Geistes: Sie sprachen sogar von einem neuen Bund (Jeremias) und einer weltweiten Ausgießung des Geistes: Is 32,15; Ez 36,27; Joel 2,28–29. Auf diesen letzten Text beruft sich Petrus am Pfingsttag (Apg 2,16f.): Diese Vorhersage ist von jetzt ab in Erfüllung gegangen. Der Geist handelt nun nicht mehr allein, er nimmt Wohnung. Er greift nicht mehr nur in bestimmten Augenblicken ein, er ist der Kirche als ihr eigenes Lebensprinzip geschenkt. Die Enzyklika «*Mystici Corporis*» greift Texte des hl. Augustinus wieder auf und hat mit ihrer Hilfe die Lehre vom Heiligen Geist als «Seele» des kirchlichen Leibes Christi entwickelt. Sie bezeichnet damit das Band, das Pfingsten mit dem Kreuz, das pneumatologische mit dem christologischen Moment eint. Der Heilige Geist ist den Jüngern als Person geschenkt, und er wohnt in ihnen, aber er ist auch der Kirche als solcher gegeben, sofern sie nicht nur das Volk Gottes, sondern der Leib Christi ist. Betrachten wir noch ein wenig

diesen ekklesiologischen Aspekt. Der Geist, der Kirche als Lebensprinzip geschenkt, ändert die Umstände, unter denen man von einer sündigen, untreuen und büßenden Kirche sprechen kann[34]. Er führt so oder so eine Unterscheidung ein zwischen der Kirche, sofern sie eine gewisse suprapersonale Wirklichkeit ist, mit Christus durch einen unauflösbaren Bund geeint – Braut, Leib Christi – und jener Kirche, sofern sie die Gesamtheit von Christen ist, die alle, samt und sonders, schwache Sünder sind: Hier könnte man mit Dom Vonier von «Volk Gottes» sprechen. So rechtmäßig und berechtigt es jedoch ist, von der Kirche in der ersten Art zu sprechen und ihr unter gewissen Umständen eine Indefektibilität und Unfehlbarkeit zuzugestehen, so notwendig ist die Anerkennung der Dualität der Aspekte. Die Kirche ist noch nicht die ganz heilige, wie sie Augustinus im Hinblick auf den Sinngehalt von Epheser 5,27 («sine macula et ruga») hinstellt[35]. Wir haben hier eine der zahlreichen und so schöpferischen Anwendungen der dialektischen Wahrheitsform vor uns, in der die Natur der pilgernden Kirche, zwischen Pfingsten und der Parusie, aufscheint: *Bereits* und *Noch nicht*. Doch, wie wir schon weiter oben bemerkt haben, darf das «Noch nicht» die Wahrheit des «Bereits» nicht völlig in den Hintergrund stellen...

Ein letztes Charakteristikum der Kirche möge noch zu Worte kommen: es kennzeichnet sie in ihrer Eigenschaft als Volk Gottes in der messianischen Zeit, das unter der neuen Bundesordnung steht und Ergebnis der Ankunft des Gottessohnes im Fleische und der Sendung des Heiligen Geistes ist: Demzufolge dürfen wir sie auch «Leib Christi» nennen[36]. In der alten Bundesordnung existierte das Gottesvolk menschlich, sozial und ethnisch gesehen in einem besondern Volk. In der neuen Heilsordnung konstituiert es sich durch den Glauben an das Apostolische Wort auf einer geistigen Ebene, wodurch es sich aus allen Völkern im ethnischen Wortsinn zusammensetzen und trotzdem seine eigene Existenz und Wesenheit beibehalten kann. So ist das Gottesvolk in der neuen Heilsordnung aus dem gleichen Grund geistig zu verstehen und hat *seine eigene* soziale Struktur, *seine eigene* formale Sichtbarkeit, die von jeder rein irdischen Gesellschaft, von jeder menschlichen Wirklichkeit, sei es der Rasse, Kultur oder Macht, unabhängig sind[37]. Von nun an ist es nicht mehr nur als besondere *Gemeinde* konstituiert, sondern als Leib *sui iuris*, als Kirche. Von Anfang an hatten die Christen das Bewußtsein, ein von Juden wie Heiden verschiedenes *tertium genus* zu bilden[38]. Sobald die Kirche in der Öffentlichkeit frei auftreten konnte, wurde sie in dem Edikt eines noch heidnischen Kaisers als «Corpus Christianorum» bezeichnet[39]. Diese Kirche war in Wirklichkeit der Leib Christi. Msgr. Journet hat sehr schön gezeigt, daß Sichtbarkeit und Geistigkeit der Kirche eigene Wirklichkeiten für sich und gleichzeitig untrennbar voneinander sind[40]. Für dieses schwierige theologische Problem liefert die Geschichte eine beachtenswerte Illustration, besonders die Geschichte der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts, die für die Kirche darin bestand, ihre eigene Wesenheit als vom Geist geleitete Gesellschaft und ihr Eigenrecht gegenüber einer irdischen Gesellschaft und dem Recht des Kaiserreiches zu behaupten.

So ist der theologisch und pastoral so fruchtbare Gedanke vom Volk Gottes für sich allein ganz klar unzureichend, um die (ganze) Wirklichkeit der Kirche zu erfassen. In der neuen Heilsordnung, in der durch die Menschwerdung des Sohnes und die Gabe des Geistes (der «Verheißene») die Verheißungen in Erfüllung gegangen sind, erhält nun das Gottesvolk ein Grundgesetz, das sich nur mit der Terminologie und Theologie von «Leib Christi» aufzeigen läßt. Das haben übrigens in der letzten Zeit Exegeten wie N. A. Dahl[41] und R. Schnackenburg[42], katholische Theologen wie M. Schmaus[43], I. Backes[44], J. Ratzinger[45], C. Algermissen[46], L. Bouyer[47] sowie der ausgezeichnete orthodoxe Patrologe P. Georges Florovsky[48] sehr wohl erkannt. Der Fehler von P. Koster, dessen Buch im Endeffekt sehr fruchtbar war, lag nicht darin, die Terminologie von «Volk Gottes» wärmstens empfohlen, sondern sie in Gegensatz zu der von «Leib Christi» gestellt zu haben, wobei er vom mittelalterlichen Sprachgebrauch von «Leib Christi» stark beeinflußt war. Msgr. L. Cerfaux seinerseits führte den Kirchengedanken bei Paulus auf den Volk-Gottes-Begriff zurück und machte aus «Leib Christi» ein einfaches Attribut dieser Kirche, sofern sie als irdische dennoch mit dem himmlischen Christus geeint und mystisch eins ist. Damit aber vermochte er dem Gedanken des «Leibes Christi» nicht seine volle ekklesiologische Bedeutung zu geben. Der hl. Paulus hat sich nicht damit zufriedengegeben, dem aus dem Judentum übernommenen Begriff «Volk Gottes» einfach nur das Attribut «Leib Christi» hinzuzufügen. Sondern gerade in den Wesenbegriff, den er an-

wandte, wenn er von der Kirche sprach, hat er den Gedanken des Leibes Christi eingeführt. Und das war notwendig, um sich darüber klar zu werden, was das Volk Gottes nach der Menschwerdung, nach Ostern und Pfingsten geworden war; es *war* wirklich der Leib Christi. Und so allein besitzt es die ihm angemessene christologische Beziehung.

YVES CONGAR

Geboren am 13. April 1904 in Sedan (Frankreich), Dominikaner, am 25. Juni 1930 zum Priester geweiht. Studierte Philosophie am «Institut Catholique» in Paris und Theologie am Kolleg Le Saulchoir (Etoiles, Frankreich). 1931–1954 Professor für Fundamentaltheologie und Ekklesiologie in Le Saulchoir. Seine zahlreichen Publikationen zeugen von großer Gelehrsamkeit, sie befassen sich mit dem Thema der Kirche.

Seine wichtigsten Veröffentlichungen sind: «Chrétiens désunis, Principes d'un Œcuménisme catholique» (1937), «Vraie et fausse réforme dans l'Eglise» (1950). «Jalons pour une Théologie du Laïcat» (1953) und «La tradition et les traditions», dt. Ausgabe «Die Tradition und die Traditionen», Bd. I: Frühjahr 1965, Bd. II: Herbst 1965.

---

[1] Vgl. La hiérarchie comme service d'après le Nouveau Testament et les documents de la Tradition, in: L'Episcopat et l'Eglise universelle (Unam Sanctam, 39), Paris 1962, S. 67–99 (ebenso auch in: Pour une Eglise servante et pauvre, Paris 1963).

[2] Schon vor den kritischen Studien von Koster oder Cerfaux wurde der Volk-Gottes-Gedanke neu entdeckt. Diese Wiederentdeckung war einfach die Frucht von Bemühungen, die man überall ein wenig anstellte, um die Kirche wieder auf ihre biblischen Grundlagen und den in Abraham eingeleiteten göttlichen Heilsplan zurückzuführen. Vgl. die diesbezüglichen Belege bei U. Valeske, Votum Ecclesiae, München 1962, S. 202, Anm. 62. Unsere dort zitierte Untersuchung erschien in: Esquisses du Mystère de l'Eglise, Paris 1941, S. 11f., wurde jedoch schon im Mai 1937 abgefaßt.

[3] M. D. Koster O. P., Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940. – K. Adam kritisierte dieses Buch sehr scharf in: Theol. Quartalschrift (Tübingen), 1941/4, S. 145–166. Ders. Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, Heidelberg 1950; Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft, in: Die Neue Ordnung, 4 (1950) S. 206f.

[4] L. Cerfaux, La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul (Unam Sanctam, 10) Paris 1942.

[5] A. Oepke, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung, Gütersloh 1950; vgl. Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus, in: Theologische Literaturzeitung, 79 (1954), Sp. 363–368. Oepke zeigt, wie es schon im jüdischen Denken und auch logisch gesehen einen Übergang von ‚Volk' zu ‚Leib' gibt, nicht aber umgekehrt. Der Begriff ‚Leib' ist gemacht, erarbeitet, er ist kein Urbegriff. Der hl. Paulus ging vom Volk-Gottes-Gedanken aus: Davon spricht er in seiner Missionspredigt und wenn er seine Rechtfertigungslehre darlegt. Erst dann geht er dazu über, gleichsam als tiefer verstandene Lehre zum Gebrauch für die Gläubigen, ‚Christus *in* uns' auszusagen und aus der *vita in Christo* alle sittlichen Folgerungen zu ziehen.

[6] Vgl. besonders H. F. Hamilton, The People of God, 2 Bde., Oxford 1912 (es ist sehr interessant für die Ekklesiologie: er weist auf die bleibende Bedeutung des Alten Testaments und seiner Religion hin, auf die Entstehung und Bedeutung der Funktionen, bzw. des kirchlichen Amts); E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, Göttingen 1938; H. Strathmann, Artikel Laos im THWNT (Kittel), Bd. IV, S. 29–57 (der Faszikel erschien 1938); N. A. Dahl, Das Volk Gottes, Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, Oslo 1941: eine grundlegende Untersuchung, wegen des Krieges zu wenig beachtet, 1962 wieder veröffentlicht; C. Spicq, L'Eglise du Christ, in: La Sainte Eglise universelle (Cahiers théologiques de l'actualité protestante), Neuchâtel und Paris 1948, S. 175–219 (kath.); F. Asensio, Yahveh y su Pueblo, Roma 1953 (kath.); J. M. Nielen, Gottesvolk und Gottes Sohn. Zum christlichen Verständnis des Alten Testaments, Frankfurt 1954 (kath.); G. von Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium, Stuttgart 1929; Theologie des Alten Testaments, I. München 1957; H. J. Kraus, Das Volk Gottes im Alten Testament, 1958; W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, Leipzig 1959; H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens, Zürich-Stuttgart 1960.

[7] Katholische Dogmatik, Bd. III/1: Die Lehre von der Kirche. München 3–5 1958, S. 204–239.

[8] Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund, in: Trierer Theologische Zeitschrift, 69 (1960), S. 111–117; Gottes Volk im Neuen Bund, ibid. 70 (1961), S. 80–93; Das Volk Gottes im Neuen Bunde, in: Die Kirche Volk Gottes, hrg. von H. Asmussen. Stuttgart 1961, S. 97–129.

[9] H. Hanssler, Das Gottesvolk der Kirche, Düsseldorf 1960 (behandelt nicht eigentlich unser Thema; sondern erklärt in allgemein verständlicher Sprache das Wirken der Christen in der Welt); O. Semmelroth, Um die Einheit des Kirchenbegriffs, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln-Köln 1957, S. 319–335 (vor allem S. 321–323). Karl Rahner gebraucht den Ausdruck «Volk Gottes» in einem besonderen Sinn; nach ihm bezeichnet er die Menschheit, sofern sie auf Grund von Christus gottgeweiht ist und sich in einer jedem Menschen zugänglichen und objektiven Heilssituation befindet; die Kirche ist dazu berufen, diese erlöste Menschheit zu einer formellen Gemeinschaft aufzubauen. Vgl. Schriften zur Theologie, Bd. II, Einsiedeln-Köln 1955, S. 84ff.

[10] Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, in: Theologie und Seelsorge, (1944), S. 115f.; Die Stellung der Laien in der Kirche, in: Revue de Droit canonique, Bd. 10–11 (Sammelband zu Ehren S. E. Kardinal Julien), 1960–61, S. 214–234. In seinem Lehrbuch des Kirchenrechts, 10. Aufl. 1959, S. 35 definiert Mörsdorf die Kirche so: «... das in hierarchischer Ordnung lebende neue Gottesvolk zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden».

[11] Vgl. P. Démann, Israël et l'unité de l'Eglise, in: Cahiers Sioniens, 1953/1, S. 23 des Sonderdrucks.

[12] Als Beispiel der folgende Text des österreichischen Katechismus von 1894, der sich inhaltlich im deutschen Katechismus von 1925 wiederfindet (die Zeiten haben sich geändert!):

– «Wozu hat Jesus die Kirche gestiftet?
– Jesus Christus hat die Kirche gestiftet, damit sie (!) die Menschen zur ewigen Seligkeit führe.
– Wie führt die Kirche die Menschen zur ewigen Seligkeit?
– Die Kirche führt die Menschen zur ewigen Seligkeit, indem sie (!) unter göttlichem Beistande das dreifache Amt Christi ausübt, nämlich sein Lehramt, sein Priesteramt und sein königliches Amt».

(Vgl. M. Ramsauer, Die Kirche in den Katechismen, in: Zeitschrift für katholische Theologie 73 (1951) S. 129–169, 313–346; S. 330.)

[13] Der Sinn für die patristische Ekklesiologie könnte im orthodoxen Denken wohl noch lebendig sein. Im Laufe der Diskussion über das Schema ‚*De Ecclesia*' während der zweiten Konzilssitzung sprachen wir eines Tages mit zwei befreundeten orthodoxen Beobachtern, P. Nissiotis und P. Alexander Schmeeman. Sie sagten uns: Wenn wir ein Schema ‚*De Ecclesia*' zu machen hätten, würden wir ein Kapitel über den Heiligen Geist schreiben und eins über den christlichen Menschen. Danach könnten wir aufhören: Das Wesentliche wäre gesagt... Das ist das gerade Gegenteil einer Ekklesiologie, wie wir sie kennen, die praktisch zusammengeschrumpft ist auf eine ziemlich juridische Theorie der Institution oder eine «Hierarchiologie».

[14] Vgl. Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis zum elften Jahrhundert, ges. und dargeb. v. V. Manz, Beuron 1941; A. Schaut, Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen der Kirche im römischen Meßbuch, in: Benediktinische Monatsschrift 25 (1949), S. 187–196: *Populus* findet sich 90mal im «Missale romanum», *ecclesia* 80mal, *familia* 12mal. Für den Ausdruck bei Leo dem Großen vgl. P. T. Garriga, La Palabra Ekklèsia, Estudio historico-teologico, Barcelona 1958, S. 300f.

[15] Zu diesem Punkt vgl. K. Delahaye, Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik, Freiburg 1958.

[16] Vgl. dazu G. B. Ladner, The Idea of Reform, Its Impact on Christian Thought and Action in the age of the Fathers, Cambridge (Mass.) 1959.

[17] Vgl. diesbezüglich J. Auer, Corpus Christi mysticum, in: Die Kirche und ihre Ämter. Festgabe für Kardinal J. Frings, Köln 1960, S. 1–23; Das «Leib-Modell» und der Kirchenbegriff der katholischen Kirche, in: Münchener Theologische Zeitschrift 12 (1961), S. 14–38.

[18] Auf diesem Punkt besteht der hl. Thomas in einem der Texte, wo er von der Kirche als Volk und Stadt Gottes spricht: Com. in Ephes., c. 2, lect. 5, im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Staat und den politischen Regierungsformen.

[19] Vgl. P. Barrau, Le Laïcat, signe d'Eglise, in: Masses Ouvrières, Nr. 135 (Nov. 1957), S. 130–188; P. Crespin, Qu'est-ce qu'un laïc? in: Lettre aux Communautés de la Mission de France, Februar 1962.

[20] Im Kapitel *De populo Dei*, im Kapitel *De Episcopis*, und zwar hinsichtlich der Teilkirchen und des Priesteramtes und seines Vollzugs in den Ortsgemeinden.

[21] Vgl. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, S. 159f.

[22] Bei den Vätern und sehr häufig in der lateinischen Liturgie – vor allem mit Bezug auf die Taufe und die hier von der Kirche ausgeübte Mutterschaft – bezeichnet *Populi* (im Plural) die Gläubigen, sofern sie in die christliche Gemeinschaft eingegliedert werden und selbst Gemeinden bilden. Der Ausdruck bezeichnet entweder die Kirche als Gemeinschaft oder die sich in der Menschheit ausbreitende Kirche. Unzählige Texte.

[23] Vgl. B. Reicke, Die Bedeutung des Gottesvolkgedankens für den neutestamentlichen Kirchenbegriff, in: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, 1955, Fasz. 17; N. A. Dahl, The People of God, in: Ecumenical Review 9 (Jan. 1957), S. 154–161; Die Kirche, Volk Gottes, hrsg. von H. Asmussen, Stuttgart 1961 (Gespräche zwischen protestantischen und katholischen Theologen). Zur Bedeutung dieses Begriffs für das ökumenische Gespräch vgl. Th. Sartory, Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie, Meitingen 1955, S. 51, 57, 60, 61, 70, 71, 104, 105, 127, 128, 129, 130, 145, 156, 180. Vgl. andere Belege bei U. Valeske, Votum Ecclesiae, München 1962, S. 239, Anm. 11.

[24] Vgl. H. Asmussen, loc. cit., S. 33ff.; U. Valeske, loc. cit., S. 202f., 233f., 248–49. Die Kritik am Gedanken der «fortgesetzten Inkarnation» von seiten protestantischer Theologen hält nach wie vor an.

[25] loc. cit., S. 249.

[26] Vgl. unsere Arbeiten: Vraie et fausse réforme dans l'Eglise (Unam Sanctam, 20), Paris 1950, S. 466–482; Pour le dialogue avec le Mouvement œcuménique, in: Verbum Caro, 4 (1950), S. 111–123; Le Christ, Marie et l'Eglise, Paris 1952; Regards et réflexions sur la Christologie de Luther, in: Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, Würzburg, Bd. III, 1954, S. 457–486; Le Mystère du Temple... (Lectio divina, 22), Paris 1958, S. 310–342.

[27] Zum Folgenden vgl. den Anhang III zu unserer Arbeit Mystère du Temple S. 310–342.

[28] Vgl. Ex 4,22; Os 11,1; Deut 14,1; 32,5–6; Jer 3,4.14.19.22; 31,9.22; Is 45,11; 63,16; Mal 2,10; Weish 2,16–18; Sir 23,4; 51,10.

[29] Vgl. Bible de Jérusalem, Anm. zu Mt 4,3; und J. de Fraine, Adam et son lignage, Paris 1959, S. 116f.; siehe schon bei Origenes' De oratione, 22,2 (hrsg. P. Koetschau, S. 346–347).

[30] Vgl. Röm 8,14–17; Eph 1,5; Joh 1,12; 1 Joh 3,1; 2 Petr 1,4.

[31] Vgl. L. Cerfaux, L'Eglise et le règne de Dieu d'après S. Paul, in: Ephem. Theol. Lovan. 2 (1925) S. 181–198 (wieder veröffentlicht in: Recueil Lucien Cerfaux, Gembloux 1954, S. 365–387); F. Dreyfus, Le thème de l'héritage dans l'A. T., in: Rev. Sc. Phil. théol. 42 (1958) S. 3–49.

[32] Reich Gottes: Mt 20,34; 1 Kor 6,9–10; 15,50; Gal 5,21; Eph 5,5; Jak 2,5. Ewiges Leben: Mt 19,29; Mk 10,17; Lk 10,25 und 18,18.

[33] Vgl. unsere Arbeit Mystère du Temple (Lectio divina, 22), Paris 1958.

[34] Außer dem ersten und letzten Beleg bei Anm. 25, vgl. Comment l'Eglise sainte doit se renouveler sans cesse, in: Irénikon 34 (1961), S. 322–345 (wieder abgedruckt in Sainte Eglise, Paris 1963, S. 131 bis 154).

[35] «Ubicumque autem in his libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet unde quotidie tota dicat: Dimitte nobis debita nostra» (Retract. II, 18; P. L., 32, 637–638). Vgl. S. Thomas, Sum. Theol., III, q. 8, a. 3, ad 2.

[36] Zum Folgenden vgl. A. Chavasse, Du Peuple de Dieu à l'Eglise du Christ, in: La Maison-Dieu, Nr. 32 (1952), S. 40–52.

[37] Das war einer der Gründe für den Sieg des Christentums über das Judentum, das damals mit großem Erfolg neue Mitglieder warb, sie aber auf das Mosaische Gesetz verpflichtete.

[38] Angabe bei Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 4. Aufl. 1924, S. 159f.; P. Batiffol, l'Eglise naissante, 7. Aufl., S. 92; M. Simon, Verus Israel, Paris 1948, S. 135 f.; A. Oepke, loc. cit. (siehe oben Anm. 4).

[39] Vgl. das Edikt des Licinius, bei Laktanz, De mortibus persecutorum, 48 (Kirch, Enchir. Fontium Hist. eccl. ant., Nr. 353) und die Untersuchungen von M. Roberti (Il Corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica, in: Studi di Storia e Diritto in onore di Enrico Besta, IV, Mailand 1939) und von A. Ehrhardt (Das Corpus Christi und die Korporationen im spätrömischen Recht, in: Zeitschrift d. Savigny-St. für Rechtsgeschichte. Röm. Abt. [70] 1953).

[40] Ch. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné. II. Sa structure interne et son unité catholique, Paris 1951, S. 8ff., 40, 44–49 usw.

[41] Zum paulinischen Kirchenbegriff schreibt er (loc. cit., S. 273): «Der Unterschied ist, daß der ‚Kirchenbegriff' des Alten Testaments durch den Begriff ‚Volk JAHWES' vollständig umschrieben war, während die Kirche des N. T. nur dadurch das ‚Volk Gottes' ist, daß sie zugleich der ‚Leib Christi' und der ‚Tempel des Heiligen Geistes' ist.»

[42] Er schreibt: «Die Kirche im Neuen Testament bleibt ‚Volk Gottes', ist aber ein in Christus und auf Christus hin neukonstituiertes Gottesvolk (...) Die Kirche ist ‚Volk Gottes' als ‚Leib-Christi', und sie ist ‚Leib Christi' in einem vom Volk-Gottes-Gedanken her bestimmten oder grundgelegten Sinn.» Siehe Die Kirche im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae, 14), 2. Aufl., Freiburg 1963, S. 147.

[43] «Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heile der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert» (loc. cit., S. 48).

[44] Vgl. die oben angegebenen Untersuchungen, Anm. 7 (im Band von 1961, S. 119f.).

[45] (loc. cit. (Anm. 20), S. 327.

[46] Konfessionskunde, 7. Aufl. Celle 1957, S. 87: Die Kirche ist

«das von den Getauften gebildete Gottesvolk, das unter der unsichtbaren Leitung des Heiligen Geistes den mystischen Leib Christi auf Erden darstellt, indem es durch das Band desselben Glaubens an die von Christus geoffenbarte Wahrheit, der einheitlichen, von ihm eingesetzten Leitung und der von ihm angeordneten Liturgie und Heiligungsmittel als organische und sichtbare Gemeinschaft zusammengehalten wird».

47 Où en est la théologie du Corps mystique? in: Rev. des Sciences relig., 22 (1948) S. 313f. (S. 330f.).

48 Christ and His Church. Suggestions and Comments, in: L'Eglise et les Eglises. Mélanges Dom L. Beauduin, Chevetogne, 1954, Bd. II, S. 159–170: «The continuous existence of the ‚Church' throughout the whole of the Biblical ‚Heilsgeschichte' should be conceived and interpreted in such a way as to include the unique ‚newness' of Christ, the Incarnate Lord. And the notion of ‚People of God' is obviously inadequate for this purpose. Nor does it provide a sufficient link with the mystery of the Cross and Resurrection...» (S. 166).

Joseph Ratzinger

Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe

I. DIE DOGMATISCHEN GRUNDLAGEN

Bevor wir versuchen, die pastoralen Gegebenheiten zu bedenken, die im Begriff der Kollegialität der Bischöfe verborgen sind, dürfte es wohl nützlich sein, nochmal kurz in Erinnerung zu rufen, was dieses seit den ekklesiologischen Beratungen des gegenwärtigen Konzils immer mehr in den Vordergrund getretene Wort eigentlich an sachlicher theologischer Aussage enthält. Dazu ist zu sagen, daß die Lehre vom kollegialen Charakter des bischöflichen Amtes hauptsächlich auf *zwei geschichtlichen Tatbeständen* beruht.

1. Die «Kollegialität» der Apostel

Der *erste* davon ist der *kollegiale Charakter* des apostolischen Amtes, das zunächst als das Amt der Zwölf in Erscheinung trat, noch ehe es im Gefolge des Pfingstgeschehens zu einem eigentlichen Sendungsamt, zum «Apostolat» im strengen Sinne wurde. Es darf heute als klares Ergebnis der Exegese gelten, daß von den zwei Begriffen «die Zwölf» und «die Apostel» der erste älter ist als der zweite, den wir (wie gesagt) als nachpfingstlich zu betrachten haben und ferner, daß diese beiden Begriffe sich keineswegs von Anfang an deckten, sondern erst in der verhältnismäßig späten lukanischen Theologie identifiziert wurden, so daß nun aus den ursprünglich getrennten, wenn auch ineinander übergreifenden Ordnungen der «Zwölf» und der «Apostel» die Gleichung «die 12 Apostel» hervorging, die fortan die geschichtliche Vorstellung der Christenheit prägte[1]. Eine solche exegetische Aussage hat keineswegs bloß antiquarischen Charakter, sondern ermöglicht ein tieferes Verständnis des Auftrags, mit dem der Herr jene Männer belehnt hat, die er zu seiner nächsten Nachfolge berief. Sie bedeutet, daß ihr Amt zunächst zeichenhaften Charakter und Gemeinschaftscharakter hatte: Nach einer Geschichte voller Fehlschläge und enttäuschter Hoffnungen erwartete Israel am Ende der Tage die Wiederherstellung der zwölf Stämme, mit denen es begonnen hatte und in denen sich seine kosmische Fülle ausdrückte[2]. Daß Jesus zwölf berief, ist von hierher eine *eschatologische Zeichenhandlung*: Der Auftrag dieser Männer ist ursprünglich gar nicht in erster Linie, etwas Bestimmtes zu tun oder zu leisten, sondern zeichenhafte Ankündigung dafür zu sein, daß nunmehr «das Ende der Zeiten» vor der Tür steht, daß Gott seine Verheißung einlöst und das endgültige Israel versammelt. Die Wahl des Apostels Matthias zur Ergänzung des Zwölferkreises nach dem Verrat des Judas zeigt, daß auch nach der Auferstehung des Herrn anfangs noch der eschatologi-

sche Symbolismus der Zwölf der werdenden Kirche als entscheidender Teil der Aufgabe derjenigen erschien, die zum engsten Kreis der Zeugen Jesu Christi gehören sollten. Zugleich kommt nun freilich schon eine neue Aufgabe hinzu: *Zeuge der Auferstehung Jesu* zu sein (Apg 1,22). Bei der Berufung des heiligen Paulus geht es nur noch um diese zweite Funktion, die jetzt ihre Bestimmtheit dahin erhält, daß er sich gerufen weiß, Zeuge für die Heiden zu sein, womit zugleich die alte israelitische Symbolik der Zwölf erlischt und ein neues, weiteres Verständnis des Amtes sich auszubilden beginnt[3].

Verweilen wir aber noch ein wenig beim Urauftrag, der auf das *eschatologische Zeichen* der Zwölfzahl gerichtet war! Wir haben daraus vorhin den Zeichencharakter und den Gemeinschaftscharakter dieses ersten «Amtes» im Prozeß der werdenden Kirche abgeleitet, da ja das Amt an die Zahl gebunden und so nur in der gemeinschaftlichen Zusammengehörigkeit einer Gruppe von Berufenen gegeben war, die allein in der Einheit mit den anderen ihre Bedeutung hatten. Wir werden nach dem Gesagten nun noch zwei weitere Bestimmungen hinzufügen können: Der Sinn des Symbolismus der Zwölf ist, wie wir feststellten, die zeichenhafte Vorwegnahme des endzeitlichen Israel in der Weise der aus dem Alten Testament bekannten prophetischen Zeichenhandlungen[4]. Wenn es so ist, repräsentieren diese Männer aber nicht nur die künftigen Bischöfe und Amtsträger, sie repräsentieren auch, ja sogar zuerst, das «neue Volk», das man «die Kirche» heißen wird. Daraus ergeben sich ohne Zweifel für den Dogmatiker manche Schwierigkeiten, weil er bei Aufträgen, die Jesus an die Apostel richtet, nicht ohne weiteres feststellen kann, ob damit nur die künftigen Amtsträger angeredet sind oder ob sich das Gesagte auf die Zwölf als Repräsentanten des ganzen Volkes der Gläubigen bezieht. Die *protestantische* Auslegung sieht grundsätzlich das letztere gegeben und erblickt darin eine wichtige Stütze ihrer Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Sie übersieht dabei, daß die Zwölf auch zu Lebzeiten Jesu schon ein ausgesonderter Kreis waren und insofern die Sonderstellung des Amtes deutlich präformierten. Aber die *katholische* Auslegung erliegt wohl leicht der umgekehrten Gefahr, zu vergessen, daß sie in anderer Hinsicht doch auch für die ganze Kirche stehen und eine Einheit von Amt und Gemeinde repräsentieren, die wir als eine weitere Grundbestimmtheit des neuen, von Christus geprägten Amtes auffassen dürfen. Sie hängt eng mit dem letzten Merkmal zusammen, das hier noch zur Sprache kommen soll: mit dem *eschatologischen Charakter* dieses Amtes.

Was damit gemeint ist, ist nun freilich besonders schwer zu bestimmen. Zunächst bedeutet er ohne Zweifel den Hinweis auf das Ende des alten Äons der Bedrückung und des Versagens des Volkes Israel und die Ankündigung eines neuen und endgültigen Gottesvolkes. Daß dieser Umschwung nicht in Form des Weltendes und der Herabkunft des Paradieses erfolgen würde, sondern durch Tod und Auferstehung Jesu und durch den Übergang der Gottesbotschaft zu den Heiden, durch die Eröffnung aufs Ganze der Völkerwelt hin, konnte man anscheinend der Botschaft des irdischen Jesus nicht ohne weiteres eindeutig entnehmen, jedenfalls hatten es die Zwölf selbst nach Ostern noch immer nicht begriffen, wie uns die Apostelgeschichte erzählt (1,6). Erst unter dem Wirken des Pfingstgeistes fanden sie zu diesem Neuen hin, zu einem Gottesvolk, das nicht auf Abstammung, sondern auf Glaube, nicht auf Macht, sondern auf Dienst beruht und lernten darin das «eschatologisch» Neue der heraufgekommenen letzten Zeiten eröffnen. Und müssen wir dieses Neue nicht immer wieder neu erst begreifen lernen? So weit liegt es von den alten und eingewurzelten Vorstellungen des Menschen entfernt![5]

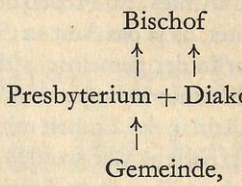
Wenn das Konzil im Anschluß an die kirchliche Überlieferung die Apostel als ein «Kollegium» bezeichnet, so dürfen wir dies als eine Auslegung des Gemeinschaftscharakters bezeichnen, der dem ursprünglichen Amt der Zwölf nach dem Gesagten eigentümlich war. Auslegung bedeutet in diesem Fall Übertragung in eine neue Begrifflichkeit: Die Situation Israels zur Zeit Jesu war den Gläubigen aus der Heidenwelt alsbald fremd geworden. Man versuchte, in den juristischen Begriff des Kollegiums die ursprüngliche Gemeinsamkeit des apostolischen Amtes einzufangen. Das Konzil hat auf diesen Gedankengang der Väterzeit zurückgegriffen, der aber seinerseits, um recht verstanden werden zu können, auf dem Hintergrund der biblischen Ursprünge gesehen werden muß, von deren Fülle er nur einen Teil einzufangen vermochte.

2. Der kollegiale Charakter des geistlichen Amtes in der alten Kirche

Damit sind wir bereits bei dem *zweiten* Pfeiler der Lehre von der Kollegialität des bischöflichen Amtes angelangt. Der erste liegt – wir wiederholen es – im «kollegialen» Charakter des ursprünglichen Am-

tes der zwölf Apostel, die nur zusammen das sind, was sie sein sollen: Verweis auf das endzeitliche Israel Gottes. Nun könnte man hier sehr einfach weiterfolgern: Das Amt der Apostel ist kollegial. Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel, also sind auch sie kollegial verfaßt, derart, daß das Kollegium der Bischöfe die Nachfolge des Kollegiums der Apostel ist und, wie jeder einzelne Apostel seine Funktion nur durch seine Zugehörigkeit zu den andern hatte, die mit ihm die apostolische Gemeinschaft bildeten, so auch jeder einzelne Bischof sein Amt nur dadurch hat, daß er dem Kollegium zugehört, welches die nachapostolische Fortsetzung des Kollegiums der Apostel darstellt. Diese Schlußfolgerung bildet in der Tat so etwas wie einen verkürzten Gesamtextrakt der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe[6]. Aber sie könnte für sich allein doch nicht genügen, um eine solche Lehre zu tragen, weil es in den entscheidenden Wirklichkeiten der Kirche sich nicht um eine Frage der Schlußfolgerungen, sondern der *geschichtlichen Wirklichkeiten* handelt. Deshalb hat diese Schlußfolgerung nur Wert, weil sie *zugleich* Auslegung des geschichtlichen Prozesses der Entfaltung des geistlichen Amtes in der alten Kirche ist, und *dieser Prozeß* ist der eigentliche *zweite Brückenpfeiler* der Kollegialitäts-Auffassung.

Eine grobe Skizze mag wiederum genügen. Während wir im Neuen Testament die kirchliche Ämterstruktur noch in offener Bildung begriffen sehen, finden wir bereits an der Schwelle des nachapostolischen Zeitalters bei Ignatius von Antiochien († spätestens 117) jene Amtsgestalt fertig entfaltet, die fortan für die katholische Kirche grundlegend blieb: Das Amt erscheint in der dreifachen Aufgliederung von Bischof – Presbyter – Diakon, wobei Presbyterat und Diakonat «kollegial» verfaßt sind, während der Bischof die Einheit der Gemeinde verkörpert: «Seid deshalb bedacht, *eine* Eucharistie zu gebrauchen – denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, einer der Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten...» sagt der Bischof in seinem Brief an die Philadelphier[7]. Will man diesen Befund recht verstehen, so darf man nicht vergessen, daß mit diesem dreigliedrigen Amt, das im Bischof als der vereinigenden Spitze gipfelt, die Struktur der einzelnen Ortskirchen geschildert ist. Das ist in doppelter Hinsicht bedeutsam: Einerseits macht es sichtbar, daß für die frühe Christenheit die erste und am meisten im Vordergrund stehende Bedeutung des Wortes «Ecclesia» die Ortskirche ist. Anders gesagt: Kirche realisiert sich zunächst und zuerst jeweils in den einzelnen Ortskirchen, die nicht bloß abgetrennte Teilstücke eines größeren Verwaltungskörpers sind, sondern von denen jede das Ganze der Wirklichkeit «Kirche» enthält. Die Ortskirchen sind nicht Verwaltungsstellen eines großen Apparates, sondern die lebendigen Zellen, in deren jeder das ganze Lebensgeheimnis des einen Leibes der Kirche anwesend ist, so daß jede mit Recht schlicht «Ecclesia» heißen darf. Wir können also jetzt sagen: Die eine Kirche Gottes, die es gibt, besteht aus den einzelnen Kirchen, von denen jede das Ganze der Kirche darstellt. Diese Kirchen sind gekennzeichnet durch die vertikale Gliederung



die sich in der episkopalen Spitze zusammenfaßt. Damit kommen wir nun aber zur anderen Seite des Sachverhalts: Die vielen Einzelkirchen, deren jede die eine Kirche Gottes realisiert und die zusammen doch auch nichts anderes als die eine Kirche Gottes sind, sind ihrerseits durch die Horizontale verbunden, die sich ausdrückt in der Linie

Bischof ←— Bischof —→ Bischof,

das heißt: Obwohl die vorhin geschilderte Struktur als solche eine Ganzheit ist, genügt sie sich doch nicht einfach selbst, sondern weist als Struktur der Einzelgemeinde einen offenen Punkt auf: Sie ist nur dann vollständig, wenn der Bischof nicht allein steht, sondern seinerseits in Kommuniongemeinschaft lebt mit den andern Bischöfen der andern Kirchen Gottes.

So zeigt sich also, daß einerseits die Einzelkirche zwar eine in sich geschlossene Ganzheit ist, die das ganze Wesen der Kirche Gottes umfaßt, daß sie aber dennoch offen ist nach allen Seiten hin durch das Band der Kommunion und daß sie nur durch diese Offenheit, durch diese Hineinverflechtung in das Kommunionnetz der Kirche selbst ihr Kirche-Sein bewahren kann. Die Geschlossenheit und Integrität der Ortskirche darf also keine Abgeschlossenheit bedeuten, sondern behält ihre Vollständigkeit nur in der Offenheit, in der Einheit des Kommunizierens miteinander. Wir könnten auch sagen:

Die kirchliche Einheit ist in der alten Kirche durch die beiden Elemente des «Katholischen» und des «Apostolischen» bestimmt, wenn wir dabei das Apostolische im episkopalen Prinzip, das Katholische in der Kommunion aller Kirchen untereinander sehen. Freilich wird damit zugleich schon sichtbar, wie innig beides miteinander zusammenhängt, denn der Bischof ist nur Bischof dadurch, daß er in der Gemeinschaft mit den andern Bischöfen steht, das Katholische ist ohne das Apostolische nicht denkbar und umgekehrt.

Wichtig ist für unsere gegenwärtige Überlegung vor allem folgende Einsicht, die sich aus dem Gesagten ergibt: Während die Leitung der Einzelkirche monarchisch ist (obgleich auch sie das Kollegium der Presbyter und die Mitwirkung der ganzen Gemeinde einschließt), beruht die Einheit der Gesamtkirche auf den Querverbindungen der Bischöfe untereinander, die das eigentliche Wesen der Katholizität ausmachen. Die Kirche erscheint von hier aus als die Kommunion des Brotes und des Wortes, des Leibes und des Logos Jesu Christi, derart, daß das Netz von Kommunionen, das die Kirche bildet, in den Bischöfen und ihrer Gemeinsamkeit seine Fixpunkte hat.

Damit sind wir wieder unmittelbar bei unserem Thema angelangt, denn wir stellen fest, daß das Bischofsamt in der alten Kirche auf die Gemeinschaft der Bischöfe bezogen ist und daß der einzelne Bischof sein Bischof-Sein nicht anders haben kann als in der Gemeinschaft mit den andern Bischöfen der Kirche Gottes. Die Diskussionen des Konzils und der heilsame Zwang zur Besinnung auf die Gegebenheiten der Überlieferung, den sie mit sich brachten, haben dazu geführt, daß für diesen Tatbestand eine ganze Fülle von Belegen gesammelt wurde[8], die hier nicht wiederholt zu werden brauchen. Einige Stichworte mögen genügen: Der Einzelbischof muß sich bei Übernahme seines Amtes der κοινωνία mit den andern Bischöfen vergewissern, ohne die er sein Bischofsamt nicht ausüben kann[9]. Schon in der Tatsache, daß er von wenigstens drei Bischöfen geweiht werden muß, drückt sich aus, daß er von der Gemeinschaft in die Gemeinschaft aufgenommen wird[10]. Vor allen Dingen läßt sich aber zeigen, daß es bei den Bischöfen der alten Kirche ein intensives Bewußtsein ihrer gesamtkirchlichen Verantwortlichkeit gegeben hat, aus dem die verschiedenen Formen gemeinschaftlicher Sorge für die eine Kirche hervorgingen, die wir bei ihnen antreffen. «Wer zum Bischofsamt berufen wird, wird nicht zur Herrschaft berufen, sondern zum Dienst in der ganzen Kirche», sagt Origenes[11], und die Geschichte der alten Kirche erscheint auf weite Strecken hin wie eine Illustration dieses Satzes. Die Briefe des heiligen Ignatius, des heiligen Clemens von Rom, des heiligen Bischofs Dionys von Korinth, des heiligen Polykarp sind Ausdruck solcher gesamtkirchlicher Sorge; daneben ist auf die alsbald einsetzende Sitte der bischöflichen Synoden zu verweisen, in denen alle wichtigeren Angelegenheiten auf «kollegiale» Weise behandelt wurden[12].

In der Tat taucht nun seit dem 3. Jahrhundert auch ausdrücklich das Wort «collegium» auf, sowohl um die Gemeinschaft aller Bischöfe wie auch um Teilgemeinschaften innerhalb des Episkopats zu bezeichnen[13], daneben stehen freilich auch andere Ausdrücke wie ordo, corpus, fraternitas[14]. Diese Vielfalt der Begriffe ist bedeutsam, zeigt sie doch, daß keine der Kategorien, die das römische Recht oder auch die zeitgenössische Philosophie anbot, ausreichte, um adäquat den Sachverhalt einzufangen, der im gemeinschaftsbezogenen Charakter des bischöflichen Amtes vorlag. So wurden verschiedene Begriffe gewählt, die gleichsam von verschiedenen Seiten her den Sachverhalt umkreisen und damit den Ort einigermaßen sichtbar machen, an dem er zu suchen ist. Dies zu sehen, ist auch für die heutige Diskussion noch von Bedeutung. Die Liebhaber genauer Definitionen wollten immer wieder wissen, ob der Begriff des «Kollegium» in einem strikt juridischen oder nur in einem unverbindlich-moralischen Sinn verstanden werden wolle. Ersteres sei unmöglich, da nach der Definition des römischen Rechts ein Kollegium eine Gemeinschaft von Gleichrangigen sei, das Kollegium der Bischöfe, in dem es das Amt der Petrusnachfolge und damit den Jurisdiktionsprimat des Papstes gebe, aber nun einmal keine Gemeinschaft von Gleichgestellten sei. Dazu ist zu sagen, daß ein Kollegium im Sinne des römischen Rechts selbstverständlich nicht in Frage kommt, daß aber trotzdem mehr als die Unverbindlichkeit eines moralischen Hinweises auf die Einmütigkeit der Bischöfe übrigbleibt. Es bleibt ein nur innerkirchlich zu definierender Sachverhalt übrig, der nicht aus anderen, schon vorgegebenen Systemen abgeleitet werden kann, sondern aus dem inneren Wesen der Kirche selbst bestimmt werden muß. Insofern wird sich ein neuer geistlicher Begriff von Kollegium ergeben, der bedeutet, daß zum bischöflichen Amt die Gemeinsamkeit des Dienstes und der Verantwortung gehört sowie dies, daß Kirche wesentlich auf der Gemeinsamkeit dieses Dienstes beruht. Der Begriff der Kollegialität

darf also einerseits nicht in einem profan-juristischen Sinn verstanden, aber noch weniger in die Bedeutungslosigkeit einer bloßen Floskel abgedrängt werden. Er drückt eine spezifische Rechtsstruktur der Kirche aus, die in der Kommuniongemeinschaft der einzelnen Kirchen und so aus der einträchtigen Vielheit der diese Kirchen repräsentierenden Bischöfe lebt.

Der eben angeführte Einwand, «Kollegium» könne nicht in einem juristischen und so für das Wesen der Kirche konkret verbindlichen Sinn verstanden werden, auf den wir damit in Kürze zu antworten versuchten, ist insofern positiv bedeutsam, als er die innere Grenze des Wortes «Kollegium» deutlich werden läßt, das in der Tat nur als *eine* unter mehreren möglichen Umschreibungen aufgefaßt werden kann, die für sich allein keinen adäquaten Ausdruck des gemeinten Sachverhalts ermöglicht. Der Blick auf die Geschichte der Verwendung dieses Wortes in der Sprache der Kirche zeigt das ohne weiteres. Er läßt überdies klar werden, daß der Übergang zur Kollegialitätsidee in gewisser Hinsicht bereits eine Schrumpfungserscheinung darstellt gegenüber einer ursprünglich viel reicheren und weiteren Spiritualität. Eine Andeutung muß hier genügen. In den ersten zwei Jahrhunderten der christlichen Geschichte nannten Christen aller Ordnungen sich gegenseitig Brüder und Schwestern im Anschluß an das Wort des Herrn: «Laßt euch nicht Rabbi nennen, denn einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Ruft auch niemanden ‚Vater' auf Erden, denn euer Vater ist im Himmel» (Mt 23,8f.). Die einzelnen Kirchengemeinden nannten sich demgemäß «ἀδελφότης», Gemeinschaft von Brüdern. Im 2. Jahrhundert läßt sich eine mehrfache Reduktion dieses Sprachgebrauchs feststellen, die ihren deutlichsten Ausdruck vielleicht in den Briefen des heiligen Cyprian findet. Er bezeichnet zwar seine Gemeinde immer noch als «Geliebte Brüder», verwendet aber als Einzelanrede das Wort «Bruder» nur noch für Bischöfe und Kleriker. Umgekehrt titulieren die römischen Presbyter und Diakone ihn in ihrem Brief als «beatissime et gloriosissime papa», die Adresse lautet entsprechend «Cypriano papae»[15]. Wenn Cyprian, der Bischof von Karthago, und Cornelius, der Bischof von Rom, sich gegenseitig schreiben, heißt die Anrede «Bruder», aber das ist nun doch schon ein wenig der Würdetitel von Gleichrangigen geworden, zu denen die Untergeordneten «papa» sagen müssen. Wir stehen vor einer *ersten Reduktion*: Der Bruderbegriff umschreibt nicht mehr die ganze Kirche, sondern einen engeren Kreis in ihr, auf den sich nun auch der Titel «fraternitas» (ἀδελφότης) zurückzieht[16]. Eine *zweite Reduktion* kommt alsbald hinzu: Das Wort Bruder, das noch immer etwas von der Einfalt des Evangeliums und seiner Überwindung alles Ämterwesens atmet, wird mit der voranschreitenden Zeit immer stärker zurückgedrängt durch den formellen Titel «collega», der aus dem römischen Recht übernommen wird; gleichzeitig damit wird der Begriff der «fraternitas» abgebaut und durch das Wort «collegium» ersetzt, das wir im 4. und 5. Jahrhundert als die geläufige Bezeichnung für die Gemeinschaft der Bischöfe vorfinden[17]; aber auch die anderen nun auftauchenden Begriffe wie «ordo» und «corpus» sind der Rechtssprache entnommen und drücken somit dieselbe Entwicklung aus, die wir eben kennengelernt haben.

Wenn man auf diese Tatbestände achtet, möchte man fast versucht sein, in Bezug auf die gegenwärtige Lage zu sagen, daß die Wiederentdeckung des Kollegialitätsbegriffs durch die Theologie und die im Konzil versammelte Kirche gewiß ein großer Gewinn ist, weil darin die Grundstruktur der noch ungeteilten Kirche der Väterzeit wieder vor den Blick getreten ist. Aber es besteht doch ein wenig die Gefahr, daß man bei der schon etwas verhärteten Struktur des 5. Jahrhunderts stehenbleibt, anstatt den Weg zu Ende zu gehen und hinter dem schon geschlossenen und juristisch fixierten «collegium episcoporum» die Brüderlichkeit der ganzen Kirche zu entdecken als den tragenden Grund des Ganzen. «Kollegialität» kann ihre volle pastorale Fruchtbarkeit erst entfalten, wenn sie rückbezogen erscheint auf die Grundgegebenheit derer, die vom «Erstgeborenen des Vaters» her einander zu Brüdern geworden sind[18].

3. Kollegialität der Bischöfe und Primat des Papstes

Das Thema der pastoralen Fruchtbarkeit der Kollegialitäts-Doktrin ist eben angeklungen; wir können es indes nicht in Angriff nehmen, ohne uns vorher noch kurz einer Frage gestellt zu haben, die sich dem Leser in den bisherigen Ausführungen ohne Zweifel schon mehrfach aufgedrängt hat: Wird bei einem solchen Verständnis des Aufbaus der Kirche und ihrer Verfassung nicht die katholische Lehre vom Primat des römischen Bischofs praktisch übergangen oder wenigstens weitgehend entwertet? Welche Funktion kann hier diesem Primat überhaupt noch zukommen? Solche Fragen waren

ja auch auf dem Konzil der Hauptgrund für die zum Teil recht heftige Opposition gegenüber der Lehre vom kollegialen Charakter des bischöflichen Amtes, so daß über der Auseinandersetzung mit diesem Einwand die inneren Fragen der Kollegialitätsdoktrin, wie sie vorhin anklangen, ihre Verflechtung etwa mit der Brüderlichkeit der ganzen Kirche und dergleichen, völlig in den Hintergrund getreten sind. Nach allem, was in den Diskussionen in und um das Konzil erarbeitet worden ist, darf die Antwort hier kurz gefaßt werden.

Es läßt sich zeigen, daß die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe zwar mancherlei und nicht unbedeutende Modifikationen gegenüber gewissen Darstellungsformen der Primatslehre bringen wird, aber diese selbst nicht aufhebt, sondern erst in ihrer zentral theologischen Bedeutung zum Vorschein kommen läßt, in der sie vielleicht auch eher den orthodoxen Brüdern wird einsichtig gemacht werden können. Der Primat des Papstes kann demnach zwar nicht vom Modell der absoluten Monarchie aus verstanden werden, als wäre der Bischof von Rom der uneingeschränkte Monarch eines zentralistisch verfaßten, übernatürlichen Staatswesens «Kirche»; er bedeutet vielmehr, daß es innerhalb des Netzes der miteinander kommunizierenden Kirchen, aus denen sich die eine Kirche Gottes auferbaut, einen verbindlichen Fixpunkt gibt, die «sedes Romana», an der sich die Einheit des Glaubens und der communio zu orientieren hat. Eine solche verbindliche Mitte der «Kollegialität» der Bischöfe aber gibt es nicht aus menschlicher Zweckmäßigkeit (obwohl sie sich auch von dieser her nahelegt), sondern weil der Herr selbst neben und mit dem Zwölferamt den Sonderauftrag des Felsenamtes geschaffen hat, das dem eschatologischen Zeichen der Zwölf das andere, gleichfalls der eschatologischen Symbolsprache Israels entnommene Zeichen des Felsens hinzufügt, woraus sich dann nach der Auferstehung die Zweiheit von Zeugenamt und Amt des Erstzeugen ergibt, als welcher Petrus in den Auferstehungsberichten und in den Apostellisten figuriert[19]. Diese Auffassung geht in der leider später zu sehr vergessenen Theologie des heiligen Irenäus unmittelbar in das theologische Selbstverständnis der frühkatholischen Kirche über, die im Grunde bereits eine völlig konsequente und dabei noch ganz im biblischen Ursprung orientierte Primatslehre enthält[20].

Wir müssen uns leider versagen, diese Gedankengänge hier weiter zu entfalten; für unsere Zusammenhänge mag der Hinweis genügen, daß der Primat des Bischofs von Rom seinem ursprünglichen Sinn nach nicht gegen die kollegiale Verfaßtheit der Kirche steht, sondern communio-Primat ist, seinen Sitz in der als Kommuniongemeinschaft lebenden und sich verstehenden Kirche hat. Er bedeutet, um es nochmals zu sagen, die Fähigkeit und das Recht, innerhalb des Kommunionnetzes verbindlich zu entscheiden, wo das Wort des Herrn richtig bezeugt wird und wo folglich die wahre communio ist. Er setzt die «communio ecclesiarum» voraus und ist überhaupt nur von ihr her richtig zu verstehen.

II. DIE PASTORALEN IMPLIKATIONEN DER DOGMATISCHEN AUSSAGE

Damit sind wir endlich bei der Frage nach den pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität angelangt. Wir sagen mit Absicht «Implikationen», nicht etwa Auswertungen, Nutzanwendungen oder ähnlich. Das Pastorale ist nicht bloß eine angehängte fromme Glosse, sondern das Dogmatische selbst «impliziert» hier das Pastorale. Anders ausgedrückt: Die Aussage von der kollegialen Verfassung des bischöflichen Amtes und mit ihm der Kirche selbst ist keine reine Theorie für Spezialisten, sondern ist als dogmatische Aussage zugleich und unmittelbar eine auf den Menschen, auf die Wirklichkeiten des kirchlichen Lebens hin bezogene Aussage. Für eine fruchtbare Pastoral wird es wohl inskünftig überhaupt sehr darauf ankommen, das sterile Nebeneinander von bloßen Theorien und rein pragmatischen Rezepten zu überwinden und wieder zu der ursprünglichen Einheit zurückzufinden, wie sie uns in der Bibel und bei den Vätern begegnet, wo wir auf eine Wahrheit treffen, die von vornherein und ihrem tiefsten Wesen nach Wahrheit für den Menschen ist, heilende und rettende Wahrheit, in der sich Pastoral und Dogma unlöslich verschlingen: Es ist die Wahrheit dessen, der «Logos» und «Hirte» in einem ist, wie es die frühchristliche Kunst tiefsinnig begriffen hat, die den Logos als Hirten darstellte und im Hirten das ewige Wort erblickte, das die wahre Wegweisung des Menschen ist[21]. Vielleicht dürfen wir dies sogar als den ersten pastoralen Anstoß festhalten, der uns aus der Kollegialitätslehre zukommt: daß rechtverstandene Dogmatik und Pastoral nicht nebeneinander, sondern nur ineinander existieren können; eine Wahrheit, die nicht letztlich auf den Menschen bezogen wäre, hätte in der Theologie keinen Platz, und eine Aktivität, die

nicht umgekehrt letztlich aus der in Christus uns eröffneten Wahrheit käme, dürfte sich nicht mehr Seelsorge nennen. Natürlich gibt es in beiden Fällen Randbereiche, wo die Beziehung ein wenig ferner und undeutlicher wird, natürlich bleiben Theorie und Praxis zweierlei, aber ein grundsätzlicher Riß zwischen beiden wäre von der Eigentümlichkeit der christlichen Botschaft her nicht zu vertreten. Versuchen wir aber nun, einige der pastoralen Gegebenheiten, die der Lehre von der Kollegialität innewohnen, noch etwas deutlicher in den Blick zu bekommen!

1. Das Ich und das Wir in der Kirche

Bischof wird man – so haben wir festgestellt – dadurch, daß man in die Gemeinschaft der Bischöfe eintritt. Das heißt: Das bischöfliche Amt existiert von seinem Wesen her immer in der Mehrzahl, in einem Wir, das erst dem einzelnen Ich seine Bedeutung gibt. Eintreten in das geistliche Amt, dem die Sorge für die Ordnung in der Kirche Gottes aufgetragen ist, heißt, sich einem Wir einfügen, das als Ganzes das apostolische Erbe weiterträgt. Die Gemeinschaftlichkeit, das Einander-Verbunden-Sein, das Aufeinander-Rücksicht-Nehmen, das Miteinander-Wirken gehört zur wesentlichen Struktur des Amtes in der Kirche.

Ich glaube, daß hier etwas sehr Wichtiges, ein Sachverhalt von sehr allgemeiner und weittragender Bedeutung sichtbar wird, der einen Einblick in die gesamte Struktur der christlichen Wirklichkeiten eröffnet. Obgleich der christliche Glaube die unendliche Bedeutung des einzelnen herausgestellt hat, der zu ewigem Leben berufen ist, erscheint doch das Ich allenthalben eingeordnet in ein umgreifendes Wir, von dem und für das es lebt. Vielleicht dürfen wir sagen, daß diese pluralische Verfaßtheit der christlichen Existenz und des geistlichen Amtes, von der man hier sprechen möchte, in ihrer letzten Tiefe zurückweist auf das Geheimnis des dreifaltigen Gottes, auf ein Gottesbild, in dem der eine ewige Gott unbeschadet seiner unteilbaren Einheit und Einzigkeit dennoch das Wir des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes umgreift, das eins ist nicht in der gestaltlosen Einheit einer starren Monade, sondern in der erfüllten Wirklichkeit unendlicher Liebe. Die Theologie der Väter hat, um die Einheit der göttlichen Personen zu beschreiben, den Begriff der Perichorese geprägt, wonach diese Einheit ein immerwährendes dynamisches Ineinander-Übergehen, Sich-Durchdringen von Geist zu Geist, von Liebe zu Liebe ist[22]. Ist darin nicht viel gültiger die unteilbare Einheit der Kirche dargestellt als in dem von der Hoftheologie der frühen byzantinischen Kaiser bevorzugten Bild der göttlichen Monarchie, das zugleich eine Rechtfertigung des arianischen Gottesbegriffs sein sollte[23]? Die Einheit der Kirche beruht auf der Perichorese der «Kirchen», auf der Perichorese des bischöflichen Amtes, auf dem Sich-Durchdringen des Wir der vielfältigen Lebendigkeit, die in ihr ist und deren Sachwalterin das im Wir des bischöflichen Kollegiums sich darstellende Amt der Apostelnachfolger ist.

Erscheint die pluralische Struktur dieses Amtes einerseits rückbezogen auf das Grundgeheimnis des im Wir der drei Personen einigen Gottes, so ist sie anderseits zugeordnet dem Wir der ganzen Kirche und ein Abbild ihrer Brüderlichkeit. Anders ausgedrückt: Es gibt Kollegialität der Bischöfe letztlich deshalb, weil es Brüderlichkeit der Kirche gibt, und die Kollegialität der Bischöfe erfüllt ihren Sinn nur, wenn sie dieser Brüderlichkeit dient und wenn sie selbst in Brüderlichkeit und brüderlichem Sinn vollzogen wird. Mir scheint, daß hier bei der Umsetzung der Konzilsaussagen in die Praxis des kirchlichen Lebens eine besonders wichtige Aufgabe entstehen wird, von deren Wahrnehmung es abhängen wird, ob aus der Erneuerung der Lehre von der Kollegialität wirklich Reform der Kirche wachsen wird oder nicht. Gegen diese Lehre ist nämlich von protestantischer Seite inzwischen bereits das Bedenken geäußert worden, ob sie nicht zu einer noch verstärkten Klerikalisierung der Kirche führen und so den Graben zwischen den getrennten Christen noch weiter vertiefen werde. Man befürchtet, daß die Aufwertung des Episkopats zu einer weiteren Abwertung des Presbyterats und vor allem des Laien in der Kirche führen werde[24]. Dieser Gefahr ist wirksam nur dann zu begegnen, wenn die «Aufwertung» der Bischöfe zugleich und mit als eine Aufwertung der ihnen anvertrauten Kirchen Gottes begriffen wird, wenn der ins Kollegium der die Kirche Gottes leitenden Bischöfe hineinverflochtene Einzelbischof seinerseits sich zu brüderlicher Verbundenheit mit seinem Presbyterium und seiner Gemeinde verpflichtet weiß. Anders ausgedrückt: Kollegialität der Bischöfe erfüllt erst dann ihren Sinn, wenn der jeweilige Bischof seine jeweilige Kirche wahrhaft repräsentiert und durch ihn ein Stück der kirchlichen Fülle wahrhaft ins Ganze der kirchlichen Einheit eingetragen wird.

Von da aus wird man es als eine bedeutsame Ver-

pflichtung verstehen, daß die Aufwertung des Bischofsamtes nicht dadurch geschehen ist, daß die einzelnen Bischöfe gleichsam zu kleinen Päpsten deklariert wurden, in ihren monarchischen Befugnissen weiter gestärkt und gehoben, sondern dadurch, daß sie in die Querverbindung mit allen ihren Brüdern wieder deutlicher eingefügt wurden, mit denen zusammen sie die Kirche Gottes leiten. So wird auf diesem Hintergrund der Dienstcharakter und der zutiefst seelsorgliche Sinn des bischöflichen Amtes deutlich: Der Bischof ist auf der einen Seite hingeordnet auf seine Brüder im gleichen Amt, er ist aber gleichzeitig auf der andern Seite hingeordnet auf seine Brüder und Schwestern in der gleichen Gnade: auf die, die mit ihm getauft sind auf den Namen Jesu Christi. Und er kann vor seine bischöflichen Mitbrüder nur recht hintreten, wenn er zu ihnen immerfort kommt aus der geschwisterlichen Verbundenheit mit denen, die mit ihm glauben.

Konkretisieren wir diese Gedanken noch ein Stück weiter. Wenn es so steht, kann es keinen Egoismus der Diözesen und der Gemeinden geben, die sich um sich selber kümmern, alle andern aber einfach Gott und dem Heiligen Stuhl überlassen. Sondern dann gibt es eine gemeinsame Verantwortlichkeit aller füreinander. Katholisch-Sein heißt dann, in Querverbindungen stehen[25]. Es bedeutet, einander in Nöten zu helfen; es bedeutet, von dem Guten des anderen zu lernen und das eigene Gute freigebig auszuteilen, es bedeutet den Versuch, sich gegenseitig kennenzulernen, einander zu verstehen und gelten zu lassen. Hier wird man es freilich nicht bei unverbindlichen moralischen Imperativen belassen dürfen. Sondern es wird eine wichtige Aufgabe der Zukunft sein, praktische Vollzugsformen des gegenseitigen Austausches und der gegenseitigen Fürsorge zu finden. Wir werden darauf in anderem Zusammenhang gleich nochmals zurückkommen müssen. Nur ein Hinweis mag hier schon stehen: Die menschlichste und zugleich christlichste Form des Zugewandtseins der Christen und ihrer Gemeinden zueinander, das den Sinn der Lehre von der Kollegialität mit ausmacht, ist die Gastfreundschaft der Christen. Jean Daniélou, der einige der schönsten Seiten zu diesem Thema geschrieben hat, berichtet in diesem Zusammenhang von der Erzählung eines chinesischen Freundes, der die Wallfahrt von Peking nach Rom zu Fuß gemacht hatte. Er habe festgestellt, daß die Gastfreundschaft um so geringer wurde, je näher er seinem Ziele kam. «Als er in Zentralasien war, ging es sehr gut; als er die slawischen Länder durchquerte, ging es noch; aber als er in die lateinischen Länder kam, war es aus[26].» Nun, wir haben Gott sei Dank inzwischen doch auch andere Erfahrungen gemacht; auf dem Eucharistischen Kongreß des Jahres 1960 in München wuchsen aus der Gastlichkeit dieser Tage Querverbindungen von Christen, die die Jahre überdauern. Aber sollte derlei nicht auch ohne solche amtlichen Anlässe möglich werden, und müßte nicht in diesem aller Organisation vorausliegenden Bereich der schlichten Menschlichkeit und Christlichkeit das Füreinandersein immer wieder zuallererst geschehen? Denn wo die Spontaneität des ursprünglichen Lebens fehlt, bemüht sich die Klugheit der Organisatoren umsonst.

2. *Mystischer und eucharistischer Leib Christi*

Etwa seit dem *12. Jahrhundert* wird im Amt des Bischofs zwischen «ordo» und «iurisdictio», Weihe- und Hirtengewalt unterschieden, wobei die Weihegewalt auf den «wahren Leib Christi» in der Eucharistie bezogen erscheint, in den der Priester kraft des «ordo» durch die Feier der heiligen Messe das Brot verwandeln darf, während die Hirtengewalt sich auf den «mystischen Leib Christi» beziehe[27]. Die *mittelalterliche Theologie* hat von hier aus – nebenbei bemerkt – die Auffassung des Bischofsamtes als einer eigenen Stufe der Weihegewalt abgelehnt, weil ja bereits in der Priesterweihe die Vollgewalt der Verwandlung in bezug auf den eucharistischen Kult verliehen werde, der nichts mehr hinzugefügt werden könne[28]. Diese Unterscheidung, die wir heute im Blick auf Schrift- und Vätertheologie zwar nicht als bedeutungslos, aber doch als ungenügend betrachten müssen, ist auch im Gespräch um die Kollegialität mehrfach angemeldet worden: ihre Überprüfung, die sich von hier aus ergab, bringt weitreichende praktische Konsequenzen mit sich.

Träfe die vorgetragene Unterscheidung vorbehaltlos zu, so würde sich folgende Argumentation nahelegen: Die Weihegewalt bezieht sich allein auf den sakramentalen Vollzug, insbesondere also auf das eucharistische Geschehen. Dies hat nichts mit «Kollegialität» zu tun, die «actio liturgica» des Priesters bei der Messe ist vielmehr ein hier und jetzt von ihm allein zu setzendes Geschehen. Die Jurisdiktionsgewalt bezieht sich zwar auf die Kirche, aber nur der Papst hat Jurisdiktion über die gesamte Kirche. Jeder andere Bischof erhält bloß

Jurisdiktion für eine abgegrenzte Teilkirche, in der (außer dem Papst) dann nur er zuständig ist. Also ist auch die Jurisdiktionsgewalt nicht kollegial zu verstehen. Also – so wäre dann die abschließende Konsequenz aus dem Ganzen – ist Kollegialität mit den Wesensfunktionen des Bischofsamts überhaupt nicht verbunden und höchstens ein moralisches Postulat in den zufälligen Beziehungen der Bischöfe untereinander.

Wenn irgendwo, dann wird hier deutlich, daß der Schematismus eines bloß scholastischen Systemdenkens (dessen Bedeutung unbestritten bleibt) vor der Vielschichtigkeit der kirchlichen Gegebenheiten versagt. Das zeigt sich schon und zuallermeist bei der Betrachtung der heiligen Eucharistie, die wir hier vorfinden. Denn Eucharistie ist gar nicht der individualistische Akt der Verwandlung, den der Priester für sich und allein kraft eines «accidens physicum», das ihm anhaftet – des sakramentalen Charakters nämlich – setzt, ohne Beziehung auf andere und auf die Kirche. Eucharistie ist vielmehr ihrem Wesen nach «sacramentum Ecclesiae»; zwischen eucharistischem und mystischem Herrenleib besteht eine untrennbare Verbindung, so daß eins nicht ohne das andere zu denken ist. Greifen wir aus der Fülle der Texte, die sich dafür anführen ließen, nur das wundervolle, ganz aus dem Geist Augustins geschöpfte Wort des Wilhelm von St. Thierry heraus, welches sagt: «Den Leib Christi essen heißt nichts anderes, als zum Leib Christi werden[29].» So ist im Sakramentalen das «Kollegiale» anwesend, ja, die Eucharistie ist ihrem Wesen nach das Sakrament der christlichen Brüderlichkeit, des Verbundenwerdens miteinander durch das Verbundenwerden mit Christus. In der alten Kirche sind demgemäß fast alle Bezeichnungen der Eucharistie zugleich Bezeichnungen der Kirche selbst: *κοινωνία, συμφονία εἰρήνη, ἀγάπη,* pax, communio – das alles sind Ausdrücke, die ungeteilt das unteilbare Geheimnis von Eucharistie und Kirche in einem aussagen[30]. Und noch Thomas von Aquin hat als Erbe der Überlieferung St. Augustins, der seinerseits einfach Dolmetsch des altkirchlichen Erbes war, als die «res sacramenti» der Eucharistie, als die eigentlich in ihr vermittelte und gemeinte Wirklichkeit, die Einheit des mystischen Christusleibes bezeichnet[31]. Man darf wohl sagen, daß das Auseinandertreten von Eucharistielehre und Ekklesiologie, das sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert feststellen läßt, eine der unglücklichsten Seiten der in vielen anderen Fragen so verdienstvollen Theologie des Mittelalters darstellt, weil beide damit ihr Zentrum verloren. Eucharistielehre, die nicht auf Gemeinschaft der Kirche hinbezogen ist, verfehlt ebenso ihr Wesen wie Ekklesiologie, die nicht von der eucharistischen Mitte her konzipiert wird.

Wir werden also von hier aus die These, der «ordo» sei allein auf das «corpus eucharisticum» bezogen und habe folglich als solcher nichts mit «Kollegialität» zu tun, geradezu umkehren müssen: Wenn und weil «ordo» auf Eucharistie bezogen ist, steht er ganz in Funktion zur *κοινωνία*, die der Inhalt der Eucharistie und der ursprüngliche Begriff für «Kollegialität» in einem ist. Das ließe sich sogar bis ins Terminologische hinein bezeugen, insofern das Wort «ordo» ursprünglich ebenfalls einen Wechselbegriff für «Collegium» darstellte. Im heidnischen Rom war das Wort «ordo» Ausdruck für die Ständeordnung des Römischen Staates, in welchem der «ordo amplissimus» des Senats dem «Populus Romanus» gegenüberstand; «ordo et plebs», «ordo et populus» sind geläufige Zusammenstellungen, in denen «ordo» die Körperschaft derjenigen bezeichnet, welche die Stadt regieren[32]. In der Formel «nos et plebs tua sancta» des Kanons der Römischen Messe klingt diese Zusammenstellung nach, und die Bezeichnung der Bischöfe als «ordo episcoporum» ist von hierher geprägt, sie bringt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß die Bischöfe ein Stand, eine Gemeinschaft, ein «Kollegium» sind. Gerade der sakramentalen Idee wohnt das Gemeinschaftliche inne, das Sakrament ist nicht eine physische Größe, der dann nachträglich noch eine Regierungsgewalt zugeordnet würde, sondern es ist selbst die Einfügung in eine neue Gemeinschaft und zum Dienst der Gemeinschaft geschaffen.

Das zeigt sich übrigens am Aufbau der eucharistischen Liturgie selbst ganz deutlich. Ihr Subjekt ist das «Wir» des heiligen Volkes Gottes und ihr innerer Ort ist die Gemeinschaft der Heiligen, die bereits im Confiteor aufleuchtet und in den Gebeten, die den Einsetzungsbericht umgeben, deutlich vor die Seele gestellt wird: die Erinnerung an die erlauchte Schar der Heiligen der Gesamtkirche und insbesondere der Ortskirche von Rom, die im «Communicantes» und im «Nobis quoque» beschworen wird, der Rückblick auf Abel – Melchisedech – Abraham, die großen Typen des Christus-Opfers im Alten Bund im «Supra quae», die Erinnerung an die Lebenden und Toten der Gemeinde in den beiden Mementogebeten, endlich die Nennung des Ortsbischofs und des gemeinsa-

men Bischofs der «sedes apostolica» zu Rom und aller rechtgläubigen Teilhaber des christlichen Kultes gleich im ersten Kanongebet sind weit mehr als bloße Ornamente, sie sind der innerlich notwendige Ausdruck für die κοινωνία des eucharistischen Geschehens. Die Nennung des Bischofs von Rom ist hier stellvertretend-zusammenfassender Ausdruck für die Ein-Ordnung der Eucharistiefeier ins Ganze der «communio ecclesiarum», durch die erst die hier am Ort stattfindende Eucharistiefeier als wahre Teilhabe am unteilbaren Leib Christi ausgewiesen wird, den die Kirche gemeinsam empfängt. Diese Nennung ist deshalb nicht bloß Ausdruck für den Primat des Bischofs von Rom, sondern für die Zusammenfassung der Kommuniongemeinschaft in ihm und steht zugleich stellvertretend für die Kollegialität der Bischöfe und die Brüderlichkeit der Kirchen überhaupt.

Von hier aus würde sich nun ein weiter Horizont pastoraler Aussagen eröffnen: Es ist nicht nur die starre Entgegensetzung von «ordo» und «iurisdictio» damit notwendigerweise aufgelöst und die innere Durchdringung der beiden deutlich gemacht, die einen ganz anderen Begriff und Vollzug von beiden ergibt, es ist allgemein ein erneuertes Grundverständnis des Sakramentalen, der Gebetshaltung und auch dessen, was man «Regierung» in der Kirche zu nennen pflegt, damit aufgetan. Hier liegen große Aufgaben für die Theologie und für die Seelsorge der Zukunft, die indes in den Grenzen eines solchen Beitrages nicht ausgeführt, sondern nur eben für künftige Arbeit angemeldet werden können. Begnügen wir uns mit einer abschließenden Feststellung: Indem wir den Kollegialitätsbegriff aus der starren Gegenübersetzung von «ordo» und «iurisdictio» lösen und in seiner sakramentalen Verwurzelung aufhellen, löst sich auch die Gegenübersetzung von bloß juristischem oder bloß moralischem Verständnis auf, und es tritt die eigentümlich christliche Gestalt einer wahrhaft verbindlichen und ganz vom Sakramentalen geprägten Gemeinschaft auf. Vor allem wird wieder der Hintergrund der sakramental gegründeten Geschwisterlichkeit der Christen sichtbar, von der die Kollegialität der Bischöfe nur ein Ausschnitt ist, der nicht isoliert werden darf[33].

3. Einheit in der Vielheit

«Kollegialität» ist nach dem Gesagten nicht nur eine Aussage über das Wesen des bischöflichen Amtes, sondern über die *Struktur der Kirche insgesamt*. Sie bedeutet, daß die eine Kirche sich aus der Kommunion der vielen Ortskirchen miteinander auferbaut und sie bedeutet demgemäß auch, daß kirchliche Einheit wesensnotwendig das Moment der Vielheit und Fülle einschließt. Das ist im Prinzip immer gewußt, in der Praxis aber nicht allezeit genügend respektiert worden. Ein deutscher protestantischer Theologe hat vor einigen Jahren die Formel geprägt, die Einheitskirche verhindere die Kircheneinheit[34]. So überspitzt die Aussage ist, man wird ihr eine gewisse Berechtigung nicht abstreiten können. Nur wo für die Vielheit der Charismen Raum bleibt, kann die Einheit des Geistes gewahrt werden.

Das ist eine Aussage, der eine große Erstreckungsbreite zukommt, die von der Verfassung der Gesamtkirche bis hinunter zum täglichen Leben der einzelnen Pfarreien reicht. Was die Verfassung der Gesamtkirche betrifft, so wird hier sichtbar, daß es nicht angeht, sie aus irgendeinem politischen Modell zu deduzieren und daß die allzu beliebten Versuche, den Primat aus einer auf Aristoteles und Platon sich stützenden politischen Philosophie zu begründen, nach der die Monarchie die beste Regierungsform sei[35], ebenso verfehlt sind wie der Versuch, die Kirche mit der ihr unangemessenen Kategorie des Monarchischen zu beschreiben. Die Beziehungen von Sakrament und Ordnung, von Petrusamt und Bischofsamt, von Kollegialität der Bischöfe und Brüderlichkeit der Christen, von Vielheit der Kirchen und Einheit der Kirche, die wir als Gegebenheiten vom Ursprung her kennenlernten, überschreiten zu sehr alle Kategorien der Philosophie des Politischen, als daß solche Fixierungen auf ein Modell der Sache gerecht werden könnten. Aber, wie gesagt, das Prinzip von der Einheit in der Vielheit betrifft nicht nur diese Ebene des Grundsätzlichen. Es reicht hinein bis in den Organismus der einzelnen Pfarrei, der einerseits im Pfarrer eine «monarchische» Spitze hat und doch nicht zu einer Monarchie des Pfarrers werden darf, sondern Raum haben muß für das ratende Wort der Laien und seiner Brüder im Amt, Raum haben muß vor allem auch für die vielfältigen Temperamente und ihre Äußerungsformen, die es rechtens gibt. Es sollte vielleicht auch stärker, als es gemeinhin geschieht, eine innerkirchliche Toleranz geben, die nicht versucht, die eigene Form dem anderen unter allen Umständen aufzuzwingen, sondern die legitime Möglichkeit anderer Wege und Weisen der Frömmigkeit zuläßt und nicht meint, für jeden müsse alles passen oder alle müßten für das gleiche geschaffen sein.

Ins Gesamtkirchliche zurückübersetzt, müßte das heißen, daß es in der Kirche auch die Initiativen aus der Gesamtkirche geben soll, die gewiß vom Zentrum her zu koordinieren, zu ordnen und zu überwachen, aber nicht einfach durch dessen einheitliche Leitung zu ersetzen sind. Warum gibt es eigentlich heute so etwas wie die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien, des heiligen Polykarp, des heiligen Dionys von Korinth nicht mehr? Warum sollte es nicht möglich sein, daß Bischofskonferenzen sich auch gegenseitig etwas zu sagen haben, in der Weise des Dankes, in der Weise der gegenseitigen Ermunterung, in der Form vielleicht auch der Zurechtweisung, wo falsche Wege gegangen werden?

Bleiben wir noch einen Augenblick bei den Bischofskonferenzen stehen, die sich heute als das beste Mittel einer konkreten Vielheit in der Einheit anzubieten scheinen. Sie sind in den regional differenzierten «Kollegien» der alten Kirche[36] und in deren synodaler Tätigkeit[37] vorgebildet und eine legitime Spielform des kollegialen Elements im Aufbau der Kirchenverfassung. Nicht selten findet man ja die Meinung vor, den Bischofskonferenzen fehle jedwede theologische Begründung, sie könnten daher auch gar nicht in einer den einzelnen Bischof verpflichtenden Weise tätig werden, der Begriff des Kollegiums lasse sich allein auf den einheitlich handelnden Gesamtepiskopat anwenden. Allein, hier stehen wir wieder vor einem Fall, an dem ein einseitig und unhistorisch vorgehender Systematisierungstrieb versagt. Natürlich kann die «suprema potestas in universam Ecclesiam», die der Codex in can. 228 § 1 dem ökumenischen Konzil zuschreibt, nur dem Bischofskollegium als ganzem in der Einheit mit seinem Oberhaupt, dem Bischof von Rom, zukommen. Aber geht es denn in der Kirche nur um die «suprema potestas»? Das würde in einer fatalen Art an den Rangstreit der Jünger erinnern. Wir werden vielmehr sagen müssen, daß der Begriff der Kollegialität neben dem Amt der Vereinigung, das dem Papst zukommt, gerade ein vielfältiges und im einzelnen wandelbares Element andeutet, das grundsätzlich zur Kirchenverfassung gehört, aber auf vielerlei Weise zur Wirkung gebracht werden kann. Die Kollegialität der Bischöfe ist der Ausdruck dafür, daß es in der Kirche eine geordnete Vielheit (unter und in der durch den Primat gewährleisteten Einheit) geben soll. Die Bischofskonferenzen sind also eine der möglichen Spielformen der Kollegialität, welche darin Teilrealisierungen erfährt, die ihrerseits auf das Ganze verweisen[38].

Dabei wird es nach dem Gesagten wichtig sein, daß die Bischofskonferenzen nicht nebeneinander existieren, sondern in einer Art Perichorese stehen, damit die Bewegung der Vervielfältigung, vor der wir stehen, nicht zur Zersplitterung werde. Der gegenseitige Austausch wird um so wichtiger werden, je mehr im einzelnen die kirchlichen Räume ihre Eigenart entfalten. Im Unterstützen und Herbeiführen solchen Austausches werden wohl auch dem Primat ganz neue Aufgaben gegenüber früher erwachsen.

4. Erneuerung vom Ursprung her – auf Hoffnung hin

Die Bewegung der Kirche, die das Prinzip der Kollegialität wieder in ihrem Aufbau zur Geltung bringt, kann gleichzeitig als *Sprung nach vorn* und als *Rückkehr zum Ursprünglichen und Anfänglichen* ausgelegt werden. Und beides ist letztlich gar kein Widerspruch, sondern bezeichnend für die Art und Weise, wie die Kirche in und zwischen den Zeiten existiert. Sie gründet einerseits ganz und gar in einem Faktum der Vergangenheit: in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, die sie auf Grund des Zeugnisses der Apostel verkündigt als das Heil der Menschen und den Ursprung ewigen Lebens. Die Offenbarung Gottes, von der sie lebt, ist in einem einmaligen Hier und Jetzt geschehen, und so bleibt sie an das Damalige und Einmalige gebunden. *Erneuerung* kann für sie daher nur immer *Neuorientierung* an diesem allein maßgeblichen Ursprung sein, sie kann nicht beliebig manipuliert werden: Die Kirche hat es nicht in der Hand, je nach Wunsch «zeitgemäß» zu sein; sie darf nicht Christus und Christentum an der Zeit und ihrer Mode messen, sondern sie muß umgekehrt die Zeiten unter das Maß Christi stellen. Wahrer und falscher Erneuerungswille, die sich auf den ersten Blick oft zum Verwechseln ähnlich sehen, scheiden sich an dieser Stelle. Wahre Erneuerung für die Kirche besteht immer nur darin, die Überwucherungen bestimmter Zeiten (die sich unbemerkt allezeit einstellen werden) wegzuschneiden, um wieder dem reinen Bild des *Ursprungs* Geltung zu verschaffen. Das bloße Zugeständnis an die Zeit, die bloße «Modernisierung» ist immer falsche Erneuerung, die im ersten Moment Begeisterung weckt, aber sehr bald sich als trügerische Hoffnung erweist, denn in der Konkurrenz der Modernisierungen wird die Kirche nie den ersten

Platz erringen können. Im Laufe der Geschichte haben sich die wohlgemeinten Modernisierungen immer sehr bald als Hindernisse erwiesen, die die Kirche an eine bestimmte Epoche fesselten und der Kraft ihrer Botschaft oft lähmend im Wege standen.

Obwohl also die Erneuerung der Kirche nur aus der Zuwendung zu ihrem Ursprung kommen kann, ist solche Erneuerung dennoch etwas ganz anderes als Restauration, romantische Verherrlichung des Gewesenen (die nämlich ebenso unchristlich wäre wie die bloße Modernisierung). Das kommt letztlich davon, daß der *geschichtliche* Jesus, auf dem die Kirche *steht*, zugleich der *kommende* Christus ist, auf den die Kirche *hofft*, daß Christus nicht bloß ein Christus gestern, sondern ebenso der Christus heute und auf immerdar ist (cf. Hebr 13,8). Wie der Glaube des Alten Testaments eine zeitliche Doppelorientierung aufweist, rückwärts auf das Schilfmeerwunder, die Errettung Israels aus Ägypten, die das Gründungsereignis seiner Existenz als Gottesvolk war, und vorwärts auf die Tage des Messias hin, in denen sich die Verheißungen Gottes an Abraham erfüllen sollten, so ist auch die *geschichtliche Existenz der Kirche zweipolig*: *rückbezogen* auf das Gründungsgeschehen in Tod und Auferstehung des Herrn, *vorwärts gerichtet* auf seine Wiederkunft, in der er seine Verheißung einlösen und die Welt zum neuen Himmel und zur neuen Erde verwandeln wird. So ist Kirche, indem sie auf dem Grund des Vergangenen steht und gerade weil sie es tut, dem Kommenden zugewandt, «auf Hoffnung hin». Die geistige Grundorientierung des Christen ist nicht restaurativ, sondern steht unter dem Zeichen der Hoffnung. Die Kirche, die sich um Erneuerung müht, streift das Schlinggewächs einer geschichtlichen Periode, das sich an ihr und in ihr festgesetzt hat, nicht ab, um einen Idealzustand vergangener Zeiten wiederherzustellen, sondern um dem Herrn entgegenzugehen, um frei zu sein für seinen neuen Ruf. Sie geht, indem sie sich zu ihm wendet, der Zukunft entgegen und weiß, daß die letzte Zukunft der Welt nicht anders als Christus heißen kann.

Es wäre nicht schwer, diesen Sachverhalt am Thema der Kollegialität zu exemplifizieren, deren erneute Herausstellung einerseits Rückkehr zu den Ursprüngen ist und andererseits doch nicht Rekonstruktion und Restauration bestimmter geschichtlicher Formen sein kann, sondern Eröffnung in die Zukunft hinein ist, in der das Ursprüngliche auf neue Weise wirksam werden soll. Aber lassen wir es bei diesem Hinweis, um nur noch festzustellen, daß es ganz allgemein zu den wichtigsten pastoralen Aufgaben nach dem Konzil gehören wird, diesen Blick der Hoffnung, der dem christlichen Glauben wesentlich ist, den Christen wieder zu erschließen und so sie letztlich nirgendwo anders hin als auf den Herrn zu orientieren, der unsere Herkunft ebenso wie unsere Zukunft ist.

JOSEPH RATZINGER

am 29. Juni 1951 zum Priester geweiht (Diözese München). Studierte an der Theologischen Hochschule Freising (Deutschland) und an der Universität München. War Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn. Seit 1963 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster. Seine Publikationen liegen auf geschichtlichem Gebiet (Kirchenlehre des Augustinus, Bonaventuras Geschichtstheologie) oder beschäftigen sich mit aktuellen Themen («Primat und Episkopat» mit Rahner; «Die christliche Brüderlichkeit, Festschrift für G. Söhngen», «Einsicht und Glauben» mit H. Fries zusammen.

[1] Vgl. die Darstellung von *G. Klein*, Die zwölf Apostel (1961), bes. 202f., der man diese gut begründete Einsicht entnehmen kann, ohne ihre übrigen Konstruktionen zu bejahen, die allzu spekulativ sind, als daß sie überzeugen könnten. Was die Setzung des Zwölferkreises durch den Herrn selbst angeht, kann man immer noch mit großem Nutzen vergleichen *K. H. Rengstorf*, ἀπόστολος ThWNT I 424–438. Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung durch *K. H. Schelkle* und *H. Bacht* in LThK I, 734–738.

[2] Vgl. *R. Schnackenburg*, Die Kirche im Neuen Testament (1961), 30; *B. Rigaux*, Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Berlin 1960), 468 bis 486; *K. H. Rengstorf*, δώδεκα ThWNT II, 325 ff.

[3] Zur paulinischen Ausprägung des Apostolatsbegriffs vgl. *Rengstorf* ThWNT I, 438–444.

[4] Über die Bedeutung der prophetischen Zeichenhandlungen vgl. *G. Fohrer*, Die symbolischen Handlungen der Propheten (1953); *G. v. Rad*, Theologie des Alten Testaments II, (1960) 108–111; *K. H. Rengstorf*, σημεῖον ThWNT VII, 215 f.

[5] Vgl. *H. Schlier*, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit, in: Die Zeit der Kirche (1958²), 90–107; *E. Peterson*, Theologische Traktate (1951), 409–429.

[6] Vgl. die Darstellung K. Rahners in: *Rahner-Ratzinger*, Episkopat und Primat (1961), 70–85, die ich übernommen und auf die Theologie des Konzils angewandt habe in meinem Beitrag: Zur Theologie des Konzils, in Catholica 15 (1961), 292–304.

[7] 4, 1.

[8] Vgl. das von *Y. Congar – B. Dupuy* herausgegebene Sammelwerk L'épiscopat et l'église universelle (1962); ferner *J. Colson*,

L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'église (1963); *J. Hamer*, L'église est une communion (1962); *W. de Vries*, Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa, in: Theol.-prakt. Quartalschrift 1963, 263–277; *G. Dejaifve*, Les douze Apôtres et leur unité dans la tradition catholique, in Eph. theol. Lov. 39 (1963), 760–778. «Kollegialität» war auch das Thema eines theologischen Symposions an Pfingsten 1964 zu Konstanz, dessen Referate Y. Congar im Rahmen der Sammlung Unam Sanctam veröffentlichen wird.

[9] Ausführliche Belege dafür in dem Sammelwerk von *J. Guyot*, Das apostolische Amt (1961); ferner bei *L. Hertling*, Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: Una Sancta 17 (1962), 91–125 (ergänzter Nachdruck der 1943 in den Misc. Hist. Pont. erschienenen ersten Fassung dieser wichtigen Arbeit).

[10] Vgl. die Ausführungen von B. Botte bei J. Guyot, loc. cit. 81.

[11] In Isaiam hom. 6,1 GCS 8 (Baehrens), 269, 18f. Vgl. *K. Baus*, Handbuch der Kirchengeschichte I (1962), 391.

[12] Ausführliche Belege dafür in dem Anm. 8 zitierten Beitrag von W. de Vries in der Theol.-prakt. Quartalschrift 1963, 263–277; siehe auch *K. Baus*, Handbuch der Kirchengeschichte I (1962), 397f.

[13] Vgl. Cyprian, Ep. 68, 3–4 CSEL III 2 p. 746 s.: Copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino... copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere... temptaverit, subveniant ceteri... Regelmäßig verwendet den Ausdruck Optatus v. Mileve, Contra Parm., z. B. 1,4 CSEL 26 p. 5 u. o.

Eine reiche Sammlung von Texten aus Papstbriefen des 5. Jahrhunderts wird demnächst J. Lécuyer in dem aus dem Konstanzer Symposium hervorgegangenen Sammelband vorlegen.

[14] Der Ausdruck ordo episcoporum erscheint bereits bei Tertullian. Adv. Marc. 4,5,2 CChr I, 551; Praescr. Haer. 32,1 CChr I, 212; vgl. auch De exhort. cast. 7,2 CChr II 1024 (ordo sacerdotalis), 7,3 ibid. (ordo et plebs) u. ö. Zum Begriff ordo die wichtige Abhandlung von *B. Botte*, Presbyterium et ordo episcoporum, in: Irénikon 29 (1956), 5–27. Belege für fraternitas und corpus in den von Lécuyer gesammelten Texten (siehe Anm. 13).

[15] Epist. 30 CSEL III 2 p. 549. Eine kurze Darstellung dieser Entwicklung habe ich in meinem Büchlein «Die christliche Brüderlichkeit» (1960) gegeben, das demnächst in einer erweiterten Neuauflage erscheinen soll. Vgl. auch meinen demnächst erscheinenden Artikel Fraternité im Dict. de Spiritualité, wo die Entwicklung in der Väterzeit ausführlich dargestellt wird.

[16] Näherhin handelt es sich auch hier wieder um eine zweifache Reduktion: «Bruder» wird 1. zur gegenseitigen Titulatur der Kleriker, z. B. *Hilarius*, Coll. antiar. B.I 6 CSEL 65, 102; B II 1, 1 ibid. 105; *Gennadius*, Ep. enc. PG 85, 1617 D; *Leo d. Gr.*, Ep. 13,2 PL 54, 665; es wird 2. zur Mönchstitulatur, z. B. *Basilius*, Reg. brev. tract. 104 PG 31, 1154 C u. o.; *Gregor Nyss.*, Ep. 238 PG 37, 380 C; *Hieronymus*, Ep. 134, 2 PL 22, 1162. Weitere Belege in meinem Anm. 15 genannten Artikel «Fraternité».

[17] Der Titel «collega» taucht im christlichen Bereich erstmals bei Cyprian, ep. 22 auf. Für Optatus v. Mil. ist er bereits feststehende Bezeichnung der Mitbischöfe, so daß er im Rahmen seines Bemühens, den Bruderbegriff wieder zur Geltung zu bringen, in den donatistischen Bischöfen den «collega» vom «frater» unterscheidet: «collega» ist er in seiner Eigenschaft als Mitbischof, «frater» in seiner Eigenschaft als Mitchrist, z. B. Contra Parm. I 4 CSEL 26 p. 6. Weitere Belege wieder in meinem Artikel «fraternité». Das von Lécuyer gesammelte Material (siehe Anm. 13) zeigt, daß im 5. Jahrhundert nur noch vereinzelt «fraternitas» auftaucht, jetzt einfach als Wechselbegriff zu «collegium» verwendet.

[18] Die Verankerung der Brüderlichkeit der Christen in dem Erstgeborenen, der sie zu Brüdern macht, ist im Anschluß an Gedankengänge des Origenes (z. B. De oratione 15,4 GCS 2 [Koetschau] 335) besonders schön von Gregor v. Nyssa dargestellt worden: Ref. conf. Eunomii 80–83, ed. W. Jaeger III, 345 f. Ausführlich dazu mein Artikel «Fraternité» und die Neuauflage von «Die christliche Brüderlichkeit».

[19] 1 Kor. 15,5. Die gleiche Überlieferung wird sichtbar in Lk 24,34 (womit Mk 16,12 verwandt ist), auch in Mk 16,7. Das πρῶτος, mit dem Mt in seiner Apostelliste 10,2–4 den Petrus einführt, dürfte wohl auf dieselbe Überlieferung zurückverweisen. Vgl. zur Sache *E. Seeberg*, Wer war Petrus? Zusammen mit zwei anderen Beiträgen neu gedruckt Darmstadt 1961. Über die Verankerung der Felsenidee in der Symbolsprache Israels die lehrreiche Untersuchung von *J. Jeremias*, Golgotha (Leipzig 1926), die für ein sachgerechtes Verständnis des Auftrags Jesu an Simon Petrus außerordentlich erhellend ist. Lehrreich auch *J. Ringger*, Das Felsenwort, in: Begegnung der Christen (Festschrift O. Karrer, hrsg. Roesle-Cullmann, 1959), 271–347; *J. Betz*, Christuspetra-Petrus, in: Kirche und Überlieferung (Festschrift Geiselmann, hrsg. Betz-Fries, 1960), 1–21.

[20] Vgl. meine Ausführungen in *Rahner-Ratzinger*, Episkopat und Primat (1961), 45–52 und meinen Artikel Kirche in Läpple-Schmaus, Wahrheit und Zeugnis (1964), 456–466.

[21] Vgl. *V. Hamp*, Das Hirtenmotiv im Alten Testament, in: Festschrift für Kardinal Faulhaber (1949), 7–20; *Th. K. Kempf*, Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt (1942); *J. Jeremias*, ποιμήν in ThWNT VI, 484–498.

[22] M. Schmaus, Perichorese, in LThK VIII, 274ff.

[23] Die Antithese des Trinitätsglaubens zu der von den politischen Instanzen geforderten Theologie der göttlichen Monarchie zeigt *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate (1951), 45–147.

[24] *G. Maron*, «Credo in Ecclesiam?» Erwägungen zu den Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 15 (1954), 1–8. Im einzelnen ist dieser lesenswerte Beitrag freilich in seinen Aussagen zu ungenau, um überzeugen zu können. Das an die Wand gemalte Schreckgespenst eines bevorstehenden Credo in Ecclesiam ist irreal, abgesehen davon, daß die Formel in den alten Symbola genauso gut auftritt wie das im Apostolicum und Nicaenum schließlich zum Zug gekommene Credo Ecclesiam. Der Versuch, den im Mittelalter nach der Trennung von «ordo» und «iurisdictio» zum Zug gekommenen Standpunkt des heiligen Hieronymus als die authentische Auffassung der alten Kirche hinzustellen und allein den Pfarrer als die legitime Entsprechung zum altchristlichen «episcopus» auszulegen und damit schließlich den protestantischen Amtsbegriff mit dem altchristlichen zu identifizieren und die Strukturformel des Vaticanum II als gefährliche Neuerung auszulegen, leidet an zu vielen Sprüngen, als daß man darin eine sachgerechte Auslegung der Gegebenheiten sehen könnte. Immerhin mag die im Text angeführte Befürchtung Marons zum Nachdenken anregen.

[25] *Y. Congar*, Der Laie (1956), besonders 542–549.

[26] *J. Daniélou*, Vom Geheimnis der Geschichte (1955), 77. Das gleiche Kapitel «Deportation und Gastfreundschaft» ist für diese Frage reich an Anregungen.

[27] Um die Klärung des Verhältnisses von Weihe- und Hirtengewalt hat sich in neuester Zeit vor allem K. Mörsdorf in einer Reihe von Arbeiten bemüht, z. B. Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug, in: Misc. Comillas 16 (1951), 95–110. Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der Hierarchie, in: MThZ 3 (1952), 1–16; wichtige Hinweise auch bei *L. Hödl*, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt I (1960); ders., De iurisdictione. Ein unveröffentlichter Traktat des Herveus Natalis... über die Kirchengewalt (1959); ders., J. Quidort von Paris, De confessionibus audiendis (1962).

[28] Vgl. *J. Lechner*, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla (1925). Siehe die Texte bei Thomas v. A., IV Sent. d 24 q 3 a 2 quaestiunc 2 ad 2; Bonaventura IV Sent. d 24 p. 2 a 2 q 3 usw.

[29] PL 184, 403. Eine reiche Fülle von Texten dieser Art und eine gründliche Analyse der ganzen Entwicklung bei *H. de Lubac*, Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge (1949²). Vgl. auch *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954), besonders 188–218.

[30] Vgl. die in Anm. 9 angeführte Arbeit von L. Hertling. Eine Reihe von Texten auch in dem gleichfalls Anm. 9 genannten Sammelwerk von J. Guyot.

[31] S. theol III q 73 a 3 c: ... res sacramenti est unitas corporis mystici... Vgl. ibid. ad 3: ... sicut baptismus dicitur sacramentum fidei... ita Eucharistia dicitur sacramentum caritatis.

[32] Siehe die Ausführungen von M. Guy bei Guyot, loc. cit. (Anm. 9), 93. Vgl. auch die in Anm. 14 genannten Texte und die Belege unter

dem Stichwort «ordo» bei *A. Blaise-H. Chirat*, Dict. latin-français des auteurs chrétiens (1954), 584.

33 Darauf hat in den Gesprächen von Konstanz mit besonderem Nachdruck H. Küng hingewiesen. Vgl. auch dessen Ausführungen in: Strukturen der Kirche (1962).

34 H. Dombois in: Begegnung der Christen (Karrer-Festschrift, siehe Anm. 19), 395: «Kircheneinheit und Einheitskirche widersprechen einander nach der geschichtlichen Erfahrung so sehr, daß der Typus der Einheitskirche nicht der Typus der Kircheneinheit sein kann.» Vgl. auch *H. Dombois*, Zur Revision des Kirchengeschichtsbildes, in: Die Katholizität der Kirche, hrsg. Stählin-Asmussen (1957).

35 So ist die Beweisführung aufgebaut in den Controversiae Robert Bellarmins II 1,1 ff. Die Abfolge der Kapitelüberschriften lautet: 1. Welche Regierungsform die beste sei? 2. Beweis des ersten Satzes, daß die einfache Monarchie den Vorzug vor der einfachen Aristokratie und Demokratie habe... 4. Daß nach Wegnahme aller Nebenumstände die reine Monarchie schlechtweg und einfach den Vorzug habe.

36 Nach Ausweis des von Lécuyer gesammelten Materials (siehe Anm. 13) ist noch im 5. Jahrhundert neben dem universalen Gebrauch des Begriffs «collegium» häufig ein partikulärer Gebrauch anzutreffen. Ich greife zwei aus den von L. vorgelegten Texten heraus: Caelestinus I., Ep. 4 Pl 50, 435 c – 436 a: «Massiliensis vero Ecclesiae sacerdotem... et vestro eum audiendum collegio delegamus.» Felix II., Ep. 3,2 (ed. *E. Schwartz*, Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma, München 1934, p. 75, lin. 23–25): «Ad quam rem de collegio nostro fratres et coepiscopos nostros Vitalem et Misenum... ordinatione direximus.» Nach Lécuyer dürfte «collegium nostrum» hier die Römische Synode bezeichnen.

37 Siehe die in Anm. 8 genannte Untersuchung von W. de Vries.

38 Vgl. dazu die wichtigen Ausführungen von *J. Hamer*, Les conférences épiscopales exercice de la collégialité, in: Nouv. Rev. Théol. 95 (1963), 966–969.

E. Schillebeeckx OP

Kirche und Menschheit

Problemstellung

Unsere Zeit ist sich, mehr als früher, bewußt geworden, daß das Heil innerhalb der einen Wirklichkeit vollzogen wird, welche die unsere ist, *unsere irdische Lebenswelt*. Überall wird eine Reaktion gegen eine weltfremde Religiosität spürbar. Man hatte das Christentum als eine Wirklichkeit *neben* und *über* unserem Leben als Menschen in dieser Welt, in Leiden und Freuden, in Tätigkeit und Besinnung, in Furcht und Hoffnung angesehen. Viele betrachteten «das praktizierende Christentum» als einen Überbau über dem normal-menschlichen Leben in dieser Welt, und dieses Leben wurde nicht selten für das in sich selbst indifferente Material christlicher Tugendübung gehalten: Es blieb in seiner spezifischen Bedeutung dem Christentum fremd. Man glaubte, das wirklich religiöse Leben werde nur innerhalb des Kirchengebäudes, in einigen Gebeten zu Hause, also am Rand des weltlichen Lebens vollzogen. Aufgrund dieser Lebenshaltung erweckten manche Christen den Eindruck, ihr Christentum sei eine Art ideologischer Überbau, ein besonderer Raum, in dem man von Versöhnung und Erlösung, Kreuz und Auferstehung spricht, während das irdische Leben außerhalb steht und die innerweltliche, menschliche Lebensproblematik nicht jene Beachtung findet, die sie bei denen, die sich nicht gläubig nennen, erfährt, und zwar zum Besten der Menschheit.

Mit einer gewissen starken Gefühlsbetontheit beginnt man nun einzusehen, daß das Gläubig-sein nicht ein ideologischer Überbau über unsere menschlichen und weltlichen Beziehungen ist, die auch ohne das Christentum das wären, was sie tatsächlich sind, und somit vom Glauben nicht berührt würden. Die Reaktion gegen den Ghetto-Katholizismus und das Ghetto-Christentum ist deshalb auch bei katholischen und reformatorischen Christen eine der Komponenten des heutigen Denkens und Fühlens. Der Dienst an der einswerdenden Welt, die ethische Verpflichtung gegenüber der ganzen Welt und insbesondere gegenüber den Entwicklungsländern, welche die vorgeschobene Stellung des Westens dem westlichen Menschen auferlegt, der Entwurf eines dynamischen Zukunftprojektes für die Ordnung einer menschenwürdigen irdischen Gesellschaft: dies alles sieht auch der heutige religiöse Mensch als die konkrete Gestalt an, in der er seiner Religiosität

Form, und seinem Christ-sein Gestalt geben will.

Mit diesem neuen religiösen Lebensgefühl verbindet sich eine Reaktion gegen ein besonderes religiöses Vokabularium. Man will das Religiöse mit «profanen» Worten ausdrücken, die aus tiefmenschlichen Lebenswirklichkeiten genommen sind, und man bevorzugt offensichtlich nicht mehr das Ausdrücklich-Christliche und das Ausdrücklich-Kirchliche, sondern das Christentum, das inkognito, aber heilswirksam in unseren menschlichen und weltlichen Lebensbeziehungen zugegen ist.

Dieses aktuelle Phänomen hat jedoch eine Kehrseite. Viele Gläubige wissen mit der Realität «Kirche» nichts mehr anzufangen. Soziologische Untersuchungen lenken die Aufmerksamkeit darauf, daß ein gewisser Glaube an Gott als den Urgrund alles Daseins, ja sogar der Glaube an den Menschen Jesus, der durch sein Leben gezeigt hat, was die Liebe Gottes zu den Menschen bedeutet, tatsächlich noch im Leben früher praktizierender, jetzt aber unkirchlicher Menschen vorhanden ist; daß aber diese gerade dem Phänomen «Kirche» in ihrem Glauben keinen Platz mehr zu geben vermögen. Die Kirche können sie nur dann bejahen – und zwar begeistert bejahen – wenn «Kirche» letztlich nichts anderes bedeutete als die *Begründung von Gemeinschaft* unter den Menschen, das heißt als jene besondere Gestalt, welche die Mitmenschlichkeit in dieser Welt aufbauen soll. Man spricht von einem Christentum ohne Kirchlichkeit, in dem die Mitmenschlichkeit, die Bruderschaft unter den Menschen, als die eigentliche «Kirche» erscheint.

Das Anliegen dieses Aufsatzes geht deshalb in *zwei Richtungen:* Wir suchen nach der *Verkirchlichungstendenz* in der Welt oder der Menschheit und nach der *heiligenden Säkularisierungstendenz* in der Kirche Christi. Einerseits ist ja die Mitmenschlichkeit in Christus sicherlich der Kern des Phänomens Kirche – Thomas nennt die heiligmachende Gnade eine «gratia fraterna», eine Bruderschaft begründende Gnade –; anderseits können wir als Gläubige nicht umhin, der Kirche als Gemeinschaft *sui iuris* – besser: «iuris Christi» – einen Platz einzuräumen, wodurch eine gewisse Distanz zwischen «Kirche» und «Menschheit» geschaffen wird. Es gibt Grenzen zwischen der Kirche und der Menschheit, und doch sind diese Grenzen verfließend. Wir wollen nun untersuchen, was diese Feststellung in sich schließt, und zwar in Liebe zu den «unkirchlich» werdenden Menschen und im Glauben an die Kirche, wie Christus sie gestiftet hat.

I. Einheit der Menschheit und Gemeinschaft der Geheiligten

Wie sehr die Menschheit auch ein biologisches Substrat hat – die Einheit der Menschheit kann, anthropologisch gesehen, formal nicht in einer eventuellen biologischen Einheit des Menschengeschlechtes, sondern muß naturgemäß in der Einheit einer *Personen*gemeinschaft liegen, in einer «communio». Eine solche spezifisch menschliche Einheit kann nur aus dem «appel des valeurs», der Gemeinschaft begründenden Kraft wahrhaft menschlicher Lebenswerte aufgebaut werden. Das bedeutet nichts anderes, als daß die spezifisch menschliche Einheit ihren Ursprung in der Einheit von Berufung und Lebensbestimmung hat. Für diese eine Berufung ist die «communio» unter allen Menschen der der Menschheit immanente Ausdruck. Die Einheit der Menschheit ist deshalb ihrem Wesen nach nicht eine bloße Gegebenheit, sondern ein zu realisierender Auftrag.

Aus der Offenbarung wissen wir, daß dieser Auftrag faktisch die Antwort auf einen Gnadenakt Gottes ist. Die von Gott gewollte «koinonia» oder Gemeinschaft unter allen Menschen ist ein Geschenk Gottes: Durch die absolute Selbstmitteilung Gottes an die Menschen offenbart Gott sich als ihren höchsten Lebenswert, und darin offenbart er zugleich, was die Menschen selbst sind, nämlich «Volk Gottes». Die Begnadung der Menschheit ist zugleich die göttliche Einsetzung der Menschheit zum «Volk Gottes». Die «communio» unter allen Menschen ist die unserer Weltgeschichte immanente Resonanz der transzendenten «communio» mit dem lebendigen Gott: Die von Gott gewollte Einheit der Menschheit ist deshalb nichts Geringeres als die «communio sanctorum», die Gemeinschaft der geheiligten Menschen.

Aber nicht nur die *Tatsache* dieser Gemeinschaft ist eine ungeschuldete Gabe. Auch die *Art und Weise*, wie sie zustande kommt, geht auf einen souverän freien Akt Gottes zurück. Aus der ganzen alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte geht hervor, daß, wie sehr altorientalische Lebensauffassungen dabei auch eine Rolle spielen, Gott die Einheit des Menschengeschlechtes nicht um gemeinschaftsbegründender, «abstrakter» fundamentaler Lebenswerte willen realisieren will. Er will die Menschheit zu einer heiligen Personengemeinschaft aufgrund von Werten versammeln, die prototypisch in lebendigen Personen inkarniert sind: Immer wieder wird «einer von uns» zum auserkorenen

Heilsmedium in der Konstituierung «der großen Sammlung» der Menschen aus der Zerstreuung, im Volk Gottes[1]. Die ungeschuldete Art und Weise, in der Gott eine Gemeinschaft unter den Menschen begründet, ist die der «repräsentativen Mittlerschaft»: um eines Menschen willen, der frei von Gott dazu berufen wird, wird vielen Heil (oder Unheil) zuteil. Die stellvertretende Funktion jeweils eines Menschen (oder einer begrenzten Kollektivität: Adams, Noes, Moses', Abrahams, der zwölf Stammväter, «Israels», des «Königs», des «Menschensohnes», des «Knechtes Jahwes», Jesu) ist für Heil oder Unheil im Alten oder Neuen Testament wesentlich.

Diese Form von Gemeinschaftsgründung durch *Mittlerschaft* schließt in sich, daß Auserwählung und universale Sendung in der Bibel aufeinander zuwachsen. Wenn auch nur allmählich und zögernd, so wurde Israel sich seiner Auserwählung als exemplarisch für alle Völker, seiner Auserwählung im Dienst an der ganzen Menschheit, doch bewußt. Die Gesamtheit der konkreten geschichtlichen Menschheit hat nach alttestamentlicher Auffassung ihr Dasein dem erlösenden Bund Jahwes mit Noe nach der Sintflut zu verdanken; gerade in diesem Zusammenhang wird ein Verzeichnis aller (nach antiker Auffassung) bestehender Völker angelegt (Gen 10)[2]. Außerdem werden in Abraham «alle Völker gesegnet» (Gen 12,3; 18,18; 22,18). Die Auserwählung Abrahams ist zugleich die göttliche Bestätigung des universalen Heils. Der Gedanke der Mittlerschaft zeigt uns, daß die Menschen aufeinander angewiesen sind und daß Gott beim Bringen seines transzendenten Heils diese Struktur der Mitmenschlichkeit wahren will: *Durch Menschen will er den Menschen das Heil bringen.* Die Vorstellung von «dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern» (Röm 8,29: prototypische religiöse Mitmenschlichkeit) und von «dem erstgeborenen Sohn Gottes» (Ex 4,22), in der sowohl die göttliche Auserwählung als auch der Dienst an den Mitmenschen zusammengefaßt werden, wird sozusagen im ganzen Alten Testament vorbereitet und legt den fundamentalen Gedanken nahe, daß das Heil durch einen brüderlichen Dienst von Mensch zu Mensch aufgrund der Auserwählung Gottes geschenkt wird. Israel selbst, das Volk Gottes, ist in seiner Auserwählung «der erstgeborene Sohn Gottes» (ebd.), anfangs personifiziert in der repräsentativen Gestalt des Königs, der deshalb eponymisch «Sohn Gottes» genannt wird (z.B. Sam 7,14; Ps 2,7), schließlich personifiziert in der Gestalt des kommenden Messias und Menschensohnes, des «Gottessohnes» schlechthin. Jesus ist nicht nur Mensch, «einer von uns», er ist repräsentativ «Israel, der Sohn Gottes», aber dann auf eine unvergleichlich tiefere Weise: der Sohn des Vaters auf eine einzigartig transzendente Weise und dennoch «Mitmensch»; «aus dem Volk genommen» (Hebr 5,1), «aus dem Weibe geboren» (Gal 4,4). Auserwählung oder «Sohn Gottes» und brüderlicher Dienst an den Menschen, Diener Gottes und der Menschen, erhalten in Christus ihren höchsten Exponenten. In Jesus Christus wird damit die «große Sammlung» aller Menschen um Gott – *ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* (1 Kor 11,22; 15,9) – zu einer gegenseitigen «communio» der Menschen um Christus, zu einer «Kirche *Christi*» – *αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ* (Röm 16,16). Die verstreute Menschheit ist in Christus zu einer versammelten Menschheit geworden (Eph 2,15), gegründet auf den «eschatologischen Menschen[3]», den «eschatos Adam» (1 Kor 15,45). Dieser ist ein «lebendigmachender Geist» (ebd.): nicht nur Mensch, sondern ein Mensch, der den Mitmenschen «das Leben gibt».

Die Menschheit erwarb somit das Heil *durch den brüderlichen Dienst* «eines von uns», Jesu Christi des auserwählten Gottes, des Sohnes des Vaters. Dieses Christusereignis, vollzogen in unserer irdischen Geschichte und in weltlichen und menschlichen Beziehungen, hat diese Geschichte real beeinflußt. Die grundsätzliche, aber real neue Einheit oder Gemeinschaftsbildung der Menschheit gründet im universalen Heilswillen Gottes. Aber dieser ist nicht eine bloß übergeschichtliche Wirklichkeit. Gottes Heilswille hat sich geschichtlich sichtbar manifestiert in der sogenannten «objektiven Erlösung», das heißt in dem persönlichen Leben des geschichtlich unter uns erscheinenden, repräsentativen Menschen Jesus, des Sohnes Gottes. In einem Menschen, dem «homo principalis», wie Irenäus sagt[4], das heißt in dem Menschen, der am Ursprung der neuen Menschheit steht, die er damit zu einer Gemeinschaft zusammenführt – in ihm ist die Menschheit durch das Leiden hindurch schon in die Herrlichkeit beim Vater aufgestiegen. Dadurch hat die Geschichte Israels, selbst ein Bestandteil der universalen Menschengeschichte und in diese eingebettet, eine neue Bedeutung erhalten. Denn die menschliche Geschichte selbst – wo immer auch sie sich vollzieht – hat auf diese Weise beim Vater Gnade gefunden, sie ist im Eschaton, in Jesus Christus selbst, vom Vater schon endgültig anerkannt: durch die väterliche Einsetzung des erniedrigten

Jesus zum verherrlichten Christus, «zum Sohn Gottes in Kraft» (Röm 1,4) zur Rechten des Vaters. Christus ist somit «das Alpha und das Omega» der menschlichen Geschichte insgesamt (Apk 1,8; 21,6; 22,13). Dies ist er nicht nur als der überzeitliche und überirdische, ausschließlich transzendete Sinn unserer Menschheitsgeschichte. Der verherrlichte Mensch Jesus Christus ist ja eine geschichtliche Menschlichkeit, die in die Vollendung eingegangen ist; das heißt in einem realen Punkt unserer Menschheitsgeschichte, nämlich in Jesus, ist diese Geschichte selbst schon endgültig vollendet, im Modus der Vollendung dauerhaft gemacht bis in Ewigkeit. In seiner repräsentativen Funktion für Israel, und so für die ganze Menschheit, ist Jesus das *prototypische Moment unserer Menschheitsgeschichte* und dieses Moment ist schon in die Herrlichkeit eingegangen. Deshalb ist der Herr, wenn auch in einer für uns trans-empirischen Dimension, doch der unserer Geschichte *immanente* Endsinn. So kann jede Geschichte von Menschen, wo diese auch, sogar in sogenannter Profaneität, vollzogen wird, nur vom eschatologischen Menschen, von Jesus Christus aus verstanden werden.

2. *Dialektische Spannung zwischen «Menschheit» und Kirche*

Christus hat der Menschheit prinzipiell, aber real (das heißt eine in unserer Menschheitsgeschichte interiorisierte) neue religiöse Sinngebung verliehen. Doch es besteht eine gewisse Distanz zwischen dieser grundsätzlich versammelten Menschheit und der tatsächlichen, öffentlichen Manifestation dieser in Christus erneuerten Menschheit. Exponent dieser Spannung und Distanz ist «die Kirche Christi». Denn gerade in der Kirche erhält, dank der freien Bejahung der Rechtfertigungsgnade, der gläubigen Annahme des Evangeliums oder des Wortes Gottes und dank des Zutritts zur kirchlichen Taufe im Namen der Dreieinigkeit, diese neue Sinngebung einen geschichtlich sichtbaren, öffentlichen, konkret Gemeinschaft begründenden Charakter. Im Zutritt zu dieser Kirche wird die triumphierende Gnade Christi zu einer offenkundigen, geschichtlich erkennbaren Tatsache[5]. Das hat zur Folge, daß von der Himmelfahrt Christi bis zu seiner Wiederkunft ein gewisser Unterschied und eine dialektische Spannung zwischen der *Kirche* und der (prinzipiell, aber real erlösten) *Menschheit* besteht.

In einer Reihe von immer wieder nuancierenden Artikeln hat der katholische Bibelexeget A. Vögtle deutlich aufgezeigt, daß zumindest in der öffentlichen Verkündigung Jesu nirgends die Absicht sichtbar wird, eine Gruppe von Auserkorenen aus Israel abzusondern, um sie zu einer besonderen Gemeinschaft zu konstituieren[6]. Offensichtlich wollte Jesus in seiner öffentlichen Verkündigung der Gottesherrschaft und in seinem Aufruf zur Buße nicht nur einen Rest, sondern ganz Israel sammeln und zum neuen Israel, zum eschatologischen Volk *Gottes* machen. Eine Sektenbildung war Jesus völlig fremd. Radikal verfolgt Jesus den heilsgeschichtlichen Weg, wie Paulus diesen später nachzeichnen wird: Das Heil wird zuerst Israel angeboten und dann nach Gottes Absicht mittels Israel der ganzen Welt. Jesu Berufung «der Zwölf» aus der Gruppe der Jünger, die ihm folgen, erweist sich deutlich als eine Gleichnishandlung, die von seinen Zeitgenossen nicht mißverstanden werden konnte[7]: In diesen Zwölf werden die zwölf Stammväter Israels dargestellt – ein weiterer Beweis dafür, daß Jesus ganz Israel für das Reich der Himmel gewinnen wollte. Tatsächlich jedoch bekennt sich nicht ganz Israel zur Verkündigung Jesu. Im Gegenteil, der Widerstand gegen sein Auftreten wird immer größer. Vor allem aufgrund dieses massiv werdenden Widerstandes interpretiert Jesus, als er seinen Tod als ein gewalttätiges Geschehen auf sich zukommen sieht, innerhalb des begrenzten Jüngerkreises den Sinn dieses Sterbens und enthüllt es im Lichte der deutero-isaianischen Prophetie: Es ist der von Gott zubereitete Sühnetod «für die vielen» (das heißt für alle). Nicht eher, das heißt eben im Zusammenhang mit seinem Tod und seiner Auferstehung[8], sollte Jesus innerhalb dieses Jüngerkreises von «der Kirche, die er auf den Felsen (Petrus) bauen *wird*» (Mt 16,18–19; siehe Jo 21,15–17), sprechen. Darin liegt beschlossen, daß das gerettete «Volk Gottes» *nach* Jesu Tod und Auferstehung zu einer «Ecclesia *Christi*» wird, zu einer geschichtlich sichtbaren Sammlung von Menschen um Christus, in einer sichtbaren Gemeinschaft mit dem Felsen unter den zwölf Aposteln. Diese Situation gibt der Jesusgemeinde eine besondere kirchlich-soziale Struktur, die als solche nicht mit der sozialen Struktur einer weltlichen Gesellschaft zusammenfällt.

Wir sehen deshalb, daß Jesus einerseits in seiner öffentlichen Verkündigung nie von einer Kirche mit organisatorischen Formen spricht und als einzige Bedingung für das Eingehen in das Reich Gottes die gehorsame Annahme seiner Heilsbotschaft stellt, hier und jetzt, das heißt im *kairos* des aktuellen Augenblicks; anderseits, daß er erst im Licht sei-

nes Todes als Sühnetodes für alle Menschen von seiner kirche-begründenden Tätigkeit spricht, die er als «post-paschales» Geschehen darstellt («Ich *werde* meine Kirche bauen»). Die Schrift stellt deshalb einen deutlichen Zusammenhang zwischen dem messianischen Leiden (dem Weggang Jesu) und der postpaschalen Wirklichkeit der Kirche her: Diese ist das «Volk Gottes» mit einer besonderen Qualifizierung, das der Geist durch Jesu Tod und Auferstehung zum *σῶμα Χριστοῦ* zum «Leib des *Herrn*», gemacht hat. Auf Erden wird dieser Leib als Kirche auf Petrus, den Felsen, gebaut. Die Umkehr zu Gott, dem Vater – das «vertikale» Thema der öffentlichen Verkündigung Jesu – wird, im Licht des den Aposteln anvertrauten Sinnes seines Sühnetodes, *nach Ostern und Pfingsten* zu einem auch «horizontalen» Thema des Aufbaus einer Gemeinschaft um den Felsen; es wird also deutlich zum Thema einer zur kirchlichen Bruderschaft erlösten Menschheit, das heißt mit andern Worten: zur Kirche als Gemeinschaft mit eigenen Initiationsriten, eigenem Kult, vor allem der eucharistischen Tischgemeinschaft, einer Gemeinschaft, die von einem Amt der Dienstbarkeit geleitet und begleitet wird. Tod und Verherrlichung Jesu, des Christus, haben somit den Zutritt zu dieser Bruderschaft der sakramentalen, geschichtlich sichtbaren Kirche zur Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes gemacht[9]. Die «communio» der Gläubigen, die um ihren Bischof (in Gemeinschaft mit dem Fels), versammelt ist, *ist* das Heil: Kirche Christi. Gerade in dieser *κοινωνία* muß die absolute Selbstmitteilung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist eine geschichtlich sichtbare Realisierung erhalten, die ein wirkliches Zeichen für die Berufung der ganzen Menschheit ist. So ist die Kirche nicht nur eine Gnadengemeinschaft mit Christus, Frucht der Erlösung, sondern zugleich ein Heilsinstitut, dem die Schlüssel zum Eintritt in das Reich Gottes anvertraut sind. Im Gegensatz zu Jesu «Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer», die den Zugang zum Reich der Himmel versperren (Mt 13,23), gibt Christus Petrus die Schlüssel, die den Zugang zum Himmelreich aufschließen.

3. Fundament dieser dialektischen Spannung

In all dem kommt deutlich die Distanz zum Ausdruck zwischen der «Menschheit», die grundsätzlich und geschichtlich real durch Christus erlöst, und der Jesusgemeinde, die auf den Felsen gebaut ist, also dem Kircheninstitut oder dem sogenannten «praktizierenden Christentum». Um diesen Unterschied zu verstehen, müssen wir uns zuerst auf den Zusammenhang besinnen, den die Schrift zwischen dem messianischen Sterben oder Weggang Jesu und der *nur* post-paschalen und somit *neuen* Wirklichkeit der Kirche herstellt, die neu ist auch gegenüber der allgemeinen Wirklichkeit «Volk Gottes». Von uns aus gesehen, bedeutet Jesu Tod seine Verwerfung durch die Menschheit, durch den Sanhedrin als Vertreter Israels, durch das Heidentum in der Person der fliehenden Apostel und des den Herrn verleugnenden Petrus. In seinem Sterben steht Jesus wirklich einsam und allein da, geschlagen von der «Sünde der Welt», einzig und allein in Hingabe an den Vater im Dienst an seinen Mitmenschen. Was also die Versöhnung brachte, bewirkt zugleich eine empirische Abwesenheit Jesu, mit anderen Worten: die «Abwesenheit» der Gnadenquelle. Von uns aus gesehen ist durch diesen Tod Jesu der Bruch im Gnadenbund endgültig: Die Menschheit hat «das Kommen des Reiches Gottes» in diese Welt in der Person Christi aus dieser Welt verbannt und so aus der «communio» der Menschen ausgestoßen.

Gewiß, jeder Tod bedeutet naturgemäß eine leibliche Abwesenheit, den Abbruch der zwischenmenschlichen Beziehungen mit dem Toten. Aber hier geht es um den Tod dessen, der allein Rettung bringen konnte. Von uns aus gesehen ist diese Entfernung des Gnadenmenschen Christus deshalb unwiderruflich. Denn daß Christus dank seiner Auferstehung wieder Lebensbeziehungen mit uns anknüpft, ist wahrhaftig nicht uns selbst zuzuschreiben, nicht einmal der Menschheit Jesu als solcher. Erst wenn wir den Ernst des Todes Jesu verstanden haben, können wir die fundamentale Heilsbedeutung der Auferstehung voll und ganz würdigen, die aufgrund des gebrachten Opfers die Geistessendung und den Aufbau der Kirche ermöglichte. In der Auferstehung Jesu – der Gnade des Vaters – triumphiert die Erlösung. Aber dieser Triumph impliziert, daß das Heil fortan in Jesus Christus liegt, der für uns jetzt empirisch abwesend ist. Mit Recht können wir daraus schließen, daß die vollendete Gestalt unserer erbsündlichen Lage «die Situation eines *nur sakramental zu behebenden Mangels* an übernatürlicher Gnade ist, in welcher der Mensch sich seit und aufgrund der Tatsache befindet, daß der Bundesbruch mit Gott in der Verwerfung Christi dauerhaft geworden ist[10]»; diesen Weggang bringt Jesus selbst in Zusammenhang mit dem Kommen des Geistes und dem Aufbau seiner Kir-

che. In seiner vom Heiligen Geist bewohnten Kirche, seinem Leibe, will er als Quelle aller Gnade unter uns bleiben. Dadurch wird für uns «dieser Leib», die Kirche, zur Bedingung oder besser zur inkarnatorischen Gestalt unseres wiederhergestellten Umgangs mit Christus und unseres Eintritts in das Reich Gottes. Die Abwesenheit Jesu aus der «communio» der Menschengemeinschaft wird dank der Auferstehung wieder behoben: in der Kirche, seinem Leib auf Erden.

Die Folge dieser Tatsachen ist nicht weniger wichtig und wird von Thomas eindrucksvoll formuliert: «Von Christus aus gelangt die Gnade nicht auf dem Wege über die menschliche Natur zu uns, sondern nur durch ein *persönliches Einwirken* Christi selbst[11].» Modern ausgedrückt heißt das: Nicht die Mitmenschlichkeit in und aus sich selbst ist Quelle der Christusgnade, sondern die Mitmenschlichkeit mit Christus, der jedoch seit seinem Tod aus unserem empirischen Horizont verschwunden ist, aber post-paschal kraft des Geistes Gottes unter uns gegenwärtig bleiben will in seinem Leib, der Kirche. Als «Leib des Herrn» schafft die Kirche den lebendigen Zusammenhang mit Christus: *horizontal* mit dem *geschichtlichen* Jesus, der auferstanden und den Aposteln erschienen ist, vertikal mit dem *verherrlichten* Herrn, und zwar durch den der ganzen Kirchengemeinschaft, dem Amt, dem kirchlichen Wort und Sakrament innewohnenden Geist. Dank dieser Mitmenschlichkeit Christi erhält aber die allgemeine Mitmenschlichkeit eine vertiefte Bedeutung und beginnen die Grenzen zwischen Menschheit und Kirche zu verfließen.

4. Das Verfließen der Grenzen zwischen Kirche und Menschheit

Aus unseren Darlegungen ging hervor, daß es in der Heilsgeschichte um *einen* Bund mit einer *zweifachen* «dispositio» geht. Durch Tod und Auferstehung Christi wurde ja im Heilsplan eine absolut neue Situation geschaffen. Deshalb müssen wir weiter suchen nach der Beziehung zwischen dem universalen «Volk Gottes», das koextensiv mit der Menschheit ist, und der Kirche, in der das «Volk Gottes» zum *Leib des Herrn* gemacht ist. Was der himmlische Christus tut, tut er in seiner Ganzheit, das heißt in und mit seinem Leib, der Kirche. Was also die Kirche *als* Kirche tut, tut auch der verherrlichte Christus gemeinsam mit dem Geist Gottes, der auch sein Geist ist. Was *christlich* ist, ist deshalb auch *kirchlich*, und zwar in einem unverbrüchlichen organischen Lebenszusammenhang. Denn wie sehr auch Jesus, der Herr, seinem Leib (der Kirche) transzendent ist, seine Transzendenz erstreckt sich genauso weit wie seine Immanenz in der Kirche, denn er ist der Kirche transzendent durch Interiorität (in der Kirche), das heißt: Sein Übersteigen der Grenzen seines Leibes, der Kirche, ist ja gerade ungeschuldete Selbstschenkung *in* der Kirche an *alle* auch (noch) nicht-kirchlichen Menschen. Damit ist gesagt, daß der Herr in unserer Welt auch in den Menschen wirksam ist, die geschichtlich noch nicht mit der «Kirche Christi» konfrontiert wurden, wie auch, daß diese Wirksamkeit gleichzeitig eine Wirksamkeit seines Leibes, der Kirche, ist. Jede, wenn auch anonyme Verbundenheit mit Christus ist deshalb *ipso facto* eine gleichstarke Verbundenheit mit der Kirche. Damit ist die Kirche die Rettungsmöglichkeit auch für jene Menschenwelt, die sie in ihrer geschichtlichen, besonderen Erscheinungsform noch nicht wahrgenommen und erfahren hat.

In dieser Perspektive erhält der *Abstand*, der faktisch zwischen *Kirche* und *Menschheit* besteht, doch eine *abgeschwächte* Bedeutung: Die Kirche ist auch dort wirksam anwesend, wo sie in ihrer adäquat-kirchlichen Erscheinung noch nicht gegenwärtig ist. Kirche und Menschheit können deshalb nicht ohne weiteres einander als Kirche und Nicht-Kirche gegenübergestellt werden. Es gibt übrigens viel Nicht-Kirche im Leben der Kirchlichen; es gibt viel «Kirche» im Leben der Menschheit insgesamt. Kirche ist zwar, strenggenommen, die Menschheit, soweit sie unter dem Einfluß Christi steht, dies als solches in Glaube und Taufe bejaht und dabei ihren «Unglauben» an der eucharistischen Tischgemeinschaft labt und nährt. Vielleicht tun wir aber besser daran, die anonyme Anwesenheit der Kirche in der anonym-christlichen Menschheit nicht selbst «Kirche» zu nennen. Man könnte diese Situation eine «Vor-Kirche» nennen, aber auch dagegen lassen sich mancherlei Einwände vorbringen. Die Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes ist ja das heilswirksame Offenbarwerden, die explizit-christliche Objektivierung dessen, was der Herr in der ganzen Menschheit bewirkt: die κοινωνία der Menschen untereinander durch ihr Gottesbekenntnis und ihre Taufe in Christus, als wirksames Zeichen der Berufung auch der (noch) nicht-kirchlichen Menschen. Aber anderseits ist das anonyme Christentum, das wir doch als eine Wirklichkeit zu akzeptieren haben, nicht zuletzt wegen des hoffnungsvollen Vertrauens auf die triumphierende

Erlösungsgnade Christi («ego vici mundum!»), wesensgemäß eine Anonymität, die innerlich nach ihrer *angemessenen* sakramentalen Sichtbarkeit verlangt. Eben weil, wegen des Zusammenhangs zwischen dem Fortgang Christi und der post-paschalen Kirche als dem Leib des Herrn kraft des Geistes Gottes, die weltweite Gnadenwirksamkeit Christi ein Wirken *in* der Kirche und *durch* die Kirche ist, ist die Gnade selbst Kirche begründend. Das bedeutet, daß überall dort, wo sie als Gnade wirkt (und das ist koextensiv mit der ganzen Menschheit und infolgedessen der Mitmenschlichkeit), etwas von dem «corpus mysticum» auf eine verhüllte Weise sichtbar realisiert wird. Weil die Gnade in bestimmten geschichtlichen Gestalten, nämlich der Kirche, eben als Gnade Christi *sichtbar* erscheint, bezeugt diese Sichtbarkeit: wo immer diese Gnade wirksam ist – und das ist überall, wo Menschengeschichte realisiert wird – strebt sie auch innerlich nach ihrer eigenen geschichtlichen Sichtbarwerdung, das heißt nach Kirchlichkeit. Im Leben der Menschheit liegt offensichtlich ein Verkirchlichungsprozeß. Außerhalb der Grenzen der konkreten «eigentlichen» Kirche wird sich diese Gnade – da nur anonym mit Christus und seiner Kirche verbunden – mittels verschiedener menschlicher Sinngebungen ausdrücken, bald in bunten religiösen Formen, bald in sogenannten «säkularen» Institutionen, die in ihrer expliziten Gestalt nicht andeuten und wiedergeben können, was man *eigentlich will*. Daß man den tiefsten Sinn, der im bewegten Leben der Menschheit latent vorhanden ist, nicht in seiner eigentlichen Bedeutung erfaßt, bedeutet nicht, daß der Unterschied zwischen «Menschheit» und Kirche nur ein Unterschied zwischen «nicht ausdrücklichem» und «ausdrücklichem» Wissen ist. Denn nur im Selbst-Ausdruck kommt der Mensch ganz zu sich selbst. Das anonym Erfahrene bleibt zerbrechlich, wenn es sich nicht authentisch *auszudrücken* weiß (und das ist mehr als nur eine Frage der «Erkenntnis»!). Ohne die von Gott in Christus selbst gegebene kirchliche Gestalt und ohne den kirchlichen Ausdruck dieses tiefsten Lebenskerns in Christus bleibt dieses anonyme Christentum ein «Licht unter dem Scheffel», eine flackernde Flamme, die bei jedem Luftzug erlöschen kann. Das eigentlich kirchliche Lebensmilieu – in dem das Wort Gottes von der Vergebung erklingt, in dem die Taufe gespendet, die Eucharistie gefeiert und geglaubt wird, daß nichts uns vom Herrn trennen und es für den Menschen keine absolute Einsamkeit geben kann, seit Gott-bei-uns ist – dieses kirchliche Lebensmilieu (das die Gläubigen mit *sind*) ist lebensnotwendig für den heilsamen Durchbruch dessen, was die Gnade im Leben der Menschen anonym vollzieht. Aber diese besondere Zeichen- und Enthüllungsbedeutung der Kirche erfordert deshalb auch, daß sie sich immer wieder an der biblischen Authentizität erneuert und sich in Formen zeigt, aus denen diese Authentizität uns klar und unbefangen entgegentritt.

Deshalb befindet sich, dank des Christusereignisses, in der lebenden Menschheit sozusagen ein eingebauter Kompaß, der auf die Kirche weist. Ihre missionarische Tätigkeit ist nur dessen Gegenbewegung: Dieses «Hinweisen auf die Kirche» oder das Kirchenbedürfnis der konkreten Menschheit wie die Tatsache, daß die Kirche dieser Menschheit gegenübertritt, sind *beides* die sichtbaren Gestalten des *einen* wirksamen Heiles, das der Herr im Pneuma Gottes ist. In beiden sucht Jesus, der Christus, seine messianische Gemeinde auf, die er sich am Kreuz erworben hat, um sie sich selbst als die makellose, eschatologische Braut zum Ruhme des Vaters zu bereiten. Die Inkognito-«Kirche», Werk des Geistes Christi und seines mit ihm lebendig verbundenen Leibes, der Kirche, will durch den Geist wirklich als «der Leib des Herrn» erscheinen, durch die Taufe eingegliedert in seinen Tod und seine Auferstehung, als sichtbares Zeichen des «eschatologischen Menschen», Jesus Christus, und deshalb zugleich als sichtbares Zeichen dessen, was das menschliche Leben konkret ist, vor allem ein schmerzlich tiefes Leiden, ein Dasein zum Tode, mit der unauslöschlichen Hoffnung, daß dies nicht das *letzte* Wort über die Menschheit ist. In der κένωσις und ὕπνωσις Christi, in seiner Erniedrigung und Erhöhung, ist unser Lebensschicksal vorgezeichnet. Das bleibende Ringen um das Leben in der Menschheit, die gegen alle Hoffnung hofft, ist das anonyme Echo dieses Sachverhaltes: Darin ist mehr vorhanden als nur «Säkularität», auch wenn man es vielleicht bloß säkulär ausdrückt.

Die Grenzen zwischen Kirche und «Menschheit» verfließen nicht nur in Richtung der Kirche, sondern auch in Richtung der «Menschheit» und der Welt. Der heutige Desakralisierungs- und Säkularisierungs-Prozeß weist darauf hin, daß das, was früher als kirchliche Besonderheit erfahren wurde (zum Beispiel die Hilfe für Minderbemittelte, karitative Werke usw.), jetzt, in der Art innerweltlicher Fürsorgemaßnahmen, «desakralisiert» und eine Errungenschaft der allgemeinen Humanität geworden

ist. Was früher als «Kirchlichkeit» (im präzisen Sinne) in Erscheinung trat, hat heute vielfach schon eine eigene «weltliche» Gestalt der Menschen im Leben angenommen. Diese «Osmose» der Kirche zur Welt hin kennt auf Erden keinen Endpunkt, weil der «alte» und der «neue Äon» auf dieser Welt zusammen bestehen bleiben: Das *Zusammenfallen* der «Gemeinschaft der Menschen» mit der «Gemeinschaft der Heiligen» in eindeutige Sichtbarkeit ist deshalb nur ein himmlisches, nicht ein irdisches Geschehen. Das Verfließen der Grenzen zwischen Kirche und Menschheit kann daher auch auf Erden die dialektische Spannung zwischen beiden nie ganz aufheben, obwohl diese Spannung die Dynamik der Verkirchlichungstendenz der Welt und der «Säkularisierungstendenz» der Kirche nicht zerstört. Aber das ist eine *heilige* Säkularisierung: aus der transzendenten Gemeinschaft mit Gott in Christus. Wer das vergessen sollte, würde auf die Dauer die Kirche in ein Institut wie zum Beispiel die UNO oder die UNESCO auflösen!

Paulus hat dies alles, im Rahmen seines antiken Weltbildes, auf seine Art schon ausgedrückt. Durch seinen Tod und seine Verherrlichung hat Christus «das All» erfüllt, das heißt alles, was «im Himmel und auf Erden ist», «das Sichtbare und das Unsichtbare» (Eph 1,10; auch Kol 1,16–20), also alle geschaffene Wirklichkeit. Und mit Recht konnte der Bibelexeget H. Schlier den Epheserbrief unter diesem Aspekt wie folgt kommentieren: «Es gibt kein Gebiet des Daseins, das nicht auch Gebiet der Kirche wäre. Die Kirche ist grundsätzlich ausgerichtet auf das All, sie hat ihre Grenzen nur im All; es gibt keine Verwirklichung der Herrschaft Christi ohne die Kirche und außerhalb ihrer, keine ‚Erfüllung' ohne die Kirche und außerhalb ihrer. Die Weise, wie das All zu Christus hinwächst, ist die Weise, wie die Kirche wächst; es gibt freilich Gebiete, die sich der Erfüllung durch die Kirche widersetzen, weil sie endgültig von sich erfüllt sind[12].» Paulus sagt es deutlich: «Alles hat Gott ihm (Christus) zu Füßen gelegt und hat ihn der Kirche zum alles überragenden Haupt gegeben – ihr, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt» (Eph 1,22–23). Die Vollendung der ganzen Existenz und aller Wirklichkeit geschieht durch die Kirche[13]. Eschatologisch fallen Kirche und Menschheit deshalb voll und ganz zusammen.

5. Einheit von Schöpfung, Erlösung und «Aufbau der Kirche»

Das Aufeinanderzuwachsen von Menschheit und Kirche wie die unverkennbare Grenze, die zwischen beiden aufgrund von Christi postpaschalen «Bau der Kirche auf den Felsen» bestehen bleibt[14], führen uns zur Erhellung einer dogmatischen Glaubenseinsicht, in der Schöpfung und Begnadung, Erlösung und Aufbau der Kirche in der großartigen Einheit des Bundes Gottes mit der Menschheit zusammen gesehen werden.

Die Gnade ist die absolute Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, die persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist. Daß schon in der vorchristlichen Zeit die Gnade nicht anders als trinitarisch sein konnte, wissen wir ausdrücklich nur aus dem geschichtlichen Christusmysterium. Dieses Mysterium enthüllt uns das Geheimnis jeder Begnadung, nämlich als eine Gemeinschaft mit dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Der fundamentale Aspekt alles Gnadenlebens wird erst in Christus explizit. Das weist schon auf den innigen Zusammenhang zwischen der Gnade und Christus. Denn daß der trinitarische Charakter jeder Begnadung *vor* dem Erscheinen Christi implizit und anonym blieb, läßt uns die Frage stellen, ob diese trinitarische Anonymität nicht daher kam, daß das Menschsein von Anfang an eine Ausrichtung auf Christus besaß, eine Ausrichtung, die wesensgemäß implizit blieb. Denn eine Analyse des wesentlich trinitarischen Charakters der Begnadung oder Selbstmitteilung Gottes sowie der Tatsache, daß dieser Charakter erst in Christus deutlich geoffenbart ist, zeigt, daß die ursprüngliche Begnadung und somit die göttliche Einsetzung der Menschheit zum «Volk Gottes» aufgrund der Erschaffung des Menschen in *Ausrichtung auf Christus* erfolgte. «Adam» ist in einer (impliziten) Ausrichtung auf Christus *geschaffen* und gerade deshalb und darin *begnadet*[15]. Das heißt: Das konkrete Menschsein selbst ist eine messianische Prophetie vom «kommenden Christus», und der Auftrag, eine wirkliche «communio» unter den Menschen zu bilden, als wesentliche Aufgabe einer *Personen*gemeinschaft, ist eine Prophetie vom kommenden «mystischen Leib», der Kirche Christi.

So kommen wir auf einem anderen, vielleicht radikaleren Weg zu einer wenigstens materiell gleichen Aussage wie K. Rahner, der die Menschheit selbst insgesamt das (treue oder untreue) «Volk Gottes» nennt und die Gliedschaft an diesem Gottesvolk als

mitkonstitutiv für unser konkretes Menschsein bezeichnet[16]. Konkret ist jede freie menschliche Handlung somit heil- oder unheil-stiftend. Aber die Art und Weise, wie wir zu dieser Einsicht gekommen sind, scheint mir gleichzeitig die objektiv neue Situation, in der sich die Menschheit seit Tod und Auferstehung Christi befindet, klarer zu erhellen. Durch diese objektiv neue Situation wird ja ersichtlich, daß das Heil *nicht* im «Volk Gottes» *als solchem* gegeben ist, sondern *insofern* dieses zum «Leib Christi» gemacht ist. Das impliziert, daß zumindest das *treue* «Volk Gottes» (seit der geschichtlichen Erscheinung des Christus-Mysteriums) durch die alleinseligmachende Kraft Christi in seinem Leib, der Kirche, zu einem «desiderium Ecclesiae» gemacht wird. Der Grund für diese Tatsache dürfte wohl aus der ganzen vorausgehenden Darlegung deutlich geworden sein, aber wir wollen ihn hier noch etwas erhellen.

Durch die Erschaffung auf Christus hin, in der die Begnadung des Menschen mitgegeben ist, trägt die ganze Menschheit die «Kirchlichkeit» als angenommene oder verweigerte Gnade anonym *in sich selbst*. Deshalb können wir sagen: Religiosität vollzieht sich immer in und an einem Gottesvolk, mag es auch das noch undifferenzierte Gottesvolk der *Menschheit* sein, mag es *Israel* sein – in dem die messianische Gestalt der Menschlichkeit sich schon deutlicher zu verdichten begann – mag es in seinen scharf gezeichneten Zügen das von Christus erlöste und zur *Kirche* konstituierte Gottesvolk sein[17]. Die menschliche Gemeinschaft als personale ist, sofern sie in innerer Ausrichtung auf Christus geschaffen ist, der Vor-Entwurf der Kirche selbst. Aber: *nur* Vor-Entwurf, denn das geschichtliche Erscheinen Jesu und sein geschichtlicher Ausschluß aus unserer Menschengemeinschaft hat eine völlig neue Situation geschaffen, seit Christus als Auferstandener seine Kirche auferbaut und diese auch sichtbar mitten unter die Menschheit gestellt hat als eine Gemeinschaft mit eigenen sakramentalen Gemeinschaftsstrukturen, mit einem Amt und dem Dienst des Wortes. Ebendieses absolut neue Heilsfaktum *relativiert* die allgemeine Realität des Gottesvolkes als koextensiv mit der ganzen Menschheit, nimmt aber anderseits dadurch diese Wirklichkeit in eine neue Dimension auf und macht aus ihrer impliziten Annahme ein objektives «votum Ecclesiae». Die anonym-christliche Menschheit, grundsätzlich real schon Gottesvolk dank der *Erschaffung in Christus*, wird erst durch seinen Tod und seine Auferstehung und die post-paschale Frucht dieser Erlösung, nämlich die Kirche, zu einem wirklichen «votum Ecclesiae», und zwar kraft der universalen Gnadenwirksamkeit Christi *in* der Kirche zum Besten der ganzen Menschheit[18]. Deshalb ist die Kirche Christi nicht so sehr die letzte innere Entwicklungsphase des in sichtbarer Gestalt immer deutlicher in Erscheinung tretenden Gottesvolkes (wenn dieser Aspekt auch nicht geleugnet werden soll); vielmehr ist es so, daß die konkret-geschichtliche Erlösungstat Christi mit ihrer post-paschalen Frucht, der Kirche, die Realität des auf Christus hin geschaffenen Gottesvolkes *rekapituliert* und damit zum «votum Ecclesiae» *macht*. *So* können wir sagen: «Extra ecclesiam nulla salus», außerhalb Christi und außerhalb seines Leibes kein Heil. Gleichzeitig müssen wir sagen, daß hier auf Erden die Kirche selbst noch nicht vollkommen das ist, was sie werden muß. Origenes hat dies sehr scharf formuliert, indem er sagt: «*ὁ κόσμος τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία*», die tatsächlich vollkommen zur *Ordnung* (zu Friede und «communio») gebrachte Menschenwelt selbst ist die Kirche[19]. Die Prinzipien und den Anfang dieses eschatologischen Friedens trägt die Kirche in sich kraft der Tatsache, daß sie, Frucht der Erlösung, als «Leib des Herrn», in der Welt steht in dem und durch den der verherrlichte Christus seine weltweite Wirksamkeit im Geist vollzieht. Die Kirche ist somit, als Zeichen für die ganze Welt, in unserer Menschengeschichte der Vorbote des eschatologischen Heils. Darauf gründet sich ihre Missionspflicht wie die ständige Forderung, ihre geschichtlich gewachsenen Strukturen täglich an den biblischen Quellen neu zu orientieren, vor allem in einer Zeit, in der das Welt- und Menschenbild sich grundlegend wandeln.

6. «Kirche» in der realisierbaren Gestalt der Mitmenschlichkeit

Das Verfließen der trotzdem bleibenden Grenzen zwischen Kirche und «Menschheit» können wir auch aus der inneren Struktur der Kirche selbst einsichtig machen. In der einen Kirche Christi gibt es ja, wenn auch nicht als Gegensatz, einen gewissen Unterschied zwischen *zwei dialektischen Aspekten*: Die Kirche als Lebensgemeinschaft, die durch den Geist Gottes gelenkt wird, der im *apostolischen Amt* des strukturierten Weltepiskopats wirksam ist, und dieselbe Kirche, sofern sie durch denselben Geist geleitet wird, der ebenso im *Gewissen jedes einzelnen Christen* wirksam ist. Auch diese letztere

Wirksamkeit des Geistes (also die Tätigkeit der Christen) ist Kirche aufbauend, und zwar größtenteils gerade in und an der Welt und den gewöhnlichen, alltäglichen Dingen, im gleichen Lebensraum also, in dem die (noch) nicht ausdrücklich dieser Kirchengemeinschaft beigetretenen Menschen leben. Auch hier hat der Aufbau der Kirche einen gewissen verhüllten Charakter. Weil also der Heilige Geist, wenn auch nicht-amtlich, so doch nicht weniger real im Gewissen jedes einzelnen Christen wirkt, gibt es mitten in dieser irdischen, sogenannten profanen Welt – dort, wo die amtliche Kirche nicht zugegen ist – wirklich einen Aufbau der Kirche durch die Christen selbst. Eine tatsächliche, wenn auch noch verhülltere Manifestation dieser selben Wirklichkeit ist die Entwicklung der noch anonym-christlichen Welt auf die Kirche hin, doch diese Manifestation können wir als solche erst im Licht Christi und der sichtbaren Kirche erkennen.

Wollen wir die Charakteristika finden, die in der Menschheit auf eine wirkliche Inkognito-Kirche hinweisen (die durch das, was sie selbst ist, nach der kirchlichen Epiphanie ihrer selbst sehnsüchtig Ausschau hält), so werden wir diese nicht so sehr in der allgemeinen *Mitmenschlichkeit als solcher* suchen müssen, sondern in der besonderen *Qualifizierung* dieser Brüderlichkeit. Diese besondere Qualifizierung wurde von Jesus selbst ausgesprochen: Die helfende Liebe, die sich auf die μικροί, die Kleinen, und die ἐλάχιστοι, die Geringsten unter den Menschen, erstreckt, denn diese nennt Jesus «meine Brüder» (Mk 25,31–46). Nach dieser Liebe werden Kirchliche und Nicht-Kirchliche in der Endzeit gerichtet (Mk 25,35–45). «Was ihr einem der Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan» (Mt 25,40): «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gereicht; ich war fremd, und ihr habt mich beherbergt» (Mt 25,35–36): «Was ihr auch nur einem von den Geringsten nicht getan habt, habt ihr mir nicht getan» (Mt 25, 45). Modern ausgedrückt, könnte das bedeuten: Euer Versäumnis gegenüber den Entwicklungsländern ist ein Versäumnis gegenüber Christus selbst, ein Verstoß gegen das authentische Christentum; eure Hilfe für die Entwicklungsländer, nicht aus politischen Motiven, sondern aus Beweggründen wahrer Mitmenschlichkeit, ist authentisches Christentum. Die Preisgabe seiner selbst bis zum letzten war die messianische Tat, durch die Christus seine Kirche gestiftet hat. Wo Menschen dieser Fußspur folgen, ohne Wissen vielleicht, von wem sie stammt, begründen sie in Christus Gemeinschaft und Kirche. Deshalb lehrt uns das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter – und zwar mit einer gewissen *Spitze* gegen die «in der Kirche» Befindlichen – daß jeder, der dem ersten besten Menschen, der sich in Not befindet, helfend gegenübertritt, der *überreichlich* mit dem Luxus verschwenderischer Liebe hilft, wirklich «koinonia» stiftet, das heißt diesen Menschen zum Nächsten und Mitbruder macht. Die Inkognito-Kirche begründende Tätigkeit überschreitet damit die Grenzen der offiziellen Kirche, das heißt der Kirche als einer soziologisch situierten, geschichtlich-sichtbaren Gestalt der Gemeinschaft derer, die Christus bekennen und an der eucharistischen Tischgemeinschaft teilhaben. Sie überschreitet diese Grenzen sogar so, daß diese überreiche Liebe – wie sehr sie auch in den Heiligen der Kirche deutlich sichtbar wird – *geschichtlich* per se nicht vorzugsweise und allein von den praktizierenden Christen verwirklicht wird! Und doch wird erst dort wahrhaft Kirche begründet, wo die Liebe den Mitmenschen zum Bruder macht. Die Kirche begründende Liebestätigkeit ist ja der Wesenskern der Kirche selbst. Eben um diesen Kern zu sichern, hat Christus in seiner Kirche ein offizielles Amt gegründet, dem er auf eine besondere Weise beisteht, um sein Volk in der einen Gemeinschaft der Liebe und Hoffnung, gegründet auf den einen Glauben in Christus, zu bewahren. Es geht in der Kirche jedoch letztlich nicht um diese Hierarchie, sondern um das Volk Gottes und deshalb um die Kirche begründende Liebestätigkeit, für welche die Hierarchie – wenn auch im Modus einer christlichen Autorität – eine dienende Funktion hat. Kirche-Gründung außerhalb der sichtbaren Jesusgemeinde liegt also vor allem in der unabdingbaren Hingabe an den Mitmenschen in selbstloser Liebe. Konkret ist der Mitmensch ein Angebot der Huld Gottes, ein sakramentales Zeichen seines Heilswillens. Aber das ist der Mitmensch nur aufgrund seines Geschaffenseins in Christus, also um Christi willen, des konstitutiven Zeichens des Gnadenwillens Gottes. Durch die *volle* sakramentale Gestalt der Mitmenschlichkeit Christi wird diese *allgemeine* Sakramentalität der Mitmenschlichkeit nicht zunichte gemacht oder sozusagen nur auf «die formalen Strukturen» der sichtbaren Kirche übertragen. Im Gegenteil: Gerade durch die geschichtliche Erscheinung *des* Menschen, Jesu Christi, des Sohnes Gottes, kann im jetzt schon erschienenen Christus und um seinetwil-

len die sakramentale Gnadenkraft der Mitmenschlichkeit erst in ihrer vollen Bedeutung verwirklicht werden. Die allgemeine Sakramentalität der Mitmenschlichkeit wird in der Gemeinschaft, die wir die Kirche nennen, nur *konkretisiert*. Und die sieben Sakramente, die Verkündigung, der Kult, die Leitung der Hierarchie sind nur die höchsten Kristallisationspunkte dieses Einsatzes der Kirche für den Mitmenschen. Daraus geht hervor, daß die Kirche erst dann als tatsächlich lockendes und einladendes Zeichen unter den Menschen in Erscheinung treten wird, wenn die *Menschenliebe* der Kirchlichen konkret und *geschichtlich* (hier und jetzt in dieser Weltsituation) sichtbar wird und nicht beschränkt bleibt auf jene einzelnen Höhepunkte, in denen Christus seine Gnade auf eine konzentrierte Weise gegenwärtig setzt. Deshalb ist gerade während des Zweiten Vatikanischen Konzils aus den Konzilsbetrachtungen über die Kirche das Verlangen erwachsen, diese Reflexion auf eine Betrachtung über die aktive Gegenwart der Kirchlichen in der Welt auszudehnen. Das Schema, beziehungsweise demnächst die Konstitution «Über die Kirche» ruft innerlich nach dem «Schema 17»!

Aus all diesen Gründen können wir die Bedeutung der Kirche für die nicht-kirchliche Menschheit nicht in eine «stellvertretende Funktion» verlegen, welche die nicht-kirchliche Menschheit von dieser überströmenden Liebe dispensieren und sie durch «Substitution», das heißt dank des Überflusses an Liebe, der zumindest in der Kirche Christi vorhanden ist, retten würde. Stellvertretung und Mittlerschaft bedeuten in einer authentisch-christlichen Perspektive nie Substitution, sondern eine *prototypische Realität*, die aus ihrem Überfluß mitteilt, *so daß* auch die anderen wirklich befähigt werden, *selbst* kraft der erhaltenen Gnade nachzuvollziehen, was im Prototyp vor-gelebt wird. In diesem Sinne lebt die Kirche selbst in der Kraft des Geistes Christi zum Besten der ganzen Menschheit. Aber hier gilt dann in gleichem Maße, daß diese ekklesiale Gnadenwirkung Christi in der ganzen Menschheit auch selbst eine sichtbare Gestalt erhalten muß, vor allem in der missionarischen Tätigkeit der Kirche. Und dies bedeutet außerdem, daß in der geschichtlichen Konfrontierung der Kirche mit der Menschheit die Kirchlichen selbst diese überreiche Liebe, diese Preisgabe des eigenen Lebens zugunsten der andern, tatsächlich prototypisch und exemplarisch vor-leben müssen!

7. Weltliche und sakrale Realisierung der kirchlichen Heiligkeit

Die Problemstellung, von der dieser Aufsatz ausging, hat durch die vorausgehenden Darlegungen hoffentlich eine gewisse Antwort erhalten: Es ist in der ganzen Menschheit deutlich ein *Verkirchlichungsprozeß* im Gange wie in der Kirche ein Prozeß *heiligender* «*Säkularisierung*». Innerhalb unantastbarer Grenzen – die durch das Wort, das Sakrament und das Amt, alles dienende Funktionen, gezogen sind – verfließen die Grenzen zwischen Kirche und Menschheit. In der ausdrücklichen Begegnung mit Christus in seiner Kirche wird uns die völlig realisierbare Gestalt unseres Christseins objektiv angeboten. Diese Kirche muß deshalb ein wirklich bewohnbares Haus sein, und ihr Auftrag besteht darin, dies in jeder Zeit immer wieder anders zu verwirklichen. Vollendete Religiosität hat eine explizit-christliche und kirchliche Lebensgestalt. Und gerade dadurch hat das Christsein einen besonderen sakralen Raum, der von der innerweltlichen Geschichte und Kultur unterschieden ist, mag es auch noch so sehr mit den Sorgen und Aufgaben des Alltags und unserer innerweltlichen Tätigkeit verstrickt sein. Es hat einen Raum, in dem wir beten und allein mit Gott in Christus zusammen sind. Rein anthropologisch ist die Stille ein Moment des Sprechens oder des sozialen Umgangs; auf dieser Ebene hat sie an und für sich eigentlich keinen Sinn, sie ist nur eine Funktion der Mitmenschlichkeit: Stille ist nötig, um den zwischenmenschlichen Kontakt menschlich zu machen und zu erhalten, ihn zu humanisieren. Stille personalisiert das Sprechen, sonst wäre ein Dialog unmöglich. Aber in einer Offenbarungsreligion hat die Stille mit Gott einen *Wert für sich* und nicht nur als Funktion unseres Umgangs mit den Mitmenschen: Eben weil Gott *Gott* ist. Das einfache «nichtstuende» Zusammensein mit Gott als dem Geliebten verkennen, heißt den Kern des Christentums aushöhlen. Gewiß, selbst in dieses Zusammensein dringt unser ganzes Leben in dieser Welt der Menschen und Dinge ein, wesentlich und nicht nur als Zerstreuung im Gebet. Wir können nicht einmal Gott sagen, daß wir ihn lieben oder zumindest immer etwas mehr danach verlangen, ihn zu lieben, außer mit Worten, Begriffen und Bildern, die wir aus unserer irdischen Menschenwelt gewinnen. Außerdem ist dieses Zusammensein kein Individualismus, denn unser Gebet wäre unaufrichtig, kein Gebet, wenn wir nicht beteten: «Vater *unser*...» und wenn wir

das Reich Gottes und den Mitmenschen gerade in diesem Gebet vergäßen. Christsein ist nicht nur Zusammensein mit Gott in der erlebbaren Gestalt Christi in seiner Kirche, es ist auch *Zusammenwirken* mit dem lebendigen Gott, «mit dem Vater, der immer wirksam ist» (Joh 5,17), sowohl in der Kirche wie in der Welt. Religiöse Lebenshaltung ist primär persönlicher Umgang mit Gott, aber mit dem lebendigen Gott, dem Schöpfer der Menschen und Dinge, die er uns zur Vermenschlichung anbietet. Deshalb ist die Lebensbeziehung zum Mitmenschen und zur Welt nicht nur kultureller, sondern ihrem Wesen nach auch religiöser Art. Die «Agape» umfaßt Gott und Mensch. Die Gottesliebe kann und darf nicht von der Liebe zu den Menschen getrennt werden. Christliche Nächstenliebe heißt, daß *wir*, Gott und ich gemeinsam, *meinen* Mitmenschen lieben. Wo Gott in der natürlichen Menschenliebe der schweigend anwesende transzendente Dritte ist, ist meine Caritas zum Mitmenschen nicht weniger *Liebe*, aber eine Menschenliebe in gelebter Liebesgemeinschaft mit Gott. Deshalb liebt der Christ den Mitmenschen mit derselben Liebe, mit der er Gott liebt, und mit derselben Liebe, mit der er und sein Mitmensch von Gott geliebt werden. Nur bei Christus lernt man, *was* «Menschsein für die anderen» eigentlich bedeutet (wenn auch die weltlichen und humanen Erfahrungen uns lehren, *wie* wir in bestimmten Situationen die Mitmenschlichkeit konkret verwirklichen müssen). Und wie sehr auch Kirchlichkeit die ausdrückliche Form der Verwirklichung unserer Religion und Christlichkeit ist, unser christliches Dasein läuft in der konkreten Geschichte ab, im alltäglichen Leben; es verwirklicht sich in und an der Welt und unseren Mitmenschen. Die Wahrhaftigkeit unseres persönlichen Umgangs mit Gott, unserer Christlichkeit und Kirchlichkeit wird deshalb stets an der Authentizität unserer Mitmenschlichkeit oder unserer wirklichen Menschenliebe geprüft werden müssen. Der Ursprung dieser christlichen Nächstenliebe liegt jedoch darin, daß wir uns die besonderen, von Christus selbst gestifteten Vollzugsformen des Umgangs mit Gott persönlich aneignen: im Hören auf das Wort Gottes, im Umgang mit der Schrift, in der Mitfeier der sakramentalen Liturgie der Kirche. Es gibt deshalb in unserer Welt ein *sakrales* wie ein *weltliches* Lebensmilieu des authentischen Christentums. In allem, was der Mensch tut, realisiert er, in Offenheit oder Verschlossenheit, Heil oder Unheil. Wir müssen nicht nur in der Kirche, im Gebet, in den Sakramenten, beim Lesen der Schrift, mit anderen Worten in den «sakralen» Gestalten der Religion bei Gott sein, sondern ebenso in unseren weltlichen und menschlichen Beziehungen, in den Aufgaben unseres Alltags. Dann können wir ruhig sagen, daß verschiedene Typen des Christseins möglich sind: Manche werden ihren innigen Umgang mit Gott vor allem in sakraler Gestalt vollziehen und dadurch auf besondere Weise zum Ausdruck bringen, daß die Kirche «nicht von dieser Welt» ist; andere ihr Christentum vor allem in und an der Welt verwirklichen: in «weltlicher Heiligkeit», um auszudrücken, daß der christliche Glaube kein ideologischer Überbau über dem menschlichen Leben ist. Aber das sind Akzente des *einen* christlichen Lebens, das gerade durch Transzendenz in dieser Welt immanent ist. Denn auch für den Christen selbst gilt, was wir über das allgemeine Verhältnis zwischen «Menschheit» und Kirche gesagt haben: Die Inkognito-Christlichkeit in der profanen Welt findet ihre Kraftquelle in der ausdrücklichen Christlichkeit der aktiven Teilnahme am Leben des Wortes und des Sakramentes der «Kirche Christi».

EDWARD SCHILLEBEECKX

Geboren am 12. November 1914 in Antwerpen (Belgien), 1934 Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Studierte am Kolleg Le Saulchoir und an der Sorbonne (Paris). Doktor und Magister der Theologie. Von 1943–1957 Professor am dominikanischen Studium in Löwen (Belgien). Seit 1958 Professor für Dogmatik an der Universität Nimwegen (Niederlande). Schrieb außer vielen Artikeln einige auch im Ausland sehr bekannte Werke, darunter: «De sakramentele heilseconomie» (Die sakramentale Heilsökonomie) 1952; «Maria, moeder van de verlossing» (1954) (englische Übersetzung: Mary, Mother of the Redemption, London 1964); und besonders: «Christus, sacrament van de Godsontmoeting» (1958) (deutsche Übersetzung: «Christus, Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1963) und «Huwelijk, aardse werkelijkheid en heilsmysterie, volume I. (1964), deutsche Ausgabe in Vorbereitung. Er ist Berater des holländischen Episkopats beim zweiten Vatikanischen Konzil.

[1] Siehe z.B. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaest. Disp. 23–24), Freiburg i.Br. 1964.

[2] Siehe G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (Das Alte Testament Deutsch 2), Göttingen 1949, 119ff.

[3] Siehe u.a. E.Peterson, *Die Kirche*, in: *Theologische Traktate*, München 1951, S.409–428.

[4] *Adv. Haereses* V, 21,1: PG 7, 1179: «principalis» («archaios») bedeutet in «Adv. Haereses»: ‚an der Spitze stehen von' und steht im Zusammenhang mit der «Rekapitulationstheorie» des Irenäus: Christus steht am neuen Beginn von allem.

[5] Siehe u.a. K.Rahner, *Kirche und Parusie Christi*, in: *Catholica* 17 (1963), 113–128.

[6] A.Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Freiburger Universitätsreden, N.F., 27), Freiburg i.Br. 1958, 15ff. (5–20); *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, in «Actes du Congrès international catholique des sciences bibliques à Bruxelles 1959», 892–906; *Jesus und die Kirche*, in: Begegnung der Christen (hrsg. Roesle-Cullmann), Frankfurt a.M. 1960, 54–82; *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, in Sentire Ecclesiam (hrsg. Daniélou und Vorgrimmler), Freiburg i.Br. 1961, 50–91; siehe auch: *Die Adam-Christus-Typologie und der Menschensohn*, in: *Trierer Theol. Zeitschrift* (1951), 209–228 (siehe auch unter Anm.7).

[7] Siehe A.Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu*, loc. cit., S.15; F. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln 1946, S.71; A.Fridrichsen, *Messias und Kirche*, in: Ein Buch von der Kirche, Göttingen 1951, S.33; siehe K.Renstorf, *dōdeka*, in: ThWNT, Teil 2, 321–328.

[8] Siehe A.Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheißung*, in: *Biblische Zeitschrift*, N.F. 1 (1957), 252–272 und 2 (1958), 85–103, in dem der Zusammenhang zwischen dem Messiasbekenntnis des Petrus in Cäsaräa und der «Ecclesia»-Verheißung Christi sekundär genannt wird, d.h. ein «Arrangement» des Matthäus oder der Matthäus-Tradition.

[9] Mk 10, 35–40 und Mt 20, 20–23; Mk 14,25; siehe Lk 22,16 und 18.

[10] P.Schoonenberg, *Natuur en zonden-val*, in: *Tijdschr. v. Theol.* 2 (1962), 199–200; siehe auch E.Schillebeeckx, *Christus, Sakrament der Gotthegegnung*, Mainz 1960, p.50–56.

[11] S.Th. III, q. 8, a.5, ad 1.

[12] *Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser*, in: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. 1956, S.169.

[13] Scharf kommentiert Schlier auch hier Paulus: «(Die Kirche) ist das Pleroma Christi, und das heißt: 1) der von ihm erfüllte Raum. Sie ist die erfüllte und erfüllende Fülle dessen, der das All erfüllt hat und erfüllt. In ihre Fülle als in seine Fülle wird das All hineingenommen und so selbst zur Fülle, d.h. zur Kirche» (a.a.O., S.170).

[14] Später werden in dieser Zeitschrift die Gedanken dieses Artikels weiter ausgeführt und auf das Problem der Kirchengliedschaft im Zusammenhang mit dem Pluralismus der christlichen Kirchengemeinschaften ausgedehnt.

[15] Ausführlich habe ich dies zu entwickeln versucht in: *Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus*, in: *Gott in Welt* (Festgabe für K.Rahner), Freiburg 1964, vor allem 73–90.

[16] *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII., «Mystici Corporis»*, in: Schr. z. Theol. 2, Einsiedeln 1955, S. 7–94.

[17] E.Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott*. Eine Antwort an John A.T.Robinson, Mainz 1964, 78–79.

[18] Man beachte: Wir sagen nicht, daß alle nicht-kirchlichen Menschen per se anonym-christlich sind (wie wir übrigens auch nicht behaupten, daß alle Kirchenmitglieder authentische Christen sind); wir sagen nur, daß die anonyme Christlichkeit eine reale Möglichkeit ist und, in Anbetracht der überreichen Gnadenkraft, bei «vielen» eine *Realität* (ohne jedoch eine Aussage über die Zahl machen zu wollen oder zu können). Wohl kennen wir die tatsächliche Ambiguität der menschlichen Freiheit, eine Möglichkeit zum Guten *und* zum Bösen. Aber unser Vertrauen auf Gott ist größer als die Ambiguität unserer menschlichen Freiheit!

[19] Siehe A.Auer, *Kirche und Welt*, in: *Mysterium der Kirche* II, Salzburg 1962, 492–493.

Michael Novak

Freiheit und Vielfalt der Formen

EINE AMERIKANISCHE STIMME

Auf welche neuen Formen hin sollte sich die Kirche entwickeln, um in den vollen Strom des menschlichen Lebens einzumünden? Die gegenwärtige Struktur der römisch-katholischen Kirche scheint zu univoque, zu begrenzt, zu einförmig. Die Kirche muß, um menschlicher zu sein, katholischer werden. Die Katholiken müssen lernen, auf das Konkrete, das Einzelne, das Verschiedenartige mehr Wert zu legen, mit einem Wort, auf die Mannigfaltigkeit innerhalb der Kirche. Eine Einheit des Geistes läßt sich angesichts der modernen Kommunikationsmittel leichter verwirklichen. Eine Vielfalt im Geistigen jedoch aufrechtzuerhalten, gerade innerhalb ein und desselben Glaubens, das erfordert Verständnis und Behutsamkeit.

1. Differenzierung und personale Freiheit

Natürlich gibt es bereits eine große Vielfalt unter den Katholiken. Katholiken in England und

Italien meinen nicht dasselbe, wenn sie von ‚*Recht und Ordnung*' sprechen. Das französische ‚*liberté*' ist nicht das amerikanische ‚*freedom*'. Für den Deutschen und den Lateinamerikaner haben ‚*Organisation*' und ‚*Autorität*' nicht die gleiche Bedeutung. Das Leben eines Laien im Kongo ist anders als das eines Laien in Kanada. Es ist unmöglich, von «neuen Formen in der Kirche» zu sprechen, ohne anzuerkennen, daß die Menschen zum Glück und in ernst zu nehmender Weise verschieden geartet sind. Selbst so grundlegende Worte wie ‚*Form*' rufen in den verschiedenen Sprachen der Welt verschiedene Bilder, Beziehungen und Einstellungen wach. Jeder von uns – und die regionale Kultur eines jeden von uns – ist konkret, begrenzt, von besonderer Art. Es gibt heutzutage keinen universalen, standardisierten «Menschen» – und es wird ihn hoffentlich nie geben. Das Ideal eines allgemeinen, abstrakten Typus, einer Form, um deren Gestaltung sich alle bemühen sollen, einer einförmigen Struktur für alle, beruht auf einem ernsten und gefährlichen Mißverständnis.

Jede Diskussion über «neue Formen» impliziert eine Periodisierung der Geschichte: dessen, was war, was gerade ist und was sein wird. Es wird vielleicht nützlich sein, die im Hintergrund stehende Theorie dieses Aufsatzes offen auszusprechen. In der Vergangenheit erhielt die Form des sozialen Handelns ihre Wirkkraft aus der *Gemeinschaft*. Viele interpretieren die moderne Zeit als eine Krise der Gemeinschaft, die Krise einer zersplitterten Gesellschaft, in der der Einzelmensch in schmerzlicher Isolierung dahintreibt. Für solche Kommentatoren besteht die tiefe Tragödie des modernen Lebens darin, daß die Probleme sittlicher Entscheidung und des aus ihr sich ergebenden Schicksals auf der Ebene der Einzelperson ausgetragen werden, ohne daß diese von einem «Gemeinschaftsgefühl» moralisch unterstützt wird. Ich würde jedoch dagegen geltend machen, daß gerade diese Differenzierung dem modernen Leben seinen Glanz gibt, weil sie jeden von uns als Menschen in radikaler Weise auf die Bewährungsprobe stellt.

Wie immer wir auch die Bedeutung der modernen Lebensweise einschätzen mögen, die Tatsache der Differenzierung jedoch ist eindeutig. Ein von der Gesellschaft oder einer Gemeinschaft ausgeübter Druck (ob von der Familie, dem Staat, der Kirche, einer Wirtschaftsordnung oder von kulturellen Traditionen) spielt eine immer geringere Rolle in den aktuellen Entscheidungen, in denen der Einzelne über den Inhalt seines Lebens und Handelns verfügt. Überall ist die Rede von der «Auflösung der alten Ordnung», vom «Mangel an Achtung für die alten Werte und Traditionen», und so weiter. Zudem scheint dieser Auflösungsprozeß gerade in jenen Ländern bis zum Extrem zu gehen, die im allgemeinen als äußerst fortschrittlich gelten. Aus diesem Grund dürfte in diesem Vorgang der Schlüssel zur Interpretation der kulturellen Entwicklung liegen. Dieser Prozeß hat viele Entwicklungsstufen, die in Analogie zueinander stehen. So vollzieht sich in den neu entstandenen Ländern Afrikas, in den unruhigen Nationen Lateinamerikas, in der Sowjetunion von 1918, im Deutschland oder Schweden von heute der Zusammenbruch der alten Ordnung zwar in jeweils verschiedener Weise, da ja die alte Ordnung, je nachdem, verschieden ist, doch bei jeder der aufeinanderfolgenden Wandlungen öffnet sich für den Einzelnen ein größerer Raum für die freie Entscheidung.

Natürlich klagt man heute viel über den neuen Massenmenschen. Ich bin jedoch der Meinung, die Kritiker dieses neuen Massenmenschen lassen sich von äußeren Erscheinungen täuschen: von der Eintönigkeit städtischer Gebäude, der Allgegenwart der gleichen Radioübertragungen, Zeitungen und Fernsehbilder. Zugegeben, in jedem Zeitalter gibt es viele Menschen, die nicht entschieden handeln wollen, die sich vom Strom der Gemeinschaft treiben lassen. Die Bauern und Bürger von gestern (und wir finden sie immer noch in Enklaven rund um uns herum) haben wahrscheinlich solche Menschen in ebenso großer Anzahl hervorgebracht wie unsere Großstädte von heute. Trotzdem lebt in zu vielen Kreisen noch eine Sehnsucht nach den altgewohnten «Gemeinschaftsformen» weiter, nach dem altgewohnten Druck einer Gemeinschaft, in der jeder Einzelne weiß, was man von ihm erwartet und welche Vorrechte ihm zustehen. Der Einzelne von heute dagegen muß selbst wählen, mit welchen Menschen er verkehrt, welchen Verbindungen er sich anschließt, wem er sich verschreibt. Ist nicht gerade dies der springende Punkt der Kritiker, daß das Leben der Masse «formlos» erscheint und daß sie deshalb für dämagogische Aufpeitschung empfänglich ist? Eine wirklichkeitsgetreuere Darstellung, die wenigstens für die stabileren Länder zutrifft, ist die, daß sich der Einzelne in viele freiwillige Verbindungen aufgruppiert, in Zweckverbände, Klubs, Kirchen und so weiter. Ein System freier Verbindungen ist zwar komplex, aber nicht

formlos. Es stellt einen Sieg des Geistes dar, der für die Menschen sehr bedeutsam ist; es dehnt den Raum freier Entscheidungen, innerhalb dessen der Einzelne sein Schicksal gestaltet, auf ein Maximum aus. Unsere Kurzsichtigkeit und unser Weltschmerz freilich können uns dazu führen, diesen Sieg in eine alte Niederlage zu verdrehen.

Zwei Versionen einer solch alten Niederlage sind der Erwähnung wert. Die *erste* ist der *Marxismus*. Im Namen der Unzulänglichkeiten der alten Ordnung (die sicher allen nur zu gut bekannt sind) setzt er an Stelle der Entwicklung auf eine Differenzierung der Einzelperson eine neue Reihe eines manchmal sehr gewaltsam gearteten Kollektivdrucks. Die *zweite* Version ist die «*Amerikanisierung*» (so wie sie das gaullistische Frankreich und die europäischen Intellektuellen im allgemeinen verstehen). Diese würde gleichfalls das Ende der Differenzierung bedeuten, in der die Einzelperson ihr sittliches Schicksal bestimmt – es sei denn, diese Amerikanisierung ist nur ein Mythos, hervorgerufen durch ein Mißverständnis amerikanischer Lebensweise.

In den allgemein als fortschrittlicher geltenden Ländern ist es gerade der Grad der dem Einzelnen zugestandenen Differenziertheit – und nicht irgendeine industrielle Überlegenheit –nach der man am tiefsten deren Entwicklung bemessen kann. Niemals in der Geschichte standen der Jugend so viele Wege einer Differenzierung offen wie heute. Wo sie wohnen und arbeiten wollen, wie oft sie ihren Arbeitsplatz wechseln, was sie glauben, mit wem sie verkehren wollen, auf welche Weise sie sich mit Problemen abgeben (und mit welchen) – das bestimmen weder Familie noch Kirche und Arbeitgeber, weder Partei noch Tradition. Das Unbehagen, das sich unter der Jugend solcher Länder bemerkbar macht, besteht nicht darin, daß ihre Zukunft von der Gesellschaft oder irgendeiner sie bindenden Organisation vorherbestimmt wird, sondern umgekehrt darin, daß ihre Zukunft «offen» ist, daß sie zu wenig Führung und zu viele Möglichkeiten hat. Gerade ihre persönlichen Wertnormen müssen sie selbst wählen, ihren eigenen Maßstab für das, was ein menschliches Leben ausmacht. Angesichts so vieler Wahlmöglichkeiten, von denen keine ihre Zustimmung erzwingt, leiden sie an Langeweile und Ohnmacht.

Die Wurzeln dieses Unbehagens jedoch sind vom Grund her gesehen heilsam, gesund und begrüßenswert. Der Überdruß kommt nur daher, daß gerade jene Freiheit, um die die Menschen so gerungen haben, zu plötzlich hereingebrochen ist. Freiheit ist, wie Dostojewskij warnend vorhersagte, eine so erschreckende Bürde, daß nur wenige sie tragen können. Der Jugend ist eine Freiheit aufgebürdet, deren sinnvolle Anwendung keiner der älteren Generation sie lehrt. Alle Versuche, ein «Wertgefühl» wiederzuerwecken, eine «Gemeinsamkeit» wiederherzustellen, sind lediglich Schritte zurück in die Vergangenheit, zurück gerade in jene «sanften» gesellschaftlichen Zwangsformen, von denen die Jugend sich befreit fühlt. Die Tatsache, daß Freiheit schreckenerregend ist, hat uns überrascht. Eine solche Freiheit jedoch ist in so weitgehendem Maß neu auf der Erde, und wenige Generationen hatten erlebt, was es bedeutet, wird sie dem Menschen in die Wiege gelegt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die junge Generation vielerorts älter aussieht, als sie an Jahren ist.

2. «*Kirchliche*» *Formen und Freiheit des Einzelnen*

Wenn diese Periodisierung richtig ist – und umfangreiches Material scheint sie zu bestätigen – dann irrt jede Annahme gewaltig, die dahin geht, daß eine «neue Struktur» in der Kirche den Versuch machen müsse, die vergangene Gemeinsamkeit wiederherzustellen, ganz gleich in welch neuer Machart oder mit welch neuen Methoden. Die Suche nach Gemeinsamkeit ist Rückwendung zu einem geringeren Wert, auf eine frühere Stufe kultureller Entwicklung. Was ich damit meine, bedarf einer Erklärung.

Sich für eine stete Ausdehnung eines Differenzierungsraumes einzusetzen, bedeutet nicht, einem «krassen Individualismus» das Wort reden, sei er wirtschaftlicher, persönlicher oder geistiger Art. Es bedeutet nicht, daß die «Seele allein vor Gott steht», oder daß die Menschen «jeder für sich selbst» leben sollten. Es heißt auch nicht, für den angelsächsischen Individualismus des 19. Jahrhunderts einzutreten, für die Theorie des ‚laissez-faire' oder den Utilitarismus. Noch ist dies gleichbedeutend mit der Verteidigung eines kulturellen oder individuellen Relativismus. Es besagt aber anderseits die Ermöglichung eines Raumes, wo, um einer tiefer verstandenen Freiheit willen, solche Abirrungen vorkommen können. Es bedeutet, der Einzelperson die Möglichkeit zu geben, «unterzugehen oder zu bestehen» – und es heißt, dem Einzelnen in seiner Personwerdung zu helfen, ihm zu zeigen, «wie er bestehen kann». Vor allem aber soll damit nachdrücklich betont werden, daß jeder aus eigener

Kraft Person werden muß. Keiner kann ihn dazu zwingen, keiner kann es für ihn tun. Es gibt keine Möglichkeit, Personen in Massenproduktion herzustellen. Es gibt keine «neue Struktur», die die Person automatisch reformiert und erneuert. Der Einzelne kann von Formen nur äußerlich «geformt», «gedrillt» werden. Die Person entwickelt sich vornehmlich von innen her – und oft genug gegen den Druck gesellschaftlicher Formen.

Personwerdung heißt Treue zu seinen eigenen Einsichten, Treue gegenüber allen Forderungen seines unbegrenzten Dranges, die Dinge zu verstehen[1]. Psychosen und Neurosen ergeben sich aus einer Blockierung der Forderungen des Intellektes; daraus, daß man in antirationalen Verhaltensweisen eingefangen ist, die einen hindern, entsprechend den Forderungen der jeweiligen Situationen zu handeln, in die man sich gestellt sieht. Vielleicht läßt sich von daher analog sagen, sündigen heißt, sich gegen das Licht (der Einsicht) wenden. Sünde ist die wohlüberlegte Entscheidung für das Sinnlose, das man trotzdem begehrt. Der Hunger eines Menschen nach Gott wurzelt in seiner Treue zu seinen Einsichten. Denn, obwohl man beide nicht miteinander vergleichen kann, so ist doch der menschliche Vollzug des Verstehens Teilnahme am Leben des unsichtbaren, unbekannten Gottes. Dem aufrichtig und treu zu folgen, was uns unsere Einsicht auferlegt, heißt auf dem Weg zu Gott sein. Augustinus, der überall nach Gott suchte, fand ihn nicht außer sich, sondern in sich selbst.

Die üblichen Formen heutigen römisch-katholischen Lebens setzen, so scheint es, zu wenig Vertrauen in die menschliche Person. Einheit rangiert vor der Mannigfaltigkeit. Man achtet mehr auf die abstrakte These als auf die verschiedenen Weisen, in denen der konkrete Einzelne diese Thesen versteht – und sich zu eigen macht. Einheitliches Denken und Fühlen wird mehr gepflegt als eine Gemeinsamkeit, die auf der Achtung vor den gegenseitigen Unterschieden beruht. Kurz, man sucht die Gemeinsamkeit auf einer zu seichten Ebene. Man hat nicht genug Vertrauen in die Fähigkeit des Menschen, trotz wesentlicher Unterschiede eins zu sein in der Achtung vor der Treue des Einzelnen zu seiner Einsicht.

In dieser Sache besteht eine Kluft zwischen den rhetorischen Beteuerungen der Katholiken und den wirklichen Tatsachen, zwischen der kirchlichen Struktur und der konkreten Wirklichkeit. Pius XII. und Johannes XXIII. waren beide Katholiken – sogar aufeinanderfolgende Päpste – aber was für verschiedene Verkörperungen des Glaubens! Charles de Gaulle, Brendan Behan, Kardinal Spellman und Graham Greene sind alle Katholiken: Aber welche Verschiedenheit des Verständnisses, der Ideale und Taten. Eine zum Mittelpunkt erhobene Römische Form, eine verhältnismäßig einförmige Liturgie, eine Vorliebe für unhistorische und abstrakte Formulierungen des Glaubensbekenntnisses, der Mangel an Organen für eine offene Aussprache und für Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Kirche haben diese reiche Mannigfaltigkeit vor der Welt und selbst vor den Katholiken verschleiert.

Aus solchen Gründen ist das Wort «kirchlich» ein Ausdruck für «kleinbürgerlich» geworden, und das Wort «katholisch» hat gerade die gegenteilige Bedeutung angenommen: nicht reich an vielfältigen Formen, sondern kleinlicher und engstirniger als jede andere moralische Macht, ausgenommen den Kommunismus. Viele Laien in der Welt (vielleicht besonders in den angelsächsischen Ländern) möchten nicht in den Kreis dieser Beschränktheit hineingezogen werden. Sie haben keine Lust, sich in «katholische» Bewegungen einfangen oder mit «katholischen» Anliegen identifizieren zu lassen. Versuche, eine katholische Gemeinsamkeit wiederherzustellen – selbst durch die Liturgie – sprechen nicht alle an. Es wäre ein Fehler zu glauben, ihr Widerstand sei lediglich einem mißleiteten Individualismus zuzuschreiben. Sie beargwöhnen neue Formen kirchlicher Einförmigkeit. Sie möchten katholisch, aber nicht kirchlich sein. Sie haben den Wunsch, die eigene persönliche Glaubensantwort und die Integrität ihrer Stellung in der diesseitigen Welt für sich zu behalten. Es ist, wie Simone Weil einmal schrieb, ein Fehler zu meinen, Gott sei nur an der Religion interessiert. Und es ist ebenso falsch, die Kirche mit kirchlichen Formen zu identifizieren: mit dem Vatikan, mit Diözesen und Pfarreien. Kirche ist das Bewußtsein des Sohnes Gottes, das sich als Erkenntnis und Liebe im Bewußtsein der Menschen auf sakramentale und andere Weise einwurzelt. Ihre Verschiedenartigkeit und Vielzahl kann, da Er unendlich ist, sein Leben nicht ausschöpfen. Weil jeder von ihnen endlich ist, können sie Ihn nur erkennen mit Hilfe ihrer Mannigfaltigkeit – und im gegenseitigen Kontakt. Ihre grundlegende Gemeinsamkeit kommt nicht aus einem Festhalten an äußeren Formen, so wichtig solche Formen für den leibgebundenen Menschen sein mögen. Ihre grundlegende Gemeinsamkeit liegt in Seinem bewuß-

ten Leben: Er ist der Mittelpunkt, der sie alle auf verschiedene Weise anzieht. Bleibt der Mensch sich selbst treu, dem einmaligen, in ihm lebenden Glauben, ist er auch eine Quelle der Harmonie und Hilfe für die Gemeinschaft. Ist er sich selbst untreu, kann er auch seinen Beitrag zur Gemeinschaft nicht leisten.

Die traditionellen, auf uns überkommenen Formen der Kirche nutzen jedoch die Gaben des Einzelnen nicht aus. So gibt es keine Fora für den Dialog und für einen Gedankenaustausch unter den Mitgliedern des gleichen Glaubens. Jeder von uns lernt so wenig vom andern. Der Priester allein spricht und schöpft dabei so oft nicht aus Eigenem, sondern aus nicht gerade brillant angeeigneten Formeln. Es ist, als ob wir Formen erfunden hätten, die geeignet sind, dem Heiligen Geist alle Zutrittsmöglichkeiten zu versperren. Es ist, als hätten wir gehofft, daß, wenn es uns gelänge, abstrakte Formeln festzulegen, die allen gleich unverständlich sind, keiner von uns das schreckliche Erlebnis haben würde, Gott von Angesicht zu Angesicht zu begegnen.

3. Ein Blick auf Amerika

Sollen wir aber neue Formen vorschlagen, die uns weder von der Welt noch von Gott fernhalten – und das gerade tun die veralteten kirchlichen Formen heute – dann müssen wir uns auf die konkreten Verhältnisse nur einer Zeit und eines Raumes beschränken. So mag es denn erlaubt sein, die Situation in den Vereinigten Staaten zu erörtern. Obwohl nur wenige Kleriker oder Laien davon sprechen, so sind doch einige der Überzeugung, daß die Jugend der Vereinigten Staaten eine tiefe Glaubenskrise durchmacht. Diese Krise ist wegen eines spezifisch amerikanischen Phänomens äußerlich oft nicht festzustellen. In den lateinischen Ländern zumindest dürfte es für viele Leute nicht ungewöhnlich sein, nur selten zur Kirche zu gehen, obwohl sie fraglos an Gott glauben. In den Vereinigten Staaten jedoch scheint es bei vielen üblich zu sein, treu in die Kirche zu gehen, obwohl sie nicht sicher sind, ob sie an Gott glauben oder wie sie sich ihn vorstellen sollen. Es ist unamerikanisch, nicht in die Kirche zu gehen.

Überdies besuchen nahezu die Hälfte der katholischen Kinder und Jugendlichen Amerikas katholische Schulen – ein Teil von ihnen die ganzen Jahre ihrer Ausbildung hindurch, von der Volksschule bis zum Abschluß der Universität. Sie lernen frühzeitig die Gewohnheit des «häufigen Empfangs» der Sakramente kennen. Doch die anfänglichen katholischen Nationalgemeinschaften lösen sich langsam auf: die Iren wohnen nicht mehr alle zusammen, die slawischen und italienischen Viertel der Großstädte beginnen neuen Einwanderungsgruppen Platz zu machen. In Ausbildung und Beruf dringen die amerikanischen Katholiken in immer breitere Schichten des amerikanischen Lebens ein. Gerade hierbei fangen viele junge Katholiken an, ihren Glauben und ihre Person anzuzweifeln.

In den meisten Fällen haben sie ihren Glauben «aus Büchern» gelernt. Sie lebten intellektuell in einem behüteten Milieu. Ihr Glaube wurde nur zu oft getragen vom Glauben der Gemeinschaft, in die sie hineingeboren waren. Jetzt, da in dieser Generation sehr viele ihre heimatlichen Gemeinschaften verlassen, viele physisch, andere nur geistig, bleiben die kulturellen Stützen ihres Glaubens zurück. Der erste Impuls der von dieser Situation Betroffenen ist, *neue* katholische Gemeinschaften zu gründen – Newman Clubs an den staatlichen Universitäten, katholische Vereine für Rechtsanwälte, The Catholic Sociological Society und so weiter. Solche Stützen erweisen sich immer mehr als künstlich. Können denn Katholiken nicht schlicht und einfach Menschen sein? Können sie denn nicht einfach ihren Platz in einer diesseitigen Welt einnehmen? (John F. Kennedy verkörperte einen immer häufiger anzutreffenden Typ des nichtkirchlichen, nicht-ghettohaften Katholiken. Er besuchte zum Beispiel keine katholische Schule.)

Hinzu kommt, daß viele junge Katholiken es für möglich halten, ihre Glaubenszweifel zu unterdrücken. So vollziehen sie eine lange Zeit hindurch ihren Glauben nur äußerlich. Europäern mag eine solche metaphysische Leichtlebigkeit merkwürdig vorkommen, doch sie ist ein wichtiger Zug des amerikanischen Charakters. In Europa scheint man auf theoretische Sauberkeit viel mehr Gewicht zu legen. Jede Aktion scheint eine ausführliche Rechtfertigung zu besitzen. Von der Wichtigkeit der ‚*équipe*' und der Gemeinschaft hat man ganz erfüllt zu sein. Man fordert eine Ganzhingabe an sein eigenes, gut durchkonstruiertes, persönliches Glaubensbekenntnis. Der Amerikaner besteht weder auf so viel «Gemeinsamkeit» noch auf so viel «Individualität». In einem gewissen Sinn *schenkt* der Amerikaner weder so viel von sich selbst dem Team, noch *hält* er so viel von sich selbst für sein persönliches Glaubensbekenntnis *zurück*. Er scheint «leichtlebiger», weniger «starr»

– mit einem Wort «freier» – wenn auch farbloser als sein europäischer Confrater. Metaphysisch gesehen lebt der Amerikaner weitgehend in Unentschiedenheit. Die Anforderungen, die seine vielen gesellschaftlichen Rollen an ihn stellen, und die ungeheure Reichweite der ihm offenstehenden Möglichkeiten fordern von ihm eine große persönliche Anpassungsfähigkeit.

Personale Integrität jedoch setzt früher oder später eine Grenze. Man kommt um eine Entscheidung nicht herum. Der junge amerikanische Katholik findet wenig in seinem Werdegang, das ihn auf diese Verwirrung und plötzliche Einsamkeit vorbereitet. Überdies macht die sittliche und menschliche Reife vieler ihm begegnender Ungläubiger auf ihn oft den Eindruck der Überlegenheit im Vergleich zum sittlichen und menschlichen Niveau seiner umhüteten katholischen Umwelt. Der amerikanische Atheist scheint die Unruhe seines europäischen Kollegen nicht an den Tag zu legen. Atheismus (oder Agnostizismus) erscheinen sehr häufig als die vernünftige und bewundernswerte Lebensweise. Viele von den intelligentesten jungen Leuten wählen diesen Weg – mit ihrer ersten, wirklichen sittlichen Entscheidung.

4. Vorrang des Gewissens

Nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern fast überall in der Welt wird die Tatsache immer deutlicher, daß die Krise des Glaubens und Unglaubens das grundlegende christliche Problem unserer Zeit ist. Die allgemeine Erfahrung bestätigt, daß ein ruhiger Agnostizismus eine anziehende, bewundernswerte und annehmbare Lebensform ist. In zweierlei Hinsicht machen die altmodischen kirchlichen Lebensformen eine Entscheidung für den Agnostizismus glaubhafter: 1. Die übliche katholische Lebensweise hat zu wenig Raum für eine freimütige und ehrliche Sprache in der Öffentlichkeit, für Kritik und Fragen. Man hat eine sakrosankte kirchliche Sphäre aufgerichtet, in der der prüfende Verstand des Laien – vielleicht kein zu feinfühliger oder gnädiger – nicht gerade sehr willkommen erscheint. Die kirchliche Sphäre erscheint als ein Milieu der Falschheit und Unwirklichkeit. 2. Im persönlichen Bereich beachten die altgewohnten Formen der katholischen Predigt und Praxis zu wenig den unbegrenzten Drang jedes Menschen, die Dinge zu verstehen, jenen Trieb, der alle falschen Idole zertrümmert und sich mit dem Lebendigen Gott allein zufrieden gibt. Zu leicht nimmt man es als erwiesen an, daß sich der Einzelne seinen Glauben wahrhaft zu eigen gemacht hat. Glauben wird für selbstverständlich gehalten, und die Wege des Unglaubens werden nicht geachtet. Doch der unerprobte Glaube ist fast immer Glaube an ein Idol, und die Wege des Unglaubens sind oft nur Läuterungswege zu Gott.

Diese Wirklichkeiten des täglichen Lebens müssen von «neuen Formen» der Kirche berücksichtigt werden. Der Glaube des modernen Katholiken kann nicht mehr getragen sein von den Stützen einer gemeinsamen katholischen Kultur. Wir müssen weitgehend das «protestantische Prinzip» annehmen: Vertrauen auf die Treue des individuellen Gewissens, das unter dem Beistand des Heiligen Geistes steht; diese Treue wird dann den Katholiken befähigen, den richtigen Platz in einer diesseitigen Welt einzunehmen. Wir müssen Erörterungs- und Verständigungsmittel innerhalb der katholischen Kirche entwickeln, vielleicht im Gottesdienst, nach dem Vorbild der Quäker und anderer Freikirchen. Durch einige solcher Vereinigungen auf freiwilliger Grundlage müssen wir dazu kommen, Zeugnis davon zu geben, daß innerhalb der einen Gemeinschaft verschiedenartige Meinungen möglich sind. Wir müssen die Jugend lehren, die Offenheit und Treue der «weltlichen Heiligen» nachzuahmen. Denn katholisch sein heißt nur um einen Grad offener, um einen Grad treuer sein als sie, indem wir erkennen, daß der in unseren Herzen empfundene Schwung zu dieser Offenheit nur die Anziehungskraft des göttlichen Lebens in uns ist.

MICHAEL NOVAK

Geboren 1933 in Johnstown (USA). 1956 B.A. in Philosophie am Stonehill College, 1958 B.D. an der Gregorianischen Universität in Rom. 1960 studierte er an der Harvard Universität Religionsphilosophie. Er ist Essayist und Romanschriftsteller. Novak schrieb viele Artikel für philosophische und theologische Zeitschriften, außerdem ist er Verfasser des Romans «The Tiber was Silver» (1961); «A new Generation: American and Catholic» (1964); «The open Church: Vatican II, Act II» (1964); «The Experience of Marriage» (1964). Novak war Herausgeber von Catholic Quarterly und The Current. Er schrieb Manuskripte über Teilhard de Chardin und Romano Guardini für das Fernsehen.

1 Vgl. *Bernard J. F. Lonergan* S. J., Insight: A Study of Human Understanding, London und New York 1957, 2. Aufl. 1958.

R. Schnackenburg unter Mitarbeit von
Dom J. Dupont OSB

Die Kirche als Volk Gottes

1. «*Volk Gottes*» oder «*Leib Christi*»?

Der Gedanke des Volkes Gottes, der bei den Vätern eine größere Rolle spielt, als man früher annahm[1], und der der Liturgie vertraut ist[2], trat für die katholische Theologie erst in der letzten Zeit stärker ins Blickfeld. So überrascht es nicht, daß über die Zweckmäßigkeit, ihm in der Ekklesiologie einen bedeutenden Platz einzuräumen, noch diskutiert wird. Der Vorstoß des Dominikaners M. D. Koster traf auf mancherlei Abwehr, wohl mit Recht, wenn er «Volk Gottes» als die einzige «bildlose und sehr deutliche Sachbezeichnung» der Kirche gelten lassen will[3]. Bisher bot sich für den Kirchengedanken stärker die paulinische Konzeption vom «Leib Christi» an, die durch die Enzyklika Mystici Corporis aufgegriffen und in einer bestimmten Richtung vorangetrieben wurde. So hielt die Reserve gegenüber dem Gedanken vom «Volk Gottes» lange an[4]; aber er erwirbt sich doch immer mehr Freunde, und der Trierer Dogmatiker I. Backes hat sich zu seinem Anwalt gemacht[5]. Kein Zweifel, er ist im Vordringen, wie auch die wachsende Literatur beweist, die ihn in weitere Kreise tragen will. Es ist, als erkenne sich das Kirchenvolk selbst in diesem alten biblischen Gedanken und gewinne an ihm ein neues Selbstverständnis.

Neuere Arbeiten haben geklärt, daß sich «Volk Gottes» und «Leib Christi» in notwendiger und glücklicher Weise ergänzen. «Volk Gottes» steht in engster Beziehung zu der *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, die im Alten Bund das vor Gott versammelte Volk Israel, das erwählte Bundesvolk ist, im Neuen Bund aber, aus natürlich-blutmäßiger Bindung herausgenommen, im Blute Christi neu konstituiert und zum eschatologischen und universalen Volk Gottes aus allen Völkern der Erde wird. Die nähere Bestimmung dieses Heilsvolkes als «Leib Christi» ist notwendig, um seine Neuformierung durch Christus und seine wesensmäßige Bindung an Christus als seinen Ursprung, sein Lebenszentrum, seinen Einheitsgrund und seinen Heilsführer («Haupt») aufzudecken, seine äußere Gestalt klarer abzugrenzen (die Taufe als Aufnahme- und Eingliederungsakt, 1 Kor 12,13), sein inneres Lebensprinzip (der Heilige Geist, vgl. 1 Kor 3,16; 12,13; Eph 2,18.22; 4,4) und seine in der Liebe bestehende, in der Eucharistiefeier manifestierte Wesensart und Einheit (vgl. 1 Kor 10,17; 11,20–29) deutlicher zu erfassen. Auf der andern Seite aber kann der Gedanke des «Volkes Gottes» die Konzeption vom «Leib Christi» davor bewahren, ein zu starres, gleichsam fertiges, alle ekklesiologischen Fragen lösendes Modell zu werden, und mit wichtigen Gedanken bereichern, unter denen besonders zu nennen sind: Kontinuität und doch Differenz zum alten Heilsvolk Israel und damit Einordnung der Kirche in die gesamte Heilsgeschichte; Nähe zum alttestamentlichen Gedanken des von Gott gewährten Bundes (*διαθήκη*), der im «Neuen Bund» seine eschatologische Erfüllung und Kulmination findet; Verbindung mit dem Leitgedanken der Verkündigung Jesu, der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, und Klärung des Verhältnisses von «Reich Gottes und Kirche»; eschatologische Bestimmung und irdisch-geschichtliche Existenz der Kirche («wanderndes

Gottesvolk»); Gottes Erwählung und menschliche Verpflichtung («heiliges» und zur Heiligkeit berufenes Gottesvolk); Vollgliedschaft auch der nicht mit einem Amt betrauten Glieder (der «Laien»); Abgrenzung und Ausgreifen des Gottesvolkes auf die «Völkerwelt».

So erscheint «Volk Gottes» als der umfassende und «Leib Christi» als der näher bestimmende Begriff, wie es M. Schmaus formuliert: «Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heile der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert[6].» Die exegetischen Grundlagen dafür hatte bereits L. Cerfaux in seiner Monographie zur Theologie der Kirche nach Paulus erstellt, indem er den Gedanken vom «Volk Gottes» zur Ausgangsbasis nahm, um dann zu den besonderen Bildern und Ausdrucksformen der Kirchen-Theologie des Apostels überzugehen[7]. Seitdem ist diese Einsicht in exegetischen[8], dogmatischen[9], ja kanonistischen[10] Werken nicht mehr verlorengegangen.

2. *Der Gedanke vom «Volk Gottes» und sein Gehalt*

Eine Monographie, die das Alte Testament, das jüdische Schrifttum und das Neue Testament umfaßt, hat der norwegische Forscher N. A. Dahl geschrieben (1941), und sie ist 1963 in einem Neudruck erschienen[11]. Es ist das grundlegende Werk, exegetisch sorgfältig gearbeitet, mit reichem Material und auch theologisch den ganzen Fragenkreis gut durchdringend; unbeschadet einiger Reserven wird es auch der katholische Theologe mit großem Gewinn lesen. Eine zweite umfangreiche Monographie über «Das neue Gottesvolk» stammt von dem † Leipziger protestantischen Exegeten A. Oepke[12], der den Gedanken sogar bis in die Dichtkunst, das Schauspiel und die bildenden Künste verfolgt. Die «geschichtliche Entfaltung» (S. 84–467) umfaßt die Zeit von Moses bis Luther; dabei erörtert der Verfasser besonders das Verhältnis des alten zum neuen Gottesvolk und das des Gottesvolkes zu den Völkern, bzw. der Kirche zu den weltlichen Reichen, aber auch Fragen wie «Offenbarung und Gottesvolk» und «Gottesvolk und Ethik». So ist das Werk eine Fundgrube von Materialien und Ideen und zeigt die Spannweite und geschichtliche Wirkungsmacht des Gedankens, wenn es auch für das ekklesiologische Anliegen im engeren Sinn weniger ergiebig ist.

Auf katholischer Seite verfügen wir wenigstens über einige gute Zusammenfassungen. Eine solche gibt P. Grelot im «Vocabulaire de Théologie biblique[13]»: Das alttestamentliche Gottesvolk bildet eine religiöse Gemeinschaft, die sich Gott erwählt und zu seinem Dienste geweiht hat, zugleich aber auch eine irdische Gemeinde, die durch Abstammung, Sprache, Vaterland und staatliche Einrichtungen zusammengehört; dieses Volk Israel begreift sich aber nur als unvollkommene Darstellung des göttlichen Gedankens und erwartet einen neuen und universalen Bund mit Gott in der Zukunft, in dem sich die volle Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk realisieren wird. Im Neuen Bund, der im Blute Christi konstituiert wird, erfüllt sich diese eschatologische Erwartung, bildet sich ein wirklich neues Gottesvolk aus allen Völkern, das aber seiner eschatologischen Vollendung noch entgegengeht. Ähnlich hebt R. Schnakkenburg in seinem Buch über «Die Kirche im Neuen Testament[14]» die Hauptgedanken hervor und konzentriert sie auf die Kirchenlehre des Neuen Testaments. In einem Sammelband, der Beiträge katholischer und evangelischer Autoren vereint, behandeln H. Gross «Volk Gottes im Alten Testament» und I. Backes «Das Volk Gottes im Neuen Testament[15]», ähnlich J. Scharbert und V. Warnach im «Bibeltheologischen Wörterbuch[16]».

Mehr Spezialwerke gibt es für das Alte Testament. F. Asensio SJ bietet eine ausgewogene Darstellung in spanischer Sprache[17]; wertvoll sind besonders die Kapitel über die Anwesenheit Jahwes in Israel (S. 109–160) und über die Formel «Ich werde euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein» (S. 205–238), die auf die messianische Zeit und den neuen Bund hinüberweist. Für das Deuteronomium, das die Grundgedanken der Erwählung, des Eigentumsvolkes und des Bundes entfaltet, hatte schon vor längerer Zeit G. von Rad eine gründliche Studie geschrieben[18]. Eine kleinere Schrift zu diesem Gedanken im ganzen Alten Testament stammt von H.-J. Kraus[19]. Über die wichtige Stelle Ex 19,3 b–8 verfaßte H. Wildberger eine Monographie, in der er traditionsgeschichtlich dieser «Proklamation der Erwählung Israels» nachgeht[20]. Wenn er darin auch einige Sonderhypothesen vertritt, so hat er doch die Gedanken von Jahwes «priesterlichem Königreich» und «heiligem Volk» und den Inhalt der «Erwählungszusage» gut erhellt (S. 74–117). Die Stelle Ex 19,5 f. übt bis weit in das Neue Testament hinein ihren Einfluß aus (vgl. Tit 2,14; 1 Petr 2,9; Apk 1,6; 5,10),

wird aber exegetisch unterschiedlich beurteilt[21]. Zu den einschlägigen alttestamentlichen Arbeiten gehören auch jene über den Erwählungsgedanken, zu dem es einige beachtliche Monographien gibt[22]. Die Arbeiten, die sich mit dem Gottesvolk im Neuen Testament beschäftigen, bleiben in bescheidenerem Rahmen, betreffen vielfach das spezielle Problem des Verhältnisses von Israel und Kirche (siehe unter 3) oder behandeln den Gedanken in einzelnen neutestamentlichen Schriften oder Schriftstellen (siehe unter 4). Das englische, für weitere Kreise bestimmte Büchlein von D. G. Miller unter diesem Titel[23] bietet eine allgemeine Besinnung auf Natur und Aufgabe der Kirche, ohne den besonderen Aspekt des «Gottesvolkes» zu entfalten. Interessant ist die Meinung von L. Newbigin[24], daß «Volk Gottes» zum Typ einer protestantischen und «Leib Christi» zum Typ einer katholischen Ekklesiologie führe, während «Tempel des Heiligen Geistes» den enthusiastischen Gemeinschaften der «Pfingstbewegung» ihre Konzeption liefere – sicher eine unberechtigte Vereinfachung und bedenkliche Typisierung, die auf verschiedene «Kirchen» und Gemeinschaften verteilen möchte, was von der Bibel und dem Verständnis der Urkirche her zusammengehört.

3. Das Verhältnis zwischen dem alten Gottesvolk Israel und dem neuen Gottesvolk der Kirche

Über dieses Thema wird sowohl hinsichtlich der theologischen Beurteilung als auch hinsichtlich der geschichtlichen Begegnung von «Kirche und Israel» viel geschrieben. Man sollte aber beide Fragen klar unterscheiden, wenn auch Wechselbeziehungen zwischen der theologischen Sicht und dem geschichtlichen Verhalten bestehen. Die zweite, durch eine jahrhundertelange, schuld- und leidvolle Geschichte belastete Frage nehmen wir hier aus und beschränken uns auf die theologische, schon im Neuen Testament schwierige, aber ekklesiologisch bedeutsame Frage nach dem Verhältnis von «Kirche und Israel». Sie wird in den beiden genannten großen Monographien mitbehandelt, findet in den entsprechenden Artikeln des «Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament[25]» die gebührende Aufmerksamkeit, wird aber auch in Spezialarbeiten behandelt. Die Schwierigkeit besteht in der Spannung, die schon im Neuen Testament zu erkennen ist: Einerseits ist das neutestamentliche Gottesvolk die legitime Fortsetzung und heilsgeschichtliche Erfüllung des alttestamentlichen Gottesvolkes und steht es in der Kontinuität des göttlichen Handelns (das «*wahre* Israel»); anderseits ist es eine Neuschöpfung auf Grund des Heilswerkes Christi (das «neue Israel») und es besteht eine Diskontinuität, insofern das alte Israel zum großen Teil auf Grund seines Unglaubens gegenüber dem Messias Jesus nicht mehr dazu gehört. Keiner dieser beiden, bei Paulus und im übrigen Neuen Testament mit wechselnder Stärke hervortretenden Aspekte darf vernachlässigt werden. Wenn der Ausdruck «das neue Israel» im Neuen Testament nicht auftaucht[26], ist das ein Grund, eingedenk zu bleiben, daß Gott seine Verheißungen an «Israel» nicht widerrufen hat, die Heidenkirche auf Israel nur «aufgepropft» wurde und «Gesamtisrael» am Ende gerettet werden soll (Röm 9–11)[27]. Aber man kann auch die Neuheit des aus allen Völkern, Juden wie Heiden berufenen, im Blute Jesu konstituierten Gottesvolkes der Kirche (vgl. Eph 2,11–22) nicht leugnen.

Das Urteil über das nichtchristusgläubige «Israel» wird durch manche falschen oder fraglichen Auslegungen von Schriftstellen belastet, und darum sind die Versuche zu begrüßen, solche Fehlinterpretationen (bis hinein in Lehrbücher für den Unterricht) abzubauen[28]. Von einer endgültigen «Verwerfung» Israels darf nicht die Rede sein[29]; anderseits zeigt schon das Matthäusevangelium, daß die Jesus Christus ablehnenden Angehörigen Israels nicht zum wahren und neuen Gottesvolk gerechnet werden[30]. Wie schwierig ein ausgewogenes Urteil ist, lehrt das Buch von D. Judant über die «Zwei Israel», das bei gutem Grundansatz einige Modifikationen wünschen läßt[31], aber auch der theologische Beitrag K. Thiemes[32], der den nichtchristusgläubigen Juden (guten Willens) auch weiter noch Rechte aus ihrer alten Berufung einräumen und sie gleichsam als den «älteren Bruder» (nach dem Gleichnis in Lk 15) betrachten möchte. Von anglikanischer Seite erschien zu dem gleichen Thema das beachtliche Buch des gebürtigen Juden und gläubigen Christen J. Jocz über die Theologie der Erwählung[33]; darin werden in dem Kapitel über «das jüdische Volk und die christliche Kirche» (S. 95–126) die Schwierigkeiten ebenfalls offenkundig. So bedarf diese Frage noch weiterer theologischer Bemühung.

4. Einzelstellen und besondere Aspekte

Wertvoll sind die Arbeiten, die sich mit einzelnen für den Volk-Gottes-Gedanken wichtigen Schrift-

stellen oder besonderen, bisher noch vernachlässigten Aspekten beschäftigen. In der Apostelgeschichte ist zunächst das Wort in der Jakobusrede auf dem Apostelkonzil bedeutsam: «Simon (Petrus) hat erzählt, wie Gott darauf bedacht war, sich aus (Heiden-) Völkern ein Volk (λαός) für seinen Namen zu gewinnen» (15,14) – ein Zeugnis für die gottgewollte «Hinzunahme» der Heiden zum Gottesvolk, ein frühes, wahrscheinlich auf Zach 2,15 basierendes Zeugnis für das Selbstverständnis der Urgemeinde[34]. Die theologisch reichste Stelle aber ist Apg 20,28; sie enthält eine Theologie des neutestamentlichen Gottesvolkes in nuce: es ist die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, das Eigentumsvolk Gottes (vgl. Ps 74,2), das sich Gott neu durch das Blut seines Sohnes erwarb, oder unter einem andern Bild: die Herde Gottes, über die der Heilige Geist «Aufseher» bestellte[35]. Hier zeigt sich auch, daß der Gedanke des «Volkes Gottes» eine Führung durch von Gott bestellte Hirten impliziert. Es ist erfreulich, daß diese «Abschiedsrede» Pauli, besser sein geistliches Testament jetzt größere Beachtung findet[36].

Das gleiche läßt sich nicht von der klassischen Stelle 1 Petr 2,9f. sagen, die meist im Zusammenhang mit dem «allgemeinen Priestertum» der Gläubigen behandelt wird[37], aber auch unter ekklesiologischem Aspekt eine tiefere Ausschöpfung verdiente, stellt sie doch durch die Verbindung mit dem «geisterfüllten Haus» (2,5), das über Eph 2,20ff. auch mit dem paulinischen Gedanken des «Leibes Christi» verwandt ist, eine Ansatzstelle zu einem reifen Verständnis der Kirche dar. Die großen Schätze des Hebräerbriefes für den «Volk-Gottes-Gedanken» hat man zu heben begonnen. Das in der Wüste auf das verheißene Land hin wandernde Gottesvolk des Alten Bundes wird hier zum Typus des neutestamentlich-eschatologischen Gottesvolkes, das die Erfüllung der Verheißung bereits erfährt und doch noch auf dem Weg zur Vollendung ist und der Bewährung unterliegt (Hebr 3,7–4,11)[38]. Man wundert sich, daß (soweit überschaubar) dieser Gedanke noch nicht stärker von der «haute vulgarisation» aufgegriffen wurde.

Noch nicht befriedigend ausgewertet ist der Gedankenreichtum der Apokalypse, die uns unter der Symbolgestalt der himmlischen Frau (Kap. 12) ein einheitliches Bild der Gottesgemeinde vor Augen stellt, sowohl des alten Zwölfstämme-Volkes, aus dem der Messias hervorging, als auch der verfolgten und wunderbar erretteten Messiasgemeinde selbst[39]. Die mariologische Fragestellung absorbiert hier das meiste Interesse. Eine exegetisch zutreffende und eindrucksvolle Deutung der Epistel von Allerheiligen (Apk 7,2–12) gibt J. Comblin[40]: Die Kirche ist das Volk der Auserwählten, gezeichnet mit dem Siegel Christi; sie repräsentiert das eschatologische Israel, in kosmische Dimensionen geweitet. Dieses Volk aus allen Völkern und Nationen bildet eine kultische Versammlung, auf Erden befindlich, aber verbunden mit der himmlischen Kultgemeinde, bildet schon die Vorausnahme des glorreichen Volkes des Neuen Jerusalem. Hier zeigt sich die Frucht des biblischen, heilsgeschichtlich-eschatologischen Denkens, von dem man nur wünschen kann, daß es stärker in die Ekklesiologie integriert wird.

RUDOLF SCHNACKENBURG

Geboren am 5. Januar 1914 in Kattowitz (Polen). Studierte an den Universitäten Breslau und München. Am 1. August 1937 wurde er in Breslau zum Priester geweiht, 1937 Dr. theol.; seine Habilitationsschrift trägt den Titel «Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus» (1946). Er war Professor in Dillingen/Donau und Bamberg. Seit 1957 Professor in Würzburg. Seit 1962 Berater der päpstlichen Bibelkommission. Außer vielen Artikeln schrieb er verschiedene Bücher über das Neue Testament: «Die Johannesbriefe» (1953), «Die sittliche Botschaft des N.T.» (1954); «Gottes Herrschaft und Reich» (1959); «Die Kirche im N.T.» (1961); «La Théologie du N.T., état de la question» (1961).

JACQUES DUPONT

Geboren am 19. Dezember 1915 in Liège (Belgien), Benediktiner, zum Priester geweiht 1940. Er absolvierte seine Studien an der Universität von Löwen (Belgien), am Päpstlichen Bibelinstitut (Rom), an der Ecole Pratique des Hautes-Etudes (Paris) und der Ecole biblique von Jerusalem. Auf Grund seiner Bücher «Sophia Theou dans les épîtres de S. Paul» (1946) und «Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul» (1949) erhielt er den Magister in Sacra Theologia und den Dr. theol.

Seit 1949 Professor für Exegese an der Abtei Saint-André (Belgien). Er schrieb mehrere Bücher über die Apostelgeschichte («Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents», 1950; «Les sources du Livre des Actes», 1960; «Le discours de Milet», 1962), über christologische Probleme («Essais sur la Christologie de S. Jean», 1951; «Syn Christoi. L'union avec le Christ suivant S. Paul», 1952) und über die «Beatitudines» (1958).

[1] Vgl. *J. Eger*, Salus gentium. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand (Diss. München 1947); *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München 1954); *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik III/1: Die Lehre von der Kirche (München $^{3-5}$1958), 219–231.

[2] Siehe das Material bei M. Schmaus, loc. cit. 205–211, vgl. *B. Schaut*, Die Kirche als Volk Gottes, Selbstaussagen der Kirche im römischen Meßbuch: Benedikt. Monatsschrift 25 (1949), 187–196.

[3] *M. D. Koster*, Ekklesiologie im Werden (Paderborn 1940); Zitat S. 143.

[4] Vgl. die Darstellung bei *U. Valeske* (prot.), Votum Ecclesiae (München 1962), 201–209; 237–250 (mit viel Material und sehr reicher Bibliographie).

[5] *I. Backes*, Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund: Trierer Theol. Zeitschr. 69 (1960), 111–117; ders., Gottesvolk im Neuen Bund: ebd. 70 (1961), 80–93; vgl. auch unten Anm. 15.

[6] Loc. cit. 48.

[7] *L. Cerfaux*, La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul (Paris ^{2}1948). Eine 3. neubearbeitete Auflage ist in Vorbereitung.

[8] Vgl. außer L. Cerfaux (vorige Anm.): *R. Schnackenburg*, Die Kirche im Neuen Testament (Freiburg i. Br. 1961), 133–140; *P. Grelot* in «Vocabulaire de Théologie biblique», hrsg. von X. Léon-Dufour (Paris 1962), 815–826; *H. Schlier*, Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Briefen, in: Unio christianorum (Festschr. für Erzbischof L. Jaeger, Paderborn 1962), 147–159. – Auf prot. Seite vgl. *A. Oepke*, Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?: Theol. Literaturzeitung 79 (1954), 363–368; *P. S. Minear*, Images of the Church in the New Testament (Philadelphia 1960), bes. Kap. 3.

[9] *M. Schmaus*, loc. cit. 75–82; 211–219; I. Backes, loc. cit. (Anm. 5); *J. Ratzinger* in: Lexikon für Theologie und Kirche ^{2}VI (Freiburg i. Br. 1961, 174ff; vgl. auch *Y. Congar*, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise (Paris 1950), 133–203; *H. Küng*, Strukturen der Kirche (Freiburg i. Br. 1962), 19–24 (die Kirche als congregatio und «concilium»); *Y. M.-J. Congar*, Sainte Eglise (Paris 1963), 21–44; *J. Beumer*, Die Kirche, Leib Christi oder Volk Gottes?: Theologie und Glaube 53 (1963), 255–268.

[10] *Kl. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts I (Paderborn ^{7}1953), 20–26; *A. Hagen*, Prinzipien des Kath. Kirchenrechts (Würzburg 1949), 20f.

[11] *N. A. Dahl*, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums (Oslo 1941; Darmstadt ^{2}1963).

[12] *A. Oepke*, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, bildender Kunst und Weltgestaltung (Gütersloh 1950).

[13] Loc. cit. (Anm. 8).

[14] Loc. cit. (Anm. 8).

[15] *H. Asmussen, I. Backes* u. a., Die Kirche – Volk Gottes (Stuttgart 1961); darin: *H. Groß*, Volk Gottes im Alten Testament (67 bis 96); *I. Backes*, Das Volk Gottes im Neuen Testament (97–129).

[16] Bibeltheologisches Wörterbuch, hrsg. von *J. B. Bauer* (Graz ^{2}1962); *V. Warnach*, Art. Kirche (693–717); *J. Scharbert*, Art. Volk (Gottes) (1147–1158).

[17] *F. Asensio*, S. J., Yahveh y su pueblo (Analecta Gregoriana, vol. 58) (Rom 1953).

[18] *G. von Rad*, Das Volk Gottes im Deuteronomium (Stuttgart 1929).

[19] *H. J. Kraus*, Das Volk Gottes im Alten Testament (Zürich 1958).

[20] *H. Wildberger*, Jahwes Eigentumsvolk (Zürich 1960).

[21] Vgl. *J. B. Bauer*, Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex. 19,6): Bibl. Zeitschr. NF 2 (1958), 283–286; *W. L. Moran*, «A Kingdom of Priests», in: The Bible in Current Cath. Thought, ed. by J. L. McKenzie (1962), 7–20; *G. Fohrer*, «Priesterliches Königtum», Ex. 19,6: Theol. Zeitschr. 19 (1961), 359–362.

[22] *H. H. Rowley*, The Biblical Doctrine of Election (London 1950); *Th. C. Vriezen*, Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament (Zürich 1953); *B. W. Helfgott*, The Doctrine of Election in Tannaïtic Literature (New York/London 1955); *C. Schedl*, Bund und Erwählung: Zeitschr. für kath. Theol. 80 (1958), 493–515. Zu J. Jocz siehe unten Anm. 33.

[23] *D. G. Miller*, The People of God (London 1959).

[24] *L. Newbigin*, L'Eglise, Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple du l'Esprit (Neuchâtel/Paris 1958).

[25] *W. Gutbrod*, Theol. Wörterbuch zum NT III, 386–391; *H. Strathmann*, IV, 53–57. Zum Ausdruck «Israel Gottes» in Gal 6,16 gab es eine Kontroverse, vgl. Schnackenburg, Die Kirche im NT, 73.

[26] *M. Carrez*, Le nouvel Israel. Réflexions sur l'absence de cette désignation de l'Eglise dans le Nouveau Testament: Foi et Vie 6 (1959), 30–34.

[27] Vgl. *F. W. Maier*, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9–11 (Münster i. W. 1929); *E. Peterson*, Die Kirche aus Juden und Heiden (Salzburg 1933); *K. L. Schmidt*, Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9–11 des Römerbriefes (Zollikon/Zürich ^{2}1947); *G. Schrenk*, Die Weissagung über Israel im Neuen Testament (Zürich 1951); *J. Munck*, Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9–11 (Kopenhagen 1956); drei Artikel in «Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961» (Analecta Biblica 17–18, Rom 1963), Band I, von *X. Léon-Dufour* (309–315), *J. M. Österreicher* (317–327) und *F. J. Caubet Iturbe* (329–340).

[28] Vgl. *J. Isaac*, Jésus et Israël (Paris 1948); P. Démann, La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible (Paris 1952).

[29] Vgl. *A. Lacoque*, Israël, pierre de touche de l'œcuménisme: Verbum Caro 12 (1958), 331–343; *F. Lovsky*, Remarques sur la notion de rejet par rapport au mystère d'Israël et à l'unité de l'Eglise: Rev. d'Hist. et de Philos. Rel. 43 (1963), 32–47.

[30] *W. Trilling*, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (Leipzig 1959); *R. Hummel*, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (München 1963).

[31] *D. Judant*, Les deux Israëls (Paris 1960); dazu die Rezension von *P. Benoît* in: Revue Biblique 68 (1961), 458–462.

[32] *K. Thieme*, Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des alten Bundesvolkes, in: Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, hrsg. von *F. Holböck* und *Th. Sartory* I (Salzburg 1962), 37–88.

[33] *J. Jocz*, A Theology of Election, Israel and the Church (London 1958).

[34] Vgl. *J. Dupont*, *Λάος ἐξ ἐθνῶν* (Act. XV.14): New Testament Studies 3 (1956/57), 47–50; *N. A. Dahl*, «A People for His Name» (Acts XV.14): New Testaments Studies 4 (1957/58), 319–327.

[35] Vgl. *R. Schnackenburg*, Episkopos und Hirtenamt, in: Episcopus (Festschr. für M. Kard. v. Faulhaber, Regensburg 1949), 66–88.

[36] *J. Dupont*, Le discours de Milet, testament pastoral de saint Paul (Paris 1962), bes. 167–173; *H. Schürmann*, Das Testament des Paulus für die Kirche Apg 20,18–35, in: Unio christianorum (Festschr. für Erzbischof L. Jaeger, Paderborn 1962), 108–146.

[37] Vgl. *P. Ketter*, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen nach dem 1. Petrusbrief: Trierer Theol. Zeitschr. 56 (1947), 43–51; *J. Blinzler*, *Ἰεράτευμα* in: Episcopus (s. Anm. 33), 49–65; *L. Cerfaux*, Regale Sacerdotium, in: Recueil L. Cerfaux II (Gembloux 1954), 283–315; *Y. Congar*, Jalons pour une théologie du laïcat (Paris 1953); deutsch: Der Laie (Stuttgart 1957).

[38] Vgl. *A. Oepke*, loc. cit. 17–24; 57–74; *F. J. Schierse*, Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes (München 1955); *R. Schnackenburg*, Die Kirche im NT, 81–86.

[39] Außer den Kommentaren bes. *B. J. Le Twis*, The Woman Clothed with the Sun (Rom 1954); *A. Th. Kassing*, Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kap. der Apokalypse (Düsseldorf 1958); *J. Michl*, Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart: Bibl. Zeitschr. N. F. 3 (1959), 301–310 (Lit.).

[40] *J. Comblin*, Le rassemblement de l'Israël de Dieu (Apoc. 7,2 bis 12): Fête de la Toussaint (Assemblées du Seigneur 89, Bruges 1963), 15–33.

B. A. Willems OP

Die Heilsnotwendigkeit der Kirche

BIBLIOGRAPHISCHE ÜBERSICHT

Das Thema der Heilsnotwendigkeit der Kirche (und das damit verknüpfte Thema ihrer Grenzen) hat sich in den letzten Jahren mit nicht mehr zu umgehender Eindringlichkeit neu gestellt, und seine Problematik ist wesentlich differenzierter gewdrden. Seit dem epochemachenden Buch von P. Congar «Chrétiens désunis» (Paris 1937) und seit der großen Enzyklika Pius' XII. 1943 haben zahlreiche Werke dieses Thema in Angriff genommen. Sehr viele davon sind aus ökumenischer Sicht abgefaßt: Gibt man einmal die Heilsnotwendigkeit der Kirche zu, so entsteht die Frage, ob die nichtkatholischen Christen zur Kirche gehören, und wenn, auf welche Weise. Der beschleunigte Rhythmus der gegenwärtigen Einheitsbewegung – der die gesamte Christenheit verpflichtet, sich über ihre Stellung zur Welt klar zu werden – wie auch die innere Dynamik des Problems der Notwendigkeit der Kirche haben nach und nach dieses Thema in den Vordergrund der Missions- und Religionswissenschaft gerückt[1]. Gerade dadurch wurde man auf jene Probleme aufmerksamer, die von Leuten aufgeworfen wurden, die den Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums ablehnen[2], obwohl sie mitten in einer christlich inspirierten Kultur leben. Der weitere Zusammenhang, in den man die Fragen jetzt hineinstellt, hat auch die Problematik verändert. Früher boten die Theologen alle ihre Kräfte auf, um herauszufinden, auf welche Weise die Kirche auf die einzelnen außerhalb ihr lebenden Menschen eine Heilswirkung ausübt. Allmählich jedoch – P. Congar begann damit seit 1937 – begann man sich zu fragen, ob nicht auch die nicht-katholischen christlichen Religionen für die Heilsökonomie eventuell eine Bedeutung hätten. Die gleiche Frage stellte sich hinsichtlich der nichtchristlichen Religionen.

In dieser kurzen Studie lassen sich die Linien dieser gerade schematisch hervorgehobenen Etappen unmöglich genau nachziehen, da sie oft ineinander übergehen. Aus praktischen Gründen beschränken wir uns daher auf die Veröffentlichungen nach 1950, vor allem von katholischen Autoren[3].

Jede theologische Problematik führt (mit der Zeit) immer auch zu einer entsprechenden positiven historischen Untersuchung[4]. So ergab sich aus der Reflexion über den Satz «Extra Ecclesiam nulla salus» ganz natürlich die Frage nach seinem ursprünglichen Sinn. Schon 1903 brachte A. Seitz eine tiefschürfende Studie darüber heraus[5]. Seither wurde klar, daß die Formel des hl. Cyprian zum erstenmal in einem für die orthodoxe Kritik unannehmbaren Zusammenhang auftauchte, wie auch, daß sie bei ihm von der bevorstehenden Parusie her gesehen wird. Sie steht im Kontext des Konfliktes mit Rom über die Gültigkeit der außerhalb der Kirche gespendeten Sakramente. Der hl. Cyprian hält an der Ungültigkeit der Häretikertaufe fest und rechtfertigt seinen Standpunkt mit der Erklärung: «Außerhalb der Kirche kein Heil.» Wie konnte es in diesem Fall überhaupt außerhalb der Kirche eine gültige Taufe geben? Doch diese rigoristische Einstellung stützt sich, trotz der negativen Ausdrucksweise der Formel, auf ein positives Element: Gott hat nämlich der Welt das Heil in Christus geschenkt, und Christus hat durch die Gründung seiner Kirche dieses Heil in die Welt hinein verlängert: Die Einheit und Gemeinschaft der um den Bischof versammelten Kirche *ist* das Heil, denn die Gemeinschaft der Christen ist genau der Ort, wo Vater, Sohn und Heiliger Geist sich selbst mitteilen. Außerhalb dieser durch die *fides integra* mitkonstituierten Einheit gibt es nur Platz für das Werk des Antichristen, welcher Spaltung und damit Verderben sät und das nahe Ende der Welt ankündigt[6].

1. Schrift und Lehramt

Die genaue Rekonstruktion des historischen Ursprungs eines dogmatischen Satzes führt erst

dann zur gewünschten Klarheit, wenn man gleichzeitig seine Grundlage in der Schrift und in den Verlautbarungen des Lehramts bloßlegt. Was die Schrift angeht, so hat man sich oft nur auf den Hinweis beschränkt, sie lehre eindeutig die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe wie auch den universalen göttlichen Heilswillen[7]. Die negativen Aussagen der Schrift gegen Nichtjuden und Nichtchristen, die häufig vorkommen, beziehen sich meistens auf jene, die sich dem Anruf Gottes bewußt verschließen. Es scheint, daß die Schrift für «heilige Heiden» durchaus Platz hat[8]. So lehrt auch der hl. Paulus, daß die Ungetauften auf geheimnisvolle Weise an der Erlösung Christi teilhaben können – wenn auch das Heil niemals unabhängig von der Kirche angeboten wird[9]. Außerdem weist man darauf hin, daß die Schrift eine Art «anonymer» Zugehörigkeit zu Christus kennt. Bei Matthäus 25,34–40 sagt der endzeitliche Richter zu denen, die sich zu seiner Rechten befinden: «Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters! Nehmt in Besitz das Reich, das euch seit Anbeginn der Welt bereitet ist! Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben....» Die Reaktion der Auserwählten sollte hier beachtet werden: «Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen...?» Sie erinnern sich nicht, Christus jemals begegnet zu sein. Darauf antwortet der König: «Wahrlich, ich sage euch: sofern ihr es auch nur einem von meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr es mir getan.» Es gibt also eine Begegnung Christi, die sich nicht spezifisch als solche, sondern in der Begegnung mit dem Nächsten vollzieht[10]. Zugunsten dieses «impliziten» («unterschwelligen», «stillschweigenden») Christentums verweist man auch auf die Rede des hl. Paulus auf dem Areopag: «Nun denn, was ihr nicht kennt und doch verehrt, das verkünde ich euch» (Apg 17,23)[11].

Die Einstellung des Lehramts zur Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche ist in einer Unzahl von Beiträgen ausführlich untersucht worden[12]. Ihre Notwendigkeit lehren ausdrücklich Innozenz III. (D 423) und das 4. Laterankonzil (D 430), Bonifaz VIII. in der Bulle ‚*Unam Sanctam*' (D 468 bis 469) und Clemens VI. (D 570b). Das Konzil von Florenz unter Eugen IV. (D 714) greift sogar eine starke Formulierung von Fulgentius von Ruspe auf: daß «...niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter – des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tod ihr (der Kirche) anschließt» (Josef Neuner SJ, Heinrich Roos SJ. Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 5. Aufl. hrsg. von K. Rahner, Regensburg 1958, S. 222f.). Die Tradition maß diesem Text große Bedeutung bei, da sie ihn zu Unrecht dem hl. Augustinus zuschrieb[13]. Seit Pius IX. hat man gegen die Gleichgültigkeit gegenüber der Notwendigkeit der Kirche Stellung genommen, aber gleichzeitig daran festgehalten, daß die, die in unüberwindlichem Irrtum der christlichen Religion leben, von Gott trotzdem gerettet werden können (D 1647, 1677). Diese letzte Aussage wurde von Leo XIII. (ASS 28, 1895 bis 1896, 708) und Pius X. (ASS 36, 1903–1904, 136 und AAS 3, 1911, 564) wieder aufgenommen. Während der Vorbereitung der zweiten (unveröffentlichten) Konstitution über die Kirche erkennt auch das erste Vatikanische Konzil mit Bezug auf das Axiom «extra Ecclesiam nulla salus» die Möglichkeit einer unüberwindlichen Unkenntnis der Kirche an (Mansi, 51, 541). Dort wandte man sich ebenfalls gegen jene Unterscheidung über die Zugehörigkeit zur Kirche «*re*»-«*voto*», wie auch gegen die Unterscheidung: zur Seele oder zur Seele und zum Leib der Kirche gehörend. (Mansi, 48, 624–625; 570–571)[14].

Die in der Enzyklika ‚Mystici Corporis' vorgelegte, in ‚Humani generis' (AAS 42, 1950, 571) bekräftigte Lehre von der Mitgliedschaft der Kirche gab über die ersten zahllosen Reaktionen hinaus den Anstoß zu verschiedenen Untersuchungen[15]. Man wies darauf hin, daß die Definition der Zugehörigkeit zur Kirche in rein juridischen Kategorien abgefaßt ist, im Gegensatz zu den großen Theologen der Tradition, namentlich des hl. Thomas[16]; anderseits stellte man keine beachtlichen Abweichungen von früheren lehramtlichen Äußerungen fest, mit Ausnahme einer ausdrücklicheren Formulierung der Gleichwertigkeit von Kirche und Mystischem Leib. Nach der Enzyklika läßt sich im gegenwärtigen Stadium der Heilsgeschichte nicht sagen, daß jemand Glied des mystischen Leibes sei, ohne gleichfalls Glied der Kirche zu sein. Wohl unterscheidet man eine aktuelle Zugehörigkeit zur Kirche (in re) von einer nur gnadenhaften Ausrichtung auf sie (in voto). Zu dieser Frage gibt es ein Schreiben des Heiligen Offiziums vom 8. August 1949 an Msgr. Cushing, Erzbischof von Boston, das hierzu von Belang ist[17]. Die entscheidenden Stellen dieses Briefes wiederholen teilweise wörtlich eine Erklärung von Billot von 1919[18]. Das

Dokument wendet sich gegen P. Feeney, der vor allem unter Studenten der Harvard University die Auffassung vertrat, jeder, der nicht ausdrücklich Glied der katholischen Kirche sei, gehe unweigerlich verloren[19]. Das Heilige Offizium vergleicht die Heilsnotwendigkeit der Kirche mit der der Taufe. Ebenso wie eine Begierdetaufe möglich ist, ist es nicht immer notwendig «...ut quis... reapse Ecclesiae tamquam membrum incorporetur, sed id saltem requiritur ut eidem voto vel desiderio adhaereat». Sich eng an Billot anschließend, geht der Brief des Heiligen Offiziums noch einen Schritt weiter. Der Wunsch, der Kirche anzugehören, brauche nicht einmal immer ausdrücklich gegeben zu sein, wie zum Beispiel bei den Katechumenen. Für die, die sich in unüberwindlichem Irrtum befinden, «*Deus quoque implicitum votum acceptat*, tali nuncupatum, quia illud in ea bona animae dispositione continetur, qua homo voluntatem suam Dei voluntati conformem velit». Anschließend daran wird von diesem Wunsch noch gesagt, daß er von der übernatürlichen Liebe durchdrungen (informiert) sein müsse und nicht heilswirksam sei, «nisi homo habeat fidem supernaturalem». Hier verweist man auf Hebr 11,6[20].

Die Lehre, «voto implicito» der Kirche anzugehören, wurde also gewissermaßen sanktioniert, was sich übrigens logisch aus der entsprechenden Kirchenauffassung ergibt. Solange man nämlich eine Dualität zwischen Kirche als Institution und als Gnadengemeinschaft annimmt, kann man einen Unterschied zwischen der Zugehörigkeit zu Leib und Seele der Kirche und eine zur Seele allein zugeben. In dem Maße aber, in dem sich eine sakramentale Auffassung von der Kirche herauskristallisierte[21] und man die kirchliche Institution präzis als Sichtbarwerdung und irdische Gegenwart der eschatologischen Gnadenwirklichkeit begriff, wurde der Gedanke unabweisbar, daß jeder, der auf die eine oder andere Weise zur Seele der Kirche gehört, ebenso auch ihrem Leib zugerechnet werden muß. Die Art und Weise, wie Bellarmin die schon lange anerkannte Unterscheidung zwischen Seele und Leib der Kirche darstellt, wobei er für sie den hl. Augustinus als Autorität heranzieht, ist historisch unhaltbar[22].

2. Positive Bedeutung der nichtkatholischen christlichen Kirchen

Ein wenig mehr Klarheit in die Terminologie brachte die Unterscheidung zwischen eigentlichen Gliedern der Kirche und jenen, die auf sie nur hingeordnet sind, die ihr angehören, ohne eigentlich «Glieder» zu sein. Aber dies ist hauptsächlich eine Frage der Terminologie: Man möchte den Titel «Glied» der Kirche eben ausschließlich jenen vorbehalten, die allen von der Enzyklika ‚Mystici Corporis' aufgestellten Erfordernissen gerecht werden (Bekenntnis des wahren Glaubens, Empfang des Taufsakramentes und Leben im Schoß der hierarchischen Gemeinschaft[23]). Es gibt jedoch eine sehr verständliche Tendenz, in die Terminologie den Gedanken einzuführen, daß die gültig gespendete Taufe für die Kirchengliedschaft eine fundamentale Rolle spielt[24]. Die oben angeführten Ausdrücke lassen sich ebensogut auf die von Rom getrennten Christen wie auf jene anwenden, die völlig außerhalb des Christentums stehen: Sie alle sind (unter Umständen) auf die Kirche hingeordnet. Wie wir noch sehen werden, ist dieses votum keinesfalls eine rein innere Wirklichkeit, sondern verleiblicht sich bei allen getauften Christen in einer objektiven, echt christlichen Wirklichkeit. Deshalb berufen sich gewisse Kanonisten auf Kanon 87 des CIC[25], wo es heißt: «Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis nisi, ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura.» Sie identifizieren «membrum» und «persona in Ecclesia». Offen gesagt ist die Tendenz dieses Arguments besser als das Argument selbst, denn der CIC setzt implizit außer der Taufe noch alle anderen von uns erwähnten Bedingungen voraus[26].

Was man auch immer von diesem Argument halten mag, so sollte man doch die Theologie der Taufe als Eingliederung in Christus sehr ernst nehmen und nicht unterschätzen, gerade für jene, die außerhalb der katholischen Kirche getauft sind. Sind sie Christus einverleibt, sind sie auch in gewisser Weise der Kirche Christi einverleibt. Dies erweitert den Blickwinkel (die Perspektive) der Problematik der Mitgliedschaft der Kirche und des Heils «außerhalb» von ihr, denn damit stellt sich die Frage der positiven Bedeutung der nichtkatholischen christlichen Kirchen.

In einer Ansprache vom 9. Januar 1927 über die orientalischen Kirchen erinnert Pius XI. daran, daß «auch die von einem goldhaltigen Stein abgebrochenen Stücke Gold enthalten[27]». Obwohl sich diese Formulierung nicht ausdrücklich auf eine ziemlich allgemein angenommene theologische

Auffassung (Meinung) bezieht, ruft sie dennoch die Termini ‚reliquiae' oder ‚vestigia Ecclesiae' ins Gedächtnis, die schon zur Zeit der Kontroversen des 16. Jahrhunderts in Gebrauch waren[28]. Die katholische Theologie hat kürzlich den Ausdruck ‚vestigia Ecclesiae' wieder aufgegriffen, um die ursprünglich ekklesialen Elemente der nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften und Kirchen zu kennzeichnen. Dies geschah anläßlich des ‚Toronto-Statement', einer Erklärung des Zentralkomitees des ökumenischen Kirchenrates, die bei der Versammlung von Toronto (Ontario) 1950 gebilligt wurde[29]. In dieser Erklärung wurden die Kirchen eingeladen, auch in den andern die Elemente oder Spuren (vestigia) der wahren Kirche zu erkennen, um so mit ihnen in ein ernsthaftes Gespräch zu kommen; sie gibt der Hoffnung Ausdruck, diese Wahrheitselemente werden zur Erkenntnis der ganzen Wahrheit führen und zur Einheit in der Wahrheit. In seinem bereits zitierten Artikel von 1951 griff P. Dumont diesen Gedanken als einer der ersten wieder auf. Was die orientalischen Kirchen betrifft, so ist die Gültigkeit der Apostolischen Sukzession bei ihnen immer anerkannt worden: Sie besitzen ein authentisches Episkopat und Priestertum und infolge dessen die daraus sich ergebenden Sakramente. Wo man die Apostolische Sukzession nicht anerkennen kann, wie bei den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, dort sind jedoch Elemente des christlichen Erbes bestehen geblieben wie Taufe und Verkündigung des Wortes Gottes. G. Thils[30] hat 1955 nachgewiesen, daß selbst die alten apologetischen Kirchentraktate dies implizit anerkannten: Denn sie eliminierten tatsächlich aus dem Begriff ‚nota Ecclesiae' alles, was die nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften und Kirchen besaßen, da diese Elemente für sie unbrauchbar waren. Dies aber war gleichbedeutend mit einer Anerkennung der Existenz ursprünglich christlicher Wertgehalte außerhalb der römischen Kirche und zwar gerade in den nichtkatholischen Gemeinschaften. Dieser Gedanke kommt im Terminus ‚nota negativa' zum Ausdruck[31], womit die Eigenschaften gemeint sind, die nicht ausschließlich der römischen Kirche zukommen.

Wenn aber die christlichen, nicht mit Rom unierten Gemeinschaften objektive und wahrhaft christliche Wirklichkeiten besitzen, besteht die Möglichkeit, ihren «ekklesialen» Charakter positiver in Betracht zu ziehen[32]. Da ja der Glaube der nichtkatholischen Christen vom Glaubensbekenntnis und den sakramentalen Wirklichkeiten ihrer jeweiligen Gemeinschaften bestimmt ist – wo ja Wesenselemente der Kirche Christi weiterleben – werden sie nicht *außerhalb* ihrer eigenen Kirche erlöst und geheiligt, sondern auch durch sie hindurch.

Muß man, solange das ‚votum Ecclesiae' in den ‚vestigia Ecclesiae' noch keine klare Form angenommen hat, dieses votum zwangsläufig als rein subjektive Wirklichkeit interpretieren? Sicher kann man – und mit gutem Recht – die objektive Dynamik der fides implicita[33] hervorheben, die parallel zum votum baptismi ein votum Ecclesiae enthält, doch bleibt dabei immer noch die Verbindung zur Kirche zu klären. Die grundlegenden Bemühungen in dieser Richtung stützen sich auf den in der Patristik sehr lebendigen Gedanken der Einheit aller Menschen[34] und der universalen Bedeutung der Menschwerdung[35]. Man weist darauf hin, daß das tastende Suchen der «Heiden» guten Willens, das sich ja innerhalb der einzigen von Gott berufenen Menschheit abspielt, die Situation der pilgernden Kirche darstellt. Ihr Suchen wäre ja sinnlos, wenn es nicht organisch mit einer bereits bestehenden Fülle zusammenhinge. Und weil diese Fülle in der Kirche bereits existiert, deshalb hat dieses Suchen auch eine bleibende Bedeutung im Gesamt der Heilsgeschichte: Die Heiden, die durch unsichtbare Bande mit der Kirche bereits verbunden sind, stehen unter ihrem Einfluß, der den ganzen Leib durchdringt[36]. Wollte man dies in der Terminologie der Ursächlichkeit der Sakramente ausdrücken, wäre man versucht, hier von einer «moralischen Ursächlichkeit» der Kirche hinsichtlich des Heils der Heiden zu sprechen. In diese Richtung geht auch die Aussage, daß jede Gnade immer «in Hinordnung auf die Kirche[37]» gewährt wird. Dies ist an sich selbstverständlich, da Gottes Wille auf die Kirche hingeordnet ist. Und da ja ein Heide guten Willens mit dem göttlichen Willen in Einklang steht, ist er implizit auch auf die Kirche hingeordnet. Um der Kirche willen wird ihm das Heil angeboten[38].

3. Versuch einer theologischen Deutung der Heilsursächlichkeit der Kirche

Ein wirklicher Versuch, die heilswirkende Wirkursächlichkeit der Kirche theologisch zu erfassen, setzt bei der Reflexion über die mit der Existenz des Menschen gegebenen Wirklichkeiten an, sofern er als Person inmitten der Gesamtmenschheit lebt. Jeder einzelne gehört der einen Mensch-

heit an, und dieser Tatbestand bildet für ihn eine Realität, die seinem freien, personalen Wirken vorausgeht und die er berücksichtigen muß. Nimmt der Mensch als personales Wesen in seinem freien Handeln Stellung, so geschieht dies immer auf dem Hintergrund dieser Gegebenheit seiner Natur (nämlich seiner Gebundenheit an die Gesamtmenschheit)[39]. Nun ist aber die Menschheit als ganze ebenfalls von der Menschwerdung bestimmt. Durch sie ist die menschliche Natur prinzipiell und radikal zur übernatürlichen Teilhabe am göttlichen Leben berufen. Diese Berufung aber bedeutet eine Realität in der Natur des Menschen, sie ist eine realontologische Seinsbestimmung jedes Menschen[40]. Deshalb bildet jeder konkret freie Akt des Menschen auch eine Annahme oder Ablehnung dieser seiner Bestimmung der Natur. Auf diese Weise erst läßt sich dann begreifen, daß ein «Volk Gottes» koextensiv mit der Menschheit ist. Dieses «Gottesvolk» liegt der juridischen und sozialen Struktur, die wir Kirche nennen, zugrunde, ebenso wie auch ein Volk die Grundlage für den Aufbau eines Staates bildet. Die Kirche ist damit also «in ihrer Wurzel» bereits in jedem Menschen gegenwärtig, denn die Mitgliedschaft am «Volk Gottes» gehört zu den Bestimmungen der konkreten menschlichen Natur. Nimmt ein Mensch in seinem freien Handeln seine konkrete Natur an, so ist dieser freie Akt gleichzeitig Ausdruck des göttlichen Heilswillens. Und er nimmt damit wirklich seine Mitgliedschaft am Volk Gottes an, was – innerhalb der Verlängerung der Inkarnation in die Welt hinein – (nur) ein historischer Ausdruck des göttlichen Heilswillens ist. Der Akt, womit ein Mensch gerechtfertigt wird, kann also mit gutem Recht ein votum Ecclesiae genannt werden. Und zwar zunächst deshalb, weil er implizit eine Hinordnung auf die Kirche einschließt, so wie es in jedem Volk eine Tendenz gibt, sich zu einem geordneten Staatswesen zu entwickeln; dann aber auch, weil dieser Akt eine positive Annahme jenes Stückes Kirche ist, das mit der Eigenschaft, Glied des Gottesvolkes zu sein, gleichzeitig gegeben ist. Aus dem letztgenannten Grund kann man sogar sagen, daß jenes freie Wirken, womit der Mensch seine konkrete Natur positiv annimmt, quasi-sakramentaler Natur ist[41]. In dieser Theorie ist zwar sicher noch nicht alles klar, aber sie bildet dennoch den am weitesten vorangetriebenen Versuch, über terminologische Unterscheidungen hinaus sich zu einem theologischen Verständnis zu erheben. Was noch unklar bleibt, ist die Beziehung zwischen dem, was hier Volk Gottes und sakramentale Kirche heißt, um die es ja in dem Satz «extra Ecclesiam nulla salus» geht[42]. Man sieht auch nicht klar, ob jene Realität, die sich in der konkreten Natur des Menschen aus seiner Berufung zur Teilnahme am göttlichen Leben ergibt, eine übernatürliche, kirchliche Wirklichkeit darstellt[43]. In dieser Beziehung macht man die Unterscheidung zwischen votum Ecclesiae und votum salvificum[44]. Dieses letztere wird erst dann gegenwärtig, wenn die Haltung des Menschen den Erfordernissen des eventuellen votum Ecclesiae entspricht, das objektiv zugegen ist. Sie sind jedoch nicht immer beide zusammen gegeben, wie es sich zum Beispiel im Fall der «formalen Häresie» zeigt. Obwohl also ein objektives votum Ecclesiae nicht immer ein votum salvificum einschließt, so doch umgekehrt das votum salvificum immer ein votum Ecclesiae. Das votum salvificum, mit dem gleichzeitig ein votum Ecclesiae gegeben ist, ist bei den durch die Gnade gerechtfertigten Heiden in ihrem übernatürlichen Glauben und ihrer lebendigen Liebe enthalten[45], die beide – nach einer feststehenden Tradition – von Gott auch außerhalb der Sakramente gewährt werden können. In diesem tätigen Glauben liegt schon eine objektive Dynamik auf die Kirche hin, ob man sich dessen bewußt ist oder nicht. Der Satz «extra Ecclesiam nulla salus» will uns gerade nicht an eine in sich geschlossene Kirche denken lassen, sondern an ihre universale Mittlerschaft[46].

Die Art und Weise, wie die Kirche diese ihre universale Mittlerschaft ausübt, wird durch den biblischen Gedanken der «Stellvertretung» erhellt[47]. Die Schrift gibt uns zwei sich gegenseitig ergänzende Antworten hinsichtlich der subjektiven Faktoren, die erforderlich sind, um das Heil zu erlangen, Zunächst: Wer die Liebe hat, hat alles (Mt 22,35–40; Röm 13,9ff.; Mt 25,31–46). Die Einstellung zum Nächsten ist heilsentscheidend[48]. Weiter lehrt die Schrift, daß kein Mensch wirklich diese Liebe besitzt (Röm 3,23), da jeder ein Gefangener seines Egoismus ist. Deshalb müßte eigentlich jeder Mensch verdammt werden. Dies jedoch geschieht nicht wegen der überströmenden Liebe Christi. Die Liebe ist also entscheidend, doch da die Liebe des Menschen immer ungenügend ist, muß er auch «glauben», d.h. sich für Christus öffnen. Dieser heilsnotwendige Glaube steht in diametralem Gegensatz zur Selbstgenügsamkeit des Menschen. Er ist die volle, liebende Anerkennung der eigenen Ohnmacht und ein Sich-Öffnen für die Hilfe des andern. Man könnte dieses Sich-Öffnen

ein votum Ecclesiae nennen, es ist jedoch nur die subjektive Komponente eines Ganzen, das seine Sinnbedeutung nur aus der objektiven, vom Christus totus gewirkten Stellvertretung erhält[49]. Die ganze Menschheit lebt von diesem stellvertretenden Dienst Christi. Auch die Kirche ist zur Teilnahme an diesem Dienst berufen. Sie ist nicht ein in sich geschlossener «Club» (das in sich geschlossene «kleine Häufchen») Geretteter, sondern die Gemeinschaft jener, die berufen sind, sich einzusetzen im Dienst für die vielen. Im etwa gleichen Geist läßt sich die Kirche auch als eine «Avantgarde» bezeichnen, in der die außerhalb ihr existierende anonyme Christenheit zu sich selbst gekommen ist, eine soziologisch wahrnehmbare Größe darstellt und damit ein signum elevatum in nationibus[50].

Da sich die Problematik vom Menschen als Einzelwesen auf den Menschen als Gemeinschaftswesen verlagert hat, wie dies hier schon hervorgehoben wurde, wurden somit auch die nichtchristlichen Religionen natürlicherweise dementsprechend anders beurteilt[51]. Man ging sogar so weit, sich zu fragen, ob nicht die traditionellen Ausdrücke «ordentliche» und «außerordentliche» Heilsmittel umgekehrt angewandt werden sollten: Die Kirche wäre dann das außerordentliche Heilsmittel, denn die Mehrheit der Menschen gelangt ja nicht durch sie zum Heil; wenn auch bestehen bleibt, daß alle dazu berufen sind, ihr anonymes Christentum in der speziellen Offenbarung der Kirche sichtbar werden zu lassen. Dies erklärt sich zunächst daraus, daß Gnade und Christentum eine inkarnatorische Struktur haben, sodann, weil ein klareres und reflexeres Erfassen dessen, was eventuell auf anonyme Weise existiert, die Heilsmöglichkeiten des einzelnen vergrößert. Die Gemeinschaft und damit das «Heil» kommen nur zustande, wenn das gemeinschaftliche Element einen Namen bekommen hat und somit aussagbar geworden ist.

Es ist völlig klar, daß Ort und Sinnbedeutung der fides implicita außerordentlich wichtig sind. Der hl. Thomas vertrat die Ansicht, daß der ausdrückliche Glaube an die geoffenbarten Grundwahrheiten seit der Menschwerdung heilsnotwendig sei. Diese Forderung scheint ziemlich rigoros; sie erklärt sich aus der Unkenntnis der damaligen Zeit über die wirkliche geographische Ausdehnung der christlichen Verkündigung[52]. Anderseits weist man darauf hin, daß für den hl. Thomas jeder Mensch bei seinem ersten wirklich freien Akt entweder sündigt oder von Gott gerechtfertigt wird[53]. In der Reflexion über diese Meinung kam man zu der These, daß der erste sittliche Akt des Menschen eine unausdrückliche Annahme oder Ablehnung des Glaubens einschließt[54]. Die zuvorkommende Gnade Gottes ist in jedem nicht nur gelegentlich, sondern ständig am Werk, um ihn auf sein übernatürliches Ziel hinzuführen[55]. Dieser ständige Anruf der göttlichen Gnade ist nicht etwas Äußerliches, dem Menschen Aufgepfropftes: Man nimmt also an, der instinctus naturae des Einzelmenschen ist konkret auch ein instinctus fidei, kraft des fortgesetzten Schöpfungswirkens Gottes[56]. Dies ist eine radikale Lösung der Frage, wie jene zum Heil gelangen, die die Botschaft des Evangeliums noch nie vernommen haben; man kann sich jedoch fragen, ob die Unterscheidung zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung hier hinreichend gewahrt bleibt (wir sagen ausdrücklich «Unterscheidung» und nicht «Trennung», denn konkret lassen sich beide Ordnungen nicht trennen)[57]. Das Ziel der göttlichen Berufung zum übernatürlichen Heil ist im Menschen die Gnade selbst, die auf Grund der Offenheit des Menschen auf das Übernatürliche hin keine äußerliche (extrinsezistische) Wirklichkeit bleibt. Damit soll kein Urteil gefällt werden darüber, ob der Mensch tatsächlich konkret jemals im Zustand der reinen Natur gelebt hat, sondern man erkennt hiermit an, daß die konkrete menschliche Existenz eine Gnade ist, die ihm freilich nicht von der Existenz selbst, sondern kraft des göttlichen Heilswillens angeboten wird, der absolut frei, aber wirklich sich auf alle Menschen ohne Ausnahme erstreckt.

In der Reflexion über diesen letzten Punkt hat sich die traditionelle Auffassung über das Heil der ungetauft gestorbenen Kinder beträchtlich (wesentlich) weiterentwickelt[58].

BONIFAC WILLEMS

Geboren am 4. Dezember 1926 in Rotterdam (Holland). Studierte Philosophie und Theologie bei den Dominikanern in Zwolle und Nimwegen (Holland). 1952 zum Priester geweiht. Setzte seine Studien an den Universitäten Münster, Basel und Straßburg fort. 1957 promovierte er bei Professor H. Volk in Münster über die These «Kirchenzugehörigkeit als Heilsnotwendigkeit». Er ist Professor für Dogmatik am Albertinum in Nimwegen. Seine theologischen Interessen kommen in vielen Artikeln über die Kirche, aber auch über Personen wie Karl Barth und Karl Jaspers (s. sein Buch «Karl Barth», 1963), Sammelwerk «Mens en God» (Mensch und Gott, 1963) zum Ausdruck.

[1] *E. Loffeld*, Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques, Rhenen 1956; *A. Santos Hernandez*, Salvación y Paganismo. El Problema teológico de la salvación de los infieles, Santander, 1960; *H. R. Schlette*, Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg 1963; The Theology of the Christian Mission, London 1961.

[2] Vgl. *J. Huxley*, Religion without Revelation, Mentor-Books 1957; *K. Jaspers*, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962; *F. Jeanson*, La foi d'un incroyant, Paris 1963; *G. Szczesny*, Die Zukunft des Unglaubens, München 1958.

[3] Wir verweisen hierzu auf zwei kürzlich erschienene protestantische Studien: *W. Dietzfelbinger*, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre, Göttingen 1962; *U. Valeske*, Votum Ecclesiae, München 1962. Siehe dort eine Fülle bibliographischer Hinweise.

[4] *P. Soullard*, Les infidèles peuvent-ils être sauvés? Etapes historiques de la question, in: Lumière et Vie, 18 (1954), 51–72; *L. Capéran*, L'Appel des non-chrétiens au salut, Paris 1961.

[5] *A. Seitz*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des Hl. Augustins, Freiburg 1903.

[6] *R. Hardowirjono*, S. Cypriaan: Het heil in de kerk, in: Bijdragen, 19 (1958), 1–21, 137–161; *G. Kopf*, Hors de l'église point de salut. Origines d'une formule équivoque, in: Cahiers univers. cath., 6–7 (1953), 302–310; Dict. Catholicisme, V 948–950; LTHK III², 1320–1321.

[7] *C. García Extremeño*, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 2 (1962), bes. 34–38; *A. Santos Hernandez*, Salvación y Paganismo, Santander 1960, 186–187, 215–217 und 402; *R. Lombardi*. La salvezza di chi non ha fede, Rom 1949⁴; *H. R. Schlette*, Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg 1963, 24, 34–38, 75–80.

[8] *J. Daniélou*, Les saints païens et l'Ancien Testament, Paris 1956.

[9] *J. M. Gonzales Ruiz*, «Extra ecclesiam nulla salus» a la luz de la teología paulina, in: Estud. Bibl. 19 (1960), 25–48.

[10] *Y. M.-J. Congar*, Au sujet des non-catholiques, in: Rev. des Sc. Rel. 32 (1958), 53–65; *id.*, Sainte Eglise, Paris 1963, 433–444; *id.*, Außer der Kirche kein Heil, Essen 1961; *J. Ratzinger*, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960.

[11] *A. Röper*, Die anonymen Christen, Mainz 1963.

[12] *L. Capéran*, L'Appel des non-chrétiens au salut, Paris 1961; *Y. Congar*, Hors de l'Eglise pas de salut, in: Sainte Eglise, Paris 1963, 417–432 (dasselbe in: Dict. Catholicisme V, 948–956); *C. García Extremeño*, La necesidad de la Iglesia para salvarse, in: Studium 2 (1962), 6–44; *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1955, 7–94; *F. Shea*, The principles of Extra Sacramental Justification in Relation to «Extra Ecclesiam nulla salus», in Proceed. Cath. Theol. Soc. in Amer. (1955), 125–151; *S. Tromp*, De Spiritu Christi Anima, Roma 1960, 184–215.

[13] *J. Beumer*, Zwischen Patristik und Scholastik, in: Gregorianum 23 (1942), 326–347.

[14] *J. Beumer*, Ekklesiologische Fragen auf dem Vatikanischen Konzil, in: Münch. Theol. Zeitschr. 5 (1954), 236–245; *id.*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils, in: Theol. und Glaube 38 (1947–1948), 76–86; *L. Boisvert*, Doctrina de membris Ecclesiae iuxta documenta magisterii recentiora a Concilio Vaticano primo ad encyclicam Mystici Corporis, Montréal 1962; *G. García Quintana*, El Axioma «Extra Ecclesiam nulla salus» según el esquema De Ecclesia Christi propuesto al Concilio Vaticano, in: Eccles. Xaveriana 1 (1951), 71–90; *F. van der Horst*, Das Schema über die Kirche auf dem ersten vatikanischen Konzil, Paderborn 1963, 209–256; *J. King*, The Necessity of the Church for Salvation in Selected Theological Writings of the Past Century, Washington 1960, 30–33.

[15] *K. Algermissen*, Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit zu ihr, in: Theol. und Glaube 46 (1956), 260–275; *C. García Extremeño*, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 2 (1962), bes. 21–29; *D. M. Nothomb*, L'Eglise et le Corps Mystique, in: Irénikon 25 (1952), 226–248; *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1955, 40–75; *E. Sauras*, The Members of the Church, in: The Thomist 27 (1963), 78–87.

[16] *C. E. O'Neill*, S. Thomas on the Membership of the Church, in: The Thomist 27, (1963), 88–140; *id.*, Members of the Church: Mystici Corporis and St. Thomas, in: Amer. Eccles. Rev. 148 (1963), 113–128, 167–184.

[17] Zuerst veröffentlicht in: Amer. Eccles. Rev. 127 (1952), 307 bis 311, dann auch in: Rev. Esp. de Teol. 13 (1953), 69–72. Vgl. Denz. 3866–3873.

[18] *L. Billot*, La providence de Dieu et le nombre infini des hommes hors de la voie normale du salut, in: Etudes 56 (1919), bes. 145–146; vgl. *B. A. Willems*, De algemene heilsoorzakelijkheid van de kerk, in: Jaarboek kath. theol. in Nederl. 1962, 32.

[19] Eine eingehende historische Übersicht dazu siehe bei *Cath. Goddard Clarke*, The Loyolas and the Cabots, Boston 1950.

[20] *M.-J. Congar*, Hors de l'Eglise pas de salut, in: Vers l'Unité chrét. 58 (1953), 3–5; *J. Fenton*, The Holy Office Letter on the Necessity of the Catholic Church, in: Amer. Eccles. Rev. 127 (1952), 450–461; *C. García Extremeño*, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 2 (1962), bes. 29–34; *A. Hoffmann*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums, in: Die Neue Ordnung 7 (1953), 90–99; *J. Iturrioz*, La herejía de Boston, in: Hechos y Dichos (1953), 525–532; *A. Minon*, Une explication officielle de l'adage «hors de l'Eglise pas de salut», in: Rev. ecclés. de Liège 42 (1955), 111–117; *G. Montesi*, Skandal in Boston, in: Wort und Wahrheit 6 (1951), 233–236; *E. K. Winter*, «Extra Ecclesiam nulla salus», in: Hochland 42 (1950), 230–236; *id.*, Häresie in Boston? in: Schweiz. Rundschau 49 (1949), 601–608; *T. Zapelena*, De Ecclesia Christi, Pars 2a, Roma 1954², 319–328.

[21] *C. García Extremeño*, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 3 (1963), vor allem 73–75; *M. J. Le Guillou*, Le Christ et l'Eglise, Paris 1963; *S. Jaki*, Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie, Rom 1957, 245; *A. Lorschneider*, O Mistério da Igréja, in: Rev. Ecles. Brasil. 23 (1963), 881; *H. de Lubac*, Méditation sur l'Eglise, Paris 1953², 175–203; *K. Rahner*, Kirche und Sakramente, Freiburg 1960; E. *Schillebeeckx*, Sakramente als Organe der Gottbegegnung, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 379 bis 401; *O. Semmelroth*, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953; *B. Willems*, Der sakramentale Kirchenbegriff, in: Freib. Zeitschr. Theol. u. Phil. 5 (1958), 274–296. Dieser Standpunkt wird kritisiert von *J. Hamer*, L'Eglise est une communion, Paris 1962, 91–95 und von *Y. Congar*, La Sainte Eglise, Paris 1963 und von anderen.

[22] *J. Beumer*, Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des Hl. Robert Bellarmin, in: Th. u. Gl. 38 (1948), 243–257; *R. Brunet*, Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Eglise? in: Anal. Greg. 68 (1954), 199–218; *J. Hardon*, A Comparative Study of Bellarmin's Doctrine of the Relation of sincere Non-Catholics to the Church, Rom 1951; *F. van der Horst*, Das Schema über die Kirche, Paderborn 1963, 235–236; *J. Fenton*, The Meaning of the Church's Necessity for Salvation, in: Amer. Eccl. Rev. 124 (1951), 124–143, 203 bis 221 und 290–302 ist der Ansicht, daß diese falsche Interpretation nicht bei Bellarmin, sondern bei seinen Nachfolgern zu finden ist, z. B. Tournely. Vgl. auch *M. Schmaus*, Die Kirchengliedschaft nach Honoré de Tournely, in: Festgabe Jos. Lortz, Baden-Baden 1958, 447–468.

[23] *K. Algermissen*, Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit zu ihr, in: Th. u. Gl. 46 (1956), 260–275; *R. Brunet*, Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Eglise? in: Anal. Greg. 68 (1954), 199–218; *J. King*, The Necessity of the Church for Salvation in Selected Theological Writings of the Past Century, Washington 1960; *K. Rahner*, Schriften zur Theologie Bd. 2, Einsiedeln 1955, 29–40; *S. Tromp*, De Spiritu Christi Anima, Rom 1960; *id.*, De Ecclesiae Membris, in: Divinitas 6 (1962), 481 bis 492; *J. Vodopivec*, Membri in re ed appartenenza in voto alla Chiesa, in Euntes Docete 10 (1957), 65–104; *T. Zapelena*, De Ecclesia Christi, Bd. 2, Rom 1954²; *C. García Extremeño*, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 3 (1963), 31–86.

[24] *U. I. Bonetti*, Il battesimo e l'appartenenza alla Chiesa, in: Stud. Patavina 1960, 95–111; *J. C. Groot*, Oecumenische reflexie op de kerk en haar zending in de wereld, in: Oecumene 2 (1963), 128–144; *T. Jiménez Urresti*, ¿ Son Miembros de la Iglesia los Protestantes?, in: Rev. Esp. de Der. Canón, 15 (1960), 153–166; *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts, Paderborn 1953⁷; LTHK VI², 222–223; *U. Mosiek*, Die Zugehörigkeit zur Kirche im Rahmen der Ka-

nonistik, in: Th. u. Gl. 49 (1959), 256–268; *L. Richard*, Une thèse fondamentale de l'œcuménisme: le baptême, incorporation visible à l'Eglise, in: Nouv. Rev. théol. 74 (1952), 485–492; *E. Sauras*, The Members of the Church, in: The Thomist 27 (1963), 86 und 87; *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik, III/1, München 1958[3], 831. Verweise auf den hl. Thomas: *C.E. O'Neill*, St. Thomas on the Members of the Church, in: The Thomist 27 (1963), vor allem 125–128. Über die Beziehung der Taufe zur Eucharistie: *H. Volk*, Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft, in: Unio Christianorum, Festschrift für Erzbischof L. Jäger, Paderborn 1962, 345–357.

25 Vgl. die vorhergehende Anmerkung K. Mörsdorf, LTHK VI[2] und U. Mosiek.

26 Vgl. *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1955, 23–26.

27 Osserv. Romano 10–11, Januar 1927.

28 *Y. Congar*, A propos des «vestigia Ecclesiae», in: Vers l'unité chrét. 39 (1952), 3–5; *J.-C. Dumont*, Vestigia Ecclesiae, in: Vers l'unité chrét. 32 (1951), 6–7; *C. García Extremeño*, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 3 (1963), 75–76; *J. Hamer*, Le baptême et l'Eglise, à propos des «vestigia Ecclesiae», in: Irénikon 25 (1952), 142–164 und 263–275; *E.F. Hanahoe*, Vestigia Ecclesiae. Their Meaning and Value, in: One Fold, New York 1959, 272–283; *T. Sartory*, Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche, Meitingen 1955, 147–194; *G. Thils*, Histoire doctrinale du mouvement œcuménique, Löwen 1955, 142–147 und 183–197.

29 Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Committee: Toronto (Kanada), Genf 1950.

30 Vgl. oben Anm. 28.

31 Vgl. *T. Zapelena*, De Ecclesia Christi. Pars apologetica, Rom 1950[2], 472.

32 Vgl. *S. Tromp*, De Spiritu Christi Anima, Rom 1960, 196–197: «Quodsi consideramus Spiritum-Sanctum-Animam, ut *assimilantem* Corpori Mystico nova membra, vel quod ad idem redit, ut *proxime conducentem ad Christum:* adesse dicendus est in omnibus qui voto magis minusve explicito ad Ecclesiam ordinantur, sive agatur de personis *sive etiam de communitatibus.*»

Es scheint, daß das 1. Kapitel des Schemas «*De Oecumenismo*» des 2. Vatikanischen Konzils von «ecclesiae et communitates separatae» spricht. Unter Hinweis auf zahlreiche Dokumente präzisiert der Kommentar: «in traditione ecclesiastica nomen ‚Ecclesiae' communitatibus orientalibus dissidentibus *saepe* et *constanter* attribuitur.» Eine Reihe von Konzilsvätern machten den Vorschlag, diesen Text zu modifizieren in «ecclesiae et communitates ecclesiales a nobis separatae».

33 *P.-A. Liégé*, Le salut des «autres», in: Lum. et Vie 18 (1954), 741–769; *Y.M.-J. Congar*, Sainte Eglise, Paris 1963, 438–440.

34 *H. de Lubac*, Catholicisme, Paris 1952[5]; *O. Semmelroth*, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953.

35 *K. Rahner*, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «Mystici Corporis Christi», in: Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1955, 7–94. Diesem Standpunkt nähert sich in etwa: *J. Frisque*, Hors de l'Eglise, il n'y a pas de salut, in: Egl. vivante 7 (1955), 98–107; *A. Gommenginger*, Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft? in: Zeitschr. f. kath. Theol. 73 (1951), 1–71; *J. O'Connel*, The Salvation of Non-Catholics, in: Downside Rev. 72 (1954), 256–263.

36 *H. de Lubac*, loc. cit. (Anm. 34), Kap. VII.

37 *O. Semmelroth*, loc. cit. (ibid.), 95.

38 Loc. cit., 142.

39 *K. Rahner*, loc. cit. (Anm. 35), 85–87.

40 Loc. cit., 88.

41 Loc. cit., 89–91.

42 *B.A. Willems*, De algemene heilsoorzakelijkheid van de kerk, in: Jaarboek kath. theol. in Nederl. 1962, 38–40.

43 *C. García Extremeño*, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 3 (1963), 83–84.

44 *C. García Extremeño*, loc. cit., 67–86.

45 Loc. cit., 77.

46 Loc. cit., 70. Vgl. auch *L. Scipioni*, La Chiesa causa necessaria e universale della salvezza, in: Sacra Doctr. 5 (1960), 256–289.

47 *J. Ratzinger*, Die neuen Heiden und die Kirche, in: Hochland 51 (1958), 1–11; *id.*, Stellvertretung, in: Handb. theol. Grundbegriffe Bd. 2, München 1963, 566–575; *id.*, «Salus extra Ecclesiam nulla est», in: CO–C 28. Okt. 1963; *L. Scheffczyk*, Die heilshafte Stellvertretung als missionarischer Impuls, in: Geist u. Leben 37 (1964), 104–125.

48 Vgl. auch *Y. Congar*, Außer der Kirche kein Heil, Essen 1961; *B.A. Willems*, De kerk en «haar»plaats in het heilsbestel, in: Tijds. v. Theol. 3 (1963), 75–83.

49 *J. Ratzinger*, Stellvertretung, loc. cit. (Anm. 47), 574–575.

50 *K. Rahner*, Dogmatische Randbemerkungen zur «Kirchenfrömmigkeit», in: Sentire Ecclesiam, Freiburg 1961, 9–44; dasselbe in: Schriften zur Theologie Bd. 5, 379–410.

51 *K. Rahner*, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Pluralismus, Toleranz und Christenheit, Nürnberg 1961, 55–74; dasselbe in: Schriften zur Theologie Bd. 5, 136–158; *H.R. Schlette*, Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg 1964; *id.*, Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen, in: Gott in Welt, Bd. 2, Freiburg 1964, 306–316; *id.*, Religionen, in: Handb. theol. Grundbegriffe Bd. 2, München 1963, 441–450; *M. Vereno*, Von der All-Wirklichkeit der Kirche, in: Theol. Quartalschrift 138 (1958), 385–427.

52 *J. Taschner*, Die Notwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an Christus, Kaldenkirchen 1960.

53 Summa theol., I–II, q. 89, a. 6.

54 *J. Maritain*, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, Téqui 1951; *id.*, La dialectique immanente du premier acte de liberté, in: Nova et Vetera 20 (1945), 218–235. Vgl. *D. Grasso*, La necessité de la foi au Christ pour le salut. Foi implicite et acte de contrition, in: Christ au Monde 5 (1959), 75–82; Dict. Catholisme IV, 1388. Die Kritik von *A. Santos Hernandez*, Salvación y Paganismo, Santander 1960, 599–600 ging von der religiösen Erfahrung der Ungläubigen aus. Er berücksichtigt, so scheint uns, zu wenig den impliziten Charakter des Gnadenangebotes.

55 *G. de Broglie*, Possibilité et impossibilité de la «foi naturelle», in: Rech. Sc. Rel. 62 (1964), 5–41.

56 *M. Seckler*, Das Heil der Nichtevangelisierten in thomistischer Sicht, in: Tüb. theol. Quartalschrift 140 (1960), 39–69; *id.*, Instinkt und Glaubenswille, Mainz 1961; *O. Pesch*, Instinkt und Glaubenswille, in: Catholica 16 (1962), 69–77.

57 Vgl. *J. Alfaro*, Supernaturalitas fidei, in: Greg. 44 (1963), 501 bis 542; *id.*, Transcendencia e immanencia de lo sobrenatural, in: Greg. 38 (1957), 5–50; *E. Schillebeeckx*, Het niet-begrippelijk moment in de geloofsdaad volgens Thomas van Aquino, in: Tijdschr. v. Theol. 3 (1963), 167–195.

58 Die Literatur auf diesem Gebiet ist außerordentlich umfangreich. Wir zitieren aus der Fülle u. a.: *A. Beni*, Si Salvano i Bambini morti senza battesimo? in: Città di Vita (1960), 10–20; *id.*, La vera Chiesa, Florenz 1953; *M. Diekhaus*, A sorte eterna das crianças não-batizadas, in: Rev. Eccles. Brasil. 16 (1956), 17–25; *G.J. Dyer*, A Theological Evaluation, in: Theol. Stud. 19 (1958), 32–49; *id.*, Limbo: unsettled Question, New York 1964; *P. Gumpel*, Unbaptized Infants, may they be saved? in: Downside Rev. 72 (1954), 342 bis 458; *id.*, Unbaptized Infants. A further Report, in: Downside Rev. 73 (1955), 317–346; *A. Hastings*, The Salvation of unbaptized Infants, in: Downside Rev. 77 (1959), 172–178; *Ch.-V. Héris*, Enfants (Salut des), in: Dict. Catholicisme IV, 151–157; *L. Kruse*, Die Stellungnahme des Konzils von Trient zur Ansicht Cajetans über die Kinderersatztaufe in konzilsgeschichtlicher und theologiegeschichtlicher Gegenwartsbedeutung, in: Cath. 14 (1960), 55–77; *M. Laurenge*, Esquisses d'une étude sur le sort des enfants morts sans baptême, in: L'Année théol. august. 12 (1952), 145–185; *H. de Lavalette*, Autour de la question des enfants morts sans baptême, in: Nov. Rev. théol. 92 (1960), 56–69; *A. Pacios Lopez*, La suerte de los niños muertos sin bautismo, in: Rev. Esp. de Teol. 14 (1954), 41–58; *A. Perego*, Esiste un sostituvo del battesimo per la giustificazione dei bambini? in: Divinitas 4 (1960), 561–574; *A. Santos Hernandez*, Salvación y Paganismo, Santander 1960, 621–710; *L. Renwart*, Le baptême des enfants et les limbes, in: Nouv. Rev. théol. 80 (1958), 449–467; *B. Webb*, Unbaptized Infants and the Quasi-Sacrament of Death, in: Downside Rev. 71 (1953), 243–247.

Dokumentation Concilium

Vorbemerkung

Am 15. November 1963 wurde in Rom zwischen der «International DO-C», der Abteilung des «DO-C, Dutch Documentation Center for the Council» (in Rom: Via S. Maria dell'Anima 30; in den Niederlanden: «De Horstink», Amersfoort) und dem Herausgebergremium der Zeitschrift *Concilium* ein Vertrag abgeschlossen, der Folgendes festlegt:

Die «International DO-C», bekannt für ihre bedeutende theologische Informationsarbeit während der Konzilsperioden, ist bereit, sich der Zeitschrift Concilium ganz zur Verfügung zu stellen und jede Presseerklärung mit derartiger Information an sie weiterzureichen, wobei sie sich von den dringendsten Erfordernissen der Kirche leiten läßt. Zu diesem Zweck wurde eine neue Abteilung unter dem Titel «DO-C: Documentation Concilium» errichtet.

Durch diese 11. Abteilung möchten die Herausgeber der Zeitschrift Concilium mit der heutigen Kirche in engstem Kontakt bleiben und Schritt für Schritt die ständige Entwicklung des theologischen Denkens verfolgen, indem sie über den historischen Zusammenhang, die verschiedenartigen Meinungen, Tendenzen und Erfahrungen dieser Kirche einen Überblick geben.

Ohne dieses Bemühen bestünde durch die lange Vorbereitungsarbeit jeder Nummer und die speziellen Themen, die darin zur Sprache kommen, die Gefahr, daß die Zeitschrift schon vor ihrem Erscheinen überholt wäre und damit ihren Wert zum großen Teil verlieren würde.

In dieser ersten Ausgabe bringt die «Documentation Concilium» im Hinblick auf den Eucharistischen Kongreß von Bombay einen Entwicklungsbericht; er enthält einen historischen Artikel über die Eucharistischen Kongresse und einen Beitrag zum Thema: Die Kirche im Dialog mit den heutigen Kulturen.

L. ALTING VON GEUSAU, DIREKTOR
M. LE GUILLON OP,
STELLVERTRETENDER DIREKTOR

Roger Aubert

Die Eucharistischen Kongresse von Leo XIII. bis Johannes XXIII.

1. Ursprung und erste Anfänge

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hatte man fast überall in Europa, vor allem aber in Frankreich, eine überraschend starke Zunahme der die Verehrung der heiligen Eucharistie fördernden Tätigkeit beobachten können. Dieses Wiederaufleben der eucharistischen Frömmigkeit als Reaktion auf die Strenge des Jansenismus und die Angriffe des Atheismus äußerte sich auf verschiedene Weise, legte jedoch fast immer besonderes Gewicht auf den Kult der Anbetung und – mehr noch – der Sühne gegenüber Jesus Christus, dem in der Gestalt des Brotes verhüllten Gott, den die Feinde des Glaubens lästern und den die Träger der Staatsgewalt, die die Gesellschaft zu verweltlichen suchen, nicht kennen wollen. Gerade dieser letzte Gesichtspunkt führte um das Jahr 1875 zur Idee der internationalen eucharistischen Kongresse[1].

Diese gehen zurück auf die Initiative und Beharrlichkeit einer gläubigen Christin, der Mlle Tamisier, die von einem der Hauptapostel eucharistischer Verehrung im Frankreich jener Zeit, Msgr. Gaston de Ségur, unterstützt wurde. Ihr Ziel war, der stillen Anbetung des Altarssakramentes, die seit 25 Jahren eine so gewaltige Ausbreitung erfahren hatte, den Glanz großartiger Kundgebungen zur Seite zu stellen; diese sollten einmal der gleichgültigen Masse die eucharistische Gegenwart Christi spürbar machen und zum anderen den durch die Verfolgungen eingeschüchterten Katholiken das Bewußtsein ihrer Zahl und Stärke wiedergeben.

Zunächst dachte man daran, das wiedererwachende Interesse an Pilgerfahrten zu nutzen, indem man Sühnewallfahrten zu den bedeutendsten, durch ein eucharistisches Wunder ausgezeichneten heiligen Stätten organisierte. Auf lokaler Ebene fanden zwischen 1874 und 1877 mehrere solcher Versuche statt. Unterstützt durch belehrende Predigten und Schriften, die Mlle Tamisier anzuregen verstand, machten sie das katholische Land allmählich mit diesen Massenkundgebungen einer ganz neuen Art vertraut. Aber sehr bald schon trug sich Mlle Tamisier mit dem Gedanken, die Wallfahrten durch Arbeitssitzungen zu erweitern und zu richtigen Kongressen auszubauen, zu Kongressen, die nicht auf das eigene Volk beschränkt bleiben, sondern – um ihre Aufgabe erfüllen zu können – ein internationales Auditorium haben sollten.

Diese zunächst noch schemenhaften Pläne wurden im April 1879 Leo XIII. vorgetragen. Der Papst billigte zwar das Vorhaben, überließ jedoch dessen gesamte Verwirklichung den Initiatoren. Nun waren die Umstände so ungünstig wie nur möglich. Seit 1877 hatten die Radikalen in Frankreich die Regierung der Moralischen Ordnung abgelöst und sich den Kampfruf Gambettas «Der Klerikalismus, das ist Euer Feind!» zur Devise gemacht. Die Bischöfe sahen das Gewitter aufziehen und hielten es für unklug, den Gegner durch Begünstigung geräuschvoller Kundgebungen, die auf die Rechte Christi im öffentlichen Leben pochten, zu provozieren. Auch bei den kirchlichen Orden stieß Mlle Tamisier auf wenig Gegenliebe: die Assumptionisten, die sich seit 1870 als hervorragende Organisatoren von Massenwallfahrten erwiesen hatten, wollten ihren vielfachen Tätigkeiten keine weiteren hinzufügen; die Pères du Saint-Sacrement betrachteten sich als Männer des Gebetes und nicht der streitenden Kirche; die Jesuiten von Paray-le-Monial standen der Sache im Grunde wohlwollend gegenüber, wagten jedoch angesichts der gegen ihre Gesellschaft gerichteten Drohungen nichts aufs Spiel zu setzen. Mlle Tamisier beschloß deshalb, sich dem katholischen Belgien zuzuwenden, wo man mit Eifer sehr viel zur Förderung der Eucharistie tat, und nahm im September 1880 mit dem Kardinal Dechamps Verbindung auf. Doch auch hier ließen es die politischen Gegebenheiten – ein Schulkrieg war in vollem Gange –

ratsam erscheinen, die Realisierung der Pläne aufzuschieben. Noch erfolgloser endete ein Versuch in den Niederlanden. Die Bischöfe waren wenig begeistert von dem Gedanken, die ihrer Ansicht nach viel zu erregten französischen Katholiken auf holländischem Boden Kundgebungen veranstalten zu lassen. Darüber hinaus brachten sie dem auf Laieninitiative beruhenden und von der Hierarchie so schwach unterstützten Vorhaben ein gerütteltes Maß an Mißtrauen entgegen.

Msgr. de Ségur, überzeugt davon, daß alle Bemühungen ohne den bahnbrechenden Anstoß von seiten Roms erfolglos bleiben würden, erhielt schließlich die Zusage des Kardinals Dechamps, sich bei Leo XIII. erneut für die Idee zu verwenden. Der Papst zeigte auch jetzt wieder lebhaftes Interesse an dem Unternehmen, ohne sich jedoch zu einem konkreten Schritt, der die Verwirklichung der Pläne unverzüglich eingeleitet hätte, entschließen zu können. An dieser Haltung änderte sich auch in der Folgezeit trotz mehrfachem eindringlichen Bitten nichts. Zweifellos fürchtete er, die kirchenfeindlichen Regierungen, zu denen seine Beziehungen ohnehin schon sehr gespannt waren, würden direkte Ermutigungen zur Organisation eines internationalen katholischen Kongresses unter den gegebenen Umständen als Herausforderung betrachten. Kurz darauf kam die nächste Enttäuschung: Msgr. de Ségur, dessen Gesundheitszustand sich immer mehr verschlechterte, sah sich im März 1881 gezwungen, auf eine weitere aktive Unterstützung des Unternehmens zu verzichten. Eine Zeitlang schien alles sehr gefährdet, bis plötzlich eine unerwartete Wendung eintrat. Ein Gleichgesinnter forderte zu einem Appell an die Katholiken des Nordens auf; hier wurde auf Betreiben des Liller Großindustriellen Philibert Vrau für die Förderung der Eucharistie viel getan, und hier veranstaltete man auch seit einigen Jahren in regelmäßigen Abständen katholische Regionalkongresse.

Ph. Vrau ließ umgehend wissen, daß er und seine Freunde sich der Sache annehmen würden; man würde zwar etwas Bescheideneres arrangieren müssen als das, was Mlle Tamisier anfänglich vorgeschwebt habe, aber immerhin wäre damit ein Anfang gemacht. Von jetzt an wurden die Dinge ohne Umschweife vorangetrieben. Nachdem die Organisatoren sich darauf geeinigt hatten, nach außen hin Manifestationen jeglicher Art zu unterlassen, erhielten sie ohne Schwierigkeiten die Einwilligung des Erzbischofs von Cambrai[2], und am 25. April lud ein Rundschreiben die Katholiken in aller Welt zum Eucharistischen Kongreß ein, der Ende Juni in Lille stattfinden sollte. Im folgenden Monat reiste Ph. Vrau in Begleitung des Vicomte de Damas nach Rom und erhielt dank der wertvollen Unterstützung des Assumptionistenpaters Picard von Leo XIII. die offizielle Genehmigung.

Die Vorbereitung dieses ersten Kongresses mußte innerhalb zweier Monate durchgeführt werden, aber die Teilnehmerschaft, so bescheiden sie auch war (363 Mitglieder, davon 200 Einheimische und 100 Pariser), übertraf dennoch alle Erwartungen und hatte, da man neben 36 belgischen weitere 11 ausländische Delegationen aus 8 verschiedenen Ländern zählte, sogar einen symbolisch internationalen Charakter. Auch die Schlußprozession in der Kirche Notre-Dame de la Treille wurde zu einem großen Erfolg, denn rund 4000 Menschen aus der Stadt schlossen sich spontan den Kongreßteilnehmern an. Drei Tage lang verfolgte man die zahlreichen Vorträge, die nach drei Gesichtspunkten klassifiziert waren: Anbetung und Sühne; Kult und Huldigung in der Öffentlichkeit; Propaganda (Überprüfung der Tätigkeiten für die Eucharistie in Frankreich und im Ausland). Abends fand man sich zu Plenarsitzungen zusammen, bei denen der royalistische Abgeordnete von Belcastel und der vom Judentum konvertierte Abbé Lemann die Rechte Christi im öffentlichen Leben proklamierten. Das alles war erst ein Versuch, aber der Rahmen künftiger Kongresse war von nun an festgelegt. Da die Anfangserfolge zufriedenstellend waren, beschlossen die Gründer, Zusammenkünfte dieser Art von nun an regelmäßig zu wiederholen und unverzüglich ein ständiges Komitee einzusetzen. Msgr. de Ségur, der diesem ein würdiger Präsident gewesen wäre, war aber drei Wochen zuvor gestorben, und so fiel die Wahl auf Msgr. de la Bouillerie, den Weihbischof von Bordeaux und großen Förderer der eucharistischen Anliegen seit mehr als dreißig Jahren. Als Vizepräsidenten gab man ihm zwei tatkräftige, für ihre guten Werke bekannte Männer aus Paris zur Seite, die schon bei den Verhandlungen mit den Liller Katholiken eine Vermittlerrolle gespielt hatten, M. de Benque, seit Beginn der Bewegung ein unermüdlicher Helfer der Mlle Tamisier, und den Comte de Nicolay, was vom soziologischen Standpunkt aus die Atmosphäre der «Vieille France», in der das Unternehmen seine ersten Anhänger gewonnen hatte, nur noch verstärkte. Schon im nächsten Jahr fand ein zweiter Kongreß statt, die-

ses Mal in Avignon, wo Mlle Tamisier schon 1874 und 1876 kleine eucharistische Wallfahrten organisiert hatte und wo die Confrérie des Pénitents gris – seit jeher sehr aktiv – der Bewegung einen ähnlichen Rückhalt geben konnte wie die Katholiken des Nordens. Jetzt, da der Impuls gegeben war und Rom mit Ermutigungen nicht länger zurückhielt, erklärte sich auch der Bischof von Lüttich, Msgr. Doutreloux, der 1881 wider besseres Wissen den Bitten der Mlle Tamisier nicht nachzugeben gewagt hatte, bereit, die Kongreßteilnehmer im Jahre 1883 zu empfangen. Und erst hier, wo das Volk es mit seinen Rechten und Freiheiten sehr genau nahm und wo Kundgebungen religiöser Art vor den Nachstellungen einer pedantischen Obrigkeit geschützt waren, konnte man endlich jene feierlichen Prozessionen aufführen, die den Gründern schon immer als vorzüglichstes Mittel erschienen waren, der ganzen Gesellschaft die Verehrung der Eucharistie nahezubringen und den Glauben der Katholiken an das Geheimnis der leibhaftigen Gegenwart Christi auf eindrucksvolle Weise zu festigen, einen Glauben, den die positivistisch eingestellte Intelligenz der Epoche mit Spott und Hohn verfolgte.

Um den internationalen Charakter der Kongresse zu betonen, ersetzte man den verstorbenen Präsidenten durch den Bischof von Freiburg in der Schweiz, Msgr. Mermillod, der von Anfang an mit der Bewegung sympathisiert hatte. Er übernahm die Aufgabe, den IV. Kongreß für 1885 in seiner Bischofsstadt zu organisieren. Dieses Mal, hier im offiziell katholischen Kanton, beteiligten sich Stadtbehörden, Regierung, Magistrat, ja selbst die Armee aktiv an den Kongreßfeierlichkeiten, wobei Kanonenschüsse die Gebete begleiteten. Das Thema des Königtums Christi in der menschlichen Gesellschaft wurde weitgehend entwickelt, und man bejubelte begeistert den Gedanken, Jesus Christus von neuem, «wie in den Zeitaltern des Glaubens», als weltlichen Herrn geehrt zu sehen.

Von Freiburg kehrte man nach Frankreich zurück, nach Toulouse 1886, 1888 endlich nach Paris; dann traf man sich wieder in Belgien. In Anvers, 1890, wurde erstmalig bei gewissen Referaten eine andere Sprache als die französische benutzt. Da der neue Präsident, Msgr. Doutreloux, den Beifall der Kongressisten (die jetzt schon mehr als 1400 zählten) für seinen Wunsch erhalten hatte, in Zukunft die Kirchen des Ostens zu ihrer Tätigkeit hinzuzuziehen, beschloß man, den VIII. Kongreß 1893 in Jerusalem abzuhalten, auf Einladung Leos XIII. selbst, der gerade in dieser Feier am Ort des Letzten Abendmahles eine Gelegenheit sah, die Eucharistie, die die schismatischen Orientalen im Mittelpunkt ihres Kultes bewahrt haben, als das Sakrament hervortreten zu lassen, das trotz der rituellen Unterschiede die große katholische Einheit näherbringen und schließlich wiederherstellen sollte.

2. Ausbreitung und neue Zielsetzungen

Die unvergleichliche Bedeutung dieses Kongresses in Jerusalem für die Unionspolitik Leos XIII. und die Wiederentdeckung der verehrungswürdigen Besonderheit östlicher Riten durch die Katholiken müßte anderen Ortes aufgezeigt werden[3]. Für die Geschichte der Eucharistischen Kongresse wurde Jerusalem in zweifacher Hinsicht zum Markstein: einmal wegen der Erweiterung des geographischen Raumes, obwohl dies für lange Zeit zu keinen Hoffnungen berechtigte (wobei man allerdings nicht außer acht lassen darf, bis zu welchem Grade sich Frankreich damals im Orient heimisch fühlte); zum anderen durch ein direkteres Eingreifen des Heiligen Stuhles in die Struktur der Organisation.

In der Tat hatte Leo XIII. nicht nur den Kongressisten den Weg nach Jerusalem gewiesen, sondern sich selbst – um die außergewöhnliche Tragweite der Sache zu betonen – durch einen päpstlichen Legaten, den Erzbischof von Reims, Kardinal Langénieux, dort vertreten lassen. Er wiederholte diese Geste bei zwei weiteren Anlässen, nämlich beim XII. und XIV. Kongreß in den Jahren 1898 und 1902. Wenig später, unter Pius X., setzte sich dann die Gewohnheit fest, die Kongresse stets unter der Präsidentschaft eines Legaten im Namen des Papstes abzuhalten. – Die Stuhlbesteigung Pius' X., des Papstes der Eucharistie, die zeitlich mit der Nominierung eines neuen, besonders tatkräftigen Präsidenten, des sprachgewaltigen Bischofs von Namur, Msgr. Heylen, zusammenfiel, eröffnete eine neue Periode in der Geschichte der Kongresse. Zunächst in ihrem äußeren Wachstum: Mit 5000 Teilnehmern hatte schon der Kongreß in Namur 1902 einen quantitativ merklichen Fortschritt zu verzeichnen, der nicht mehr aufzuhalten war: 1914 werden in Lourdes 10 Kardinäle und 200 Bischöfe anwesend sein, also ebenso viele wie die Gesamtzahl der nicht zur Diözese Cambrai gehörigen Teilnehmer am ersten Kongreß. Aber gerade dieser Erfolg veränderte zum Bedauern vieler

in mancher Hinsicht den ursprünglichen Kurs, denn die öffentlichen und begeisterten Glaubenskundgebungen mußten zwangsläufig die Aufmerksamkeit von den Arbeitssitzungen ablenken. Anderseits aber wurde jetzt der internationale Charakter der Kongresse eindeutig sichtbar. Auf den 15 ersten Kongressen (9 davon tagten in Frankreich, 4 in Belgien und einer in der romanischen Schweiz, Ländern also, die man als Erweiterung Frankreichs ansehen konnte) aber auch in Jerusalem wurde dieser Vorrang Frankreichs heftig kritisiert. So beschloß Pius X. schon 1905, zum 25. Jahresgedächtnis der Gründung, den Kongreß in Rom stattfinden zu lassen. Der Papst selbst sollte die Präsidentschaft übernehmen, das Eröffnungspontifikalamt zelebrieren und die Abschlußpredigt halten. Dann, nach dem Zwischenspiel in Tournai 1906, ernannte er drei Städte in Staaten mit überwiegend protestantischer Bevölkerung nacheinander zu Kongreßorten: Metz (damals deutsch) für 1907, London für 1908, Köln für 1909. Und wenn man im Jahr darauf wieder in einem katholischen Staat zusammenkam, wo die städtischen und staatlichen Vertreter am Geschehen aktiv teilnahmen, wie früher in Fribourg, so war es doch diesmal jenseits des Ozeans in Montreal. Mit den Kongressen von Madrid (1911) und Wien (1912) kamen zwei weitere Länder hinzu, und die Bedeutung ausländischer Delegationen wuchs unaufhörlich. Diese räumliche Ausweitung war um so dringlicher, als seit einigen Jahren fast allerorten die Organisation nationaler eucharistischer Kongresse begonnen hatte – zweifellos eine direkte Folge der systematisch durchgeführten Propagandaaktionen. Um sich von diesen zu unterscheiden, war es für die Bewegung von nun an unumgänglich, eine entschieden weltumfassende Form anzunehmen.

Gleichzeitig änderte sich einiges in ihrer geistigen Orientierung. Gewiß, die früheren Sorgen verschwanden nicht. Auch blieben die Kongresse das, was sie von Anfang an hatten sein wollen: nach außen sichtbare Kundgebungen mit dem Ziel, den Glauben der Katholiken an die reale Gegenwart Christi und den Eifer für alle Formen der Anbetung des Altarssakramentes anzuspornen, ihrer Menschenfurcht einen Stoß zu versetzen und laut das Königtum Christi in der menschlichen Gesellschaft, das die Anhänger des Laizismus ablehnten, zu verkünden. So gesehen bildeten die Feierlichkeiten in Madrid und vor allem in Wien, wo der Kaiser und die Erzherzöge in voller Uniform inmitten mehrerer Hunderttausender an der Prozession teilnahmen, einen Höhepunkt, der gewaltigen Eindruck hinterließ. Aber man sah auch einen *anderen Aspekt*, der unter Leo XIII. noch keine Konturen hatte, immer stärker *in den Vordergrund drängen*: das Bemühen um Anregung der *häufigen, ja selbst täglichen Kommunion.*

Pius X. hat die Kongresse systematisch dazu verwandt, die Aufnahme seiner berühmten eucharistischen Dekrete vorzubereiten und später ihre Ausbreitung und Anwendung zu fördern. Auf Anregung von Rednern (z. B. dem belgischen Jesuiten Lintelo), die von den päpstlichen Legaten öffentlich unterstützt wurden, trugen die Kongresse dazu bei, in verschiedenen Ländern Vereinigungen ins Leben zu rufen, die die regelmäßige Kommunion der Gläubigen wie auch den «Eucharistischen Kreuzzug» der Kinder propagierten. Die aus frommer Laieninitiative hervorgegangene Bewegung wurde so ein mächtiges und äußerst wirksames Aktionsmittel für den Heiligen Stuhl, um den Gedanken ins Bewußtsein zu rufen, daß die Eucharistie ebensosehr Gegenstand der Verehrung wie wesentlich Seelennahrung sei.

Der erste Weltkrieg unterbrach die Reihe der Kongresse. Benedikt XV. wünschte sie so rasch wie möglich wiederaufgenommen zu sehen, damit – möglichst in einem neutral gebliebenen Lande – alle Katholiken «sich in der Gegenwart Christi im verwandelten Brote den Friedenskuß» geben könnten. Aber die Dinge zogen sich hin, und so konnte erst 1922 in Rom zu Beginn des Pontifikats Pius' XI. die Tradition fortgeführt werden. *Von jetzt an stand ein neuer Gedanke im Vordergrund:* die Hostie als *Symbol der Einheit* unter den Menschen und als *einziges Mittel, diese Einheit* auf Erden zu *verwirklichen.* Einer Entscheidung aus Rom entsprechend folgten ab sofort die Kongresse in zweijährigem Abstand aufeinander. Auch machten die Forderungen an den weltlichen Staat nun mehr und mehr einem positiven Glaubenszeugnis an das christliche Geheimnis Platz, so in Amsterdam 1924, wo protestantische Kreise den Kontrast zwischen dem bescheidenen Einzug Jesu in Jerusalem und dem Luxus der Limousinen des Legaten und der Kardinäle mit großer Lautstärke hervorhoben; so auch in Chicago, wo sich ein Viertel des Kardinalkollegiums und 550 Bischöfe einfanden; auf der anderen Hemisphäre in Sydney, wo der Kongreß 1928 mit einer überwältigenden Segnung des Ozeans abschloß; 1930 in Carthago, mitten im Land der Muselmanen, was Enthusiasten als günstiges Omen einer geistigen Renaissance des

Afrika Augustins ansehen zu können glaubten; in Dublin 1932 – Eruption der Inbrunst eines ganzen Volkes; in Buenos Aires 1933, wo erstmalig auch Lateinamerika hinzukam; 1936 in Manila; 1938 in Budapest. Aber dann unterbrach ein neuer Krieg die Reihe der Kongresse. Und dieses Mal mußte man bis 1952 warten, um den nächsten Kongreß in Barcelona zu erleben. Diesem folgten, jetzt in vierjährigem Turnus, die Kongresse von Rio de Janeiro (1956) und München (1960).

Irgend etwas Neues, das für die geistige Entwicklung symptomatisch war, hat sich seit dem ersten Nachkriegskongreß ganz deutlich gezeigt: während bis dahin die Schlußprozession den Höhepunkt dieser «Fronleichnamsfeste globalen Ausmaßes» bildete und stille Messen den Gläubigen erlaubten, ihren religiösen Pflichten nachzugehen, ist jetzt die *Messe ganz in den Mittelpunkt* der Kundgebungen gerückt. Die liturgische Bewegung beginnt Früchte zu tragen. Allerdings blieb der Kongreß von Barcelona, trotz einiger interessanter Neuansätze wie der Einrichtung eines Tages, der dazu bestimmt war, den verlassensten Kranken irgendein Zeugnis brüderlicher Zuneigung zu geben, noch ganz in der Tradition der Zwischenkriegszeit. Er war eine Kundgebung der Frömmigkeit des Volkes, das ihn feierte – eine Weihe Spaniens an den eucharistischen Christus durch General Franco beschloß ihn – und die ausländischen Delegationen, so zahlreich sie auch erschienen waren, muteten wie Ehrengäste an. Selbst in München, wo dieser nationale Aspekt viel weniger stark in den Vordergrund trat, war der Kongreß bedauerlicherweise mehr eine Nebeneinanderstellung nationaler Wallfahrten als ein echtes internationales katholisches Treffen, das die über alle Grenzen hinweg bestehende Solidarität der Christen sichtbar machen sollte. Dagegen kennzeichnete den Münchner Kongreß auf anderen Gebieten eine interessante Entwicklung. Zunächst einmal trug er Sorge darum, sich in einer ökumenischen Atmosphäre abzuspielen, indem er sich bemühte, die Protestanten nicht zu verletzen und das herauszustellen, was beide Seiten einander näher brachte. Dieses Vorhaben, das früheren Kongressen, die auf die Empfindsamkeit der Protestanten wenig Rücksicht nahmen, paradox erschienen wäre, wurde jedoch durch zwei weitere Bestrebungen möglich gemacht: einmal dadurch, daß man – wie Kardinal Döpfner sich klar ausdrückte – trotz der Anwesenheit von rund 1 000 000 Teilnehmern bei der Schlußfeier jedes Zurschaustellen von Macht zu vermeiden suchte und sich im Gegenteil auf die demütige Vertiefung der Glaubensgeheimnisse konzentrierte. Zum anderen durch die Sorge, eine Kundgebung, deren Wurzeln in die typischen Formen der Volksfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts zurückreichten, so weit wie möglich in die moderne liturgische Erneuerung zu integrieren und auf diese Weise zwei lange Zeit entgegengesetzte Bewegungen miteinander auszusöhnen. Man bemühte sich nicht nur, in Berichten und Kommentaren hervorzuheben, daß alle Formen der eucharistischen Verehrung letztlich nur aus ihrer Beziehung zum Opfertod Christi ihren wahren Sinn schöpfen, sondern gestaltete auch die Zeremonien derart, daß sie den Teilnehmern die verschiedenen Phasen des Ostergeheimnisses, des Kernstücks des liturgischen Jahres, von einem Tag zum andern wieder lebendig werden ließen. Mehr denn je wurde die zentrale Stellung der Messe, die man in bewundernswerter Gemeinschaftlichkeit feierte, ins Licht gerückt. Zudem beabsichtigte Pater Jungmann, denjenigen eine neue Sicht der eucharistischen Kongresse zu vermitteln, die deren alte theologische Begründung heute für überholt halten. Man solle sie in Zukunft gewissermaßen als ein halboffizielles liturgisches Fest der Kirche ansehen. So regte er an, in diesen Kundgebungen, deren Höhepunkte die vom päpstlichen Legaten gefeierte Messe bildete, und die von Stadt zu Stadt über den ganzen Erdball wandern, eine Wiederaufnahme jenes alten Brauches auf universaler Kirchenebene zu sehen, wonach der Bischof, vor allem in Rom, der Reihe nach in den verschiedenen Kirchen das heilige Meßopfer feierte, um damit die Einheit seiner Diözese über ihre Aufteilung in Pfarreien hinaus auszudrücken. So würde die *Statio Orbis* die alte *Statio Urbis* ablösen[4]. Dieser originelle Gedanke fand besonders auf orthodoxer Seite starke Beachtung. Auf jeden Fall hebt er vorteilhaft hervor, daß das wesentliche Ziel der eucharistischen Kongresse darin bestehen müsse, die Gläubigen aller Welt zur gemeinsamen Feier des eucharistischen Gastmahls zusammenzuführen.

Wie wird sich nun diese Einrichtung weiterhin entwickeln, um ihre Anpassung an die moderne Welt zu Ende zu führen? Diese Frage zu beantworten, ist nicht mehr Sache des Historikers; doch wir dürfen versichert sein, daß die lebendige Kirche die richtige Antwort darauf zu finden weiß.

ROGER AUBERT

Geboren 1914 in Ixelles/Brüssel, Dr. phil. und theol. Von 1944 bis 1952 Professor am Seminar in Mecheln (Belgien). Seit 1952 lehrt er Kirchengeschichte an der Universität Löwen (Belgien). 1945 veröffentlichte er seine Magisterarbeit über: «Le problème de l'acte de foi.» Seine zahlreichen Arbeiten und Publikationen beschäftigen sich hauptsächlich mit zeitgeschichtlichen Problemen der Kirche, z. B. «Le Saint Siège et l'union des Eglises», «Le Pontificat de Pie IX» (Band XXI von Fliche-Martin), «La théologie catholique au milieu du XX[e] siècle» (1953); «Problèmes de l'unité chrétienne» (1955), «Le concile duVatican» (Band XII der «L'Histoire des conciles œcuméniques sous la direction de G. Dumeige» 1964, deutsche Ausgabe: «Geschichte der ökumenischen Konzilien, hg. von G. Dumeige und Heinrich Bacht, Mainz 1963 ff.»

[1] Über die Anfänge der Kongresse vgl. *J. Vaudon*, L'œuvre des congrès eucharistiques, ses origines, Paris 1910; *L. de Paladini*, Die eucharistischen Kongresse. Ursprung und Geschichte. Paderborn 1912; besonders *M. de Hedouville*, Mgr de Ségur, Paris 1957, Kap. XIX. Über die spätere Entwicklung vgl. *E. Lesne*, Du congrès eucharistique international de Lille 1881 au congrès national de Lille en 1931, in: «Cinquantenaire des congrès eucharistiques internationaux», Lille 1931.

[2] Lille war damals noch nicht zur Diözese erhoben.

[3] Über die Bedeutung des Kongresses in Jerusalem vom unionistischen Standpunkt aus vgl. *R. Esposito*, Leone XIII e l'Oriente cristiano, Rom 1960, S. 367–384.

[4] Vgl. *J. Jungmann*, Corpus mysticum. Gedanken zum kommenden Eucharistischen Weltkongreß, in: «Stimmen der Zeit», Bd. 164, (1958/59), 401–409, und die Überlegungen von *N. Afanassieff*, Statio Orbis, in: «Irénikon», Bd. 35, (1962), 65–75. In diesem Zusammenhang sind auch interessant die scharfsinnigen Gedanken von *J. Ratzinger*, Der Eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik, in: «Statio Orbis», Eucharistischer Weltkongreß 1960 in München, München 1961, Bd. 1, 227–242.

R. P. van Kets OP

Die Kirche im Dialog mit den heutigen Kulturen

Eines der größten Probleme unserer Zeit ist das Verhältnis zwischen der Kirche und der modernen Welt. Zu diesem Thema wurde für das Konzil ein Schema – das ursprüngliche Schema XVII – vorbereitet. Die Enzyklika «*Ecclesiam suam*» behandelt es ausführlicher als alle anderen Themen. Bezeichnenderweise betont sie die Notwendigkeit des ‚Dialogs' für das Verhältnis zwischen Kirche und Welt. Dieser Dialog spielt sich in einem Beziehungsgefüge ab, das von zahlreichen und oft sehr komplizierten Faktoren bestimmt ist, und die scheinbar einfache Feststellung, Kirche und Welt müssen einen ständigen Dialog miteinander führen, enthält für den Menschen in Wirklichkeit eine Aufgabe, die an sein religiöses Empfinden wie an sein Denken höchste Anforderungen stellt.

In dieser Überlegung geht es um das Verhältnis von Kirche und Welt. Hierbei sind die Beziehungen zwischen Kirche und Kultur einerseits wie die zwischen der heutigen Kirche und den heutigen Kulturen anderseits von besonderer Bedeutung. Das erstgenannte Problem, nämlich wie Kirche und Kultur sich zueinander verhalten, behandelt die grundlegende Beziehung der Kirche zur Kultur überhaupt; das zweite, nämlich ihr Verhältnis zu den gegenwärtigen Kulturen, geht mehr spezifisch auf die Verschiedenartigkeit dieser Kulturen ein sowie auf die daraus sich ergebenden Folgen. Theoretisch kann man zwar beide Probleme voneinander trennen, praktisch sind sie jedoch eins. Entspringt doch jede Kultur tatsächlich aus der gleichen Grundgegebenheit: der Su-

che des Menschen nach einer echten, wahrhaft menschlichen Existenz. Und kulturelle Vielfalt ist lediglich die Folge der historischen Entwicklung verschiedener Kulturgruppen. «Der Mensch ist das einheitsstiftende Prinzip unter den Kulturen. Er ist es, der die Jahrhunderte hindurch über die Gräber untergegangener Kulturen der Reihe nach hinwegschreitend ihrer Geschichte eine Einheit gibt, die sie selbst sich nicht geben kann[1].»

Die Erforschung von Wesen und Struktur der Kultur ist noch alles andere als abgeschlossen. Ist doch das Verständnis der Kultur von der wissenschaftlichen Forschungsarbeit über den Menschen abhängig, und diese steckt in vielerlei Hinsicht noch in den Kinderschuhen[2].

Die Unterscheidung zwischen Religion und Kultur ist noch relativ neu, wenigstens in den Kulturen des Westens. In anderen Kulturen, z. B. den islamischen, bilden Religion und Kultur eine Einheit[3]. Jedoch macht sich die immer stärker betonte Unterscheidung zwischen religiöser und natürlicher Gemeinschaft, die man im Westen beobachten kann und die viele Leute als eindeutigen zivilisatorischen Fortschritt ansehen, zunehmend auch in jenen Kulturen bemerkbar, wo das Religiöse und Kulturelle noch immer eng miteinander verflochten sind. Man ist der Meinung, diese Unterscheidung gehe in der Hauptsache auf den Einfluß einer technologischen Gesellschaft zurück[4].

Die Geschichte der katholischen Kirche zeigt ganz klar eine ständige Spannung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt, zwischen Weltflucht und Weltoffenheit. In den verschiedenen Phasen ihrer Geschichte gab es Tendenzen, die bald dem einen, bald dem anderen Extrem zuneigten. Heute bemühen wir uns mehr denn je um einen ausgleichenden Mittelweg. Die päpstliche Enzyklika «*Ecclesiam suam*» gibt uns die Richtung an, wenn sie sagt: In der Welt sein, aber nicht von der Welt. «Wenn die Kirche den Unterschied hervorhebt, der zwischen ihr und der Menschheit besteht, so stellt sie sich nicht in Gegensatz zu ihr, sondern verbindet sich vielmehr mit ihr[5].» Geht man die Enzyklika aufmerksam durch, so versteht man leicht die Probleme, die sich aus der Spannung zwischen der Kirche und den gegenwärtigen Kulturen ergeben.

Wir haben nicht vor, «*Ecclesiam suam*» hier zu kommentieren. Ein solcher Kommentar setzt nämlich ein gewisses Verständnis der Beziehung zwischen der Kirche und diesen Kulturen voraus.

Zunächst geht es um den Begriff ‚Kultur'. Es ist in keiner Weise bedauerlich, wenn die Ansicht, Kultur sei ein rein biologisches Phänomen, abgelehnt wird. Herkosvits drückt dies klar aus: «Kultur ist die Gestaltung der Umwelt durch den Menschen[6].» Es gibt immer noch Leute, die zwischen Kultur und Zivilisation unterscheiden. Kultur ist nach ihnen «die geschichtlich gewordene Gemeinschaftsform eines Volkes als Ganzes» (Utz), Zivilisation die Tätigkeit, «die darauf abzielt, die Struktur einer Gesellschaft so aufzubauen, daß man in ihr eine Wertordnung anerkennt und respektiert» (Birou). Dieser Meinung nach ist Kultur eher eine soziologische Realität, während Zivilisation das von der Kultur angestrebte Ziel darstellt. Von dieser (abstrakten) Unterscheidung, die der Kultur den geistigen, der Zivilisation den materiellen und technischen Fortschritt eines Volkes zuordnet, kommt man heute immer mehr ab[7]. Soziologische Formen und Wertgehalte, geistige und materiell-technische Gegebenheiten sind schwer voneinander zu trennen, obwohl z. B. der technische Fortschritt nicht immer mit einem allseitigen geistigen Fortschritt Hand in Hand geht und umgekehrt. Offensichtlich bleibt in jeder Kultur die Spannung zwischen Geist und Materie bestehen. Im europäischen Sprachraum versteht man heute unter Kultur im allgemeinen die «Lebensweise eines bestimmten Volkes». Dieser Terminus umfaßt sowohl Institutionen, Bräuche und Glaubensbekenntnisse wie auch die Künste, das Handwerk, die freien Berufe und wirtschaftlichen Organisationen eines bestimmten Volkes (Dawson). Man glaubt, daß die innere Dynamik und Grundtendenz der Kultur darauf gerichtet sind, «all das zu entfalten, wozu der Mensch potentiell fähig ist» (E. Schillebeeckx).

Doch die Geschichte brachte keine kulturelle Einförmigkeit hervor. Wenn auch jedes Volk im Sinne der oben angeführten Definition eine Kultur besitzt, so ist es doch ebenso eine historische Tatsache, daß diese Kulturen verschieden sind. Diese kulturelle Verschiedenheit steht heute im Brennpunkt des Interesses. Malinowski und A. R. Radcliffe-Brown (Funktionalismus), die sich nicht einfach mit einer nur tatsächlichen kulturellen Verschiedenheit zufriedengaben, vertraten den Standpunkt, jede Kultur bilde ein organisches Ganzes, außerhalb dessen kulturelle Formen unverständlich seien. So gesehen hat jede Kultur ihr eigenes, persönliches Wesen, ihre eigene Gestalt (R. Benedict). Diese gewährleisten ihre Kontinuität in den Wechselfällen der Geschichte, sowohl der

Kultur in ihrer Ganzheit wie in ihren mannigfachen Ausformungen. Diese Ansicht legt besonderen Wert auf die Eigenart jeder Kultur und könnte den Versuch, sie aus noch tiefer liegenden Ursprüngen abzuleiten, überflüssig machen. Auf ihr gründet sich auch das Recht eines jeden Volkes auf Selbstentfaltung gemäß seinem Kulturerbe.

Diese Auffassung führt uns jedoch direkt zu dem schwierigen *Problem der Universalität und Verschiedenheit* der Kultur. Ein richtiges Verständnis dieser Frage und eine möglichst treffende Antwort darauf sind für den Dialog zwischen der Kirche und den Kulturen der Gegenwart wesentlich.

Die Überbetonung des organischen und individuellen Charakters einer Kultur kann leicht zu einem rein tatsächlichen Kulturverständnis führen, als ob es sich dabei um eine naturgegebene Größe handelte (die oft mit dem Charakter und der Mentalität eines Volkes identifiziert wird). Kulturelle Wandlungen und Umbildungen werden dann leicht als Symptome eines Krankheitszustandes angesehen. Hinzu kommt, daß dann das allgemein historische Phänomen der Kulturüberlagerung, d.h. kultureller Formung durch gegenseitige Beeinflussung verschiedener Kulturen, sehr problematisch würde. Die Geschichte[8] lehrt jedoch ganz eindeutig, daß die Vorstellung einer geradlinigen, vorherbestimmten Entwicklung der Kulturträger keinen Rückhalt in der Wirklichkeit hat. Trotzdem behält diese Vorstellung auf die oben genannten Ansichten teilweise ihren Einfluß.

Auf der andern Seite verliert die Auffassung, daß Kultur einen allgemeinen Aspekt hat, oft dadurch an Zugkraft, daß man diese Allgemeinheit mit Einförmigkeit verwechselt, als ob Verschiedenheit nicht zum Wesen der Kultur gehörte. Dieser Ansicht macht man häufig den Vorwurf, sie stelle eine bestimmte, spezifische Kultur, z.B. die westliche, als Maßstab auf und beurteile und fixiere dann danach die Normen für die Entwicklung auf eine Weltkultur hin.

Jedes Volk hat das Recht auf Selbstgestaltung und Selbstentfaltung im Geiste seiner eigenen Kultur. Dies zu betonen ist das besondere Anliegen und Thema der Forschung, die sich mit den Beziehungen zwischen der Kirche und den gegenwärtigen Kulturen befaßt. So untersucht man in zahlreichen Beiträgen die Frage, wie man die Darstellung der christlichen Botschaft den überkommenen Werten in jedem Kultursystem anpassen könne. Bezüglich der Missionsprobleme im allgemeinen kann man nicht genug betonen, daß das Christentum seine Bindungen an die westliche Kultur lockern und mit der Seele, dem Charakter, der Mentalität eines jeden Volkes zu einer Einheit verschmelzen müsse.

Auf keinen Fall aber sollte man eine Kultur als statische Wirklichkeit begreifen. Soll die Heilsbotschaft sich in der Kultur eines Volkes inkarnieren und die Kirche mit den Kulturen der Gegenwart im Gespräch bleiben, so ist dies nur möglich, wenn beide mit der konkreten, lebendigen Kulturwelt eines Volkes, die oft schwer zu fassen ist, eine Symbiose eingehen und wenn sie mit der ständigen Entwicklung einer menschlichen Gemeinschaft in engstem Kontakt bleiben. Ist es schon schwierig genug, die konkrete Situation einer kleinen Gemeinschaft, wie die einer Gemeinde, zu verstehen, so stellt die Einsicht in das Ganze eines Kultursystems mit seinen verschiedenartigen Komponenten viel höhere Anforderungen.

Auch heute ist es nicht leicht, den Träger einer Kultur, nämlich «ein Volk», zu definieren. Keiner wird wohl bestreiten, daß viele Völker heute einen Entwicklungsprozeß durchlaufen. Man braucht nur an die afrikanischen Staaten zu denken, die mit den traditionellen Stammesgruppen in Spannung oder sogar im Konflikt leben. Diese nicht zu unterschätzende Tatsache geht überdies oft Hand in Hand mit revolutionären Umwälzungen der traditionellen Lebensweise. Diese Umwälzungen sind die Folge der Einführung moderner Wirtschafts- und Gesellschaftsformen und moderner technischer Methoden[9]. Dieser in zahlreichen traditionsgebundenen Nationen vor sich gehende Wandel ist nicht überall gleich; er ist eine typische Folge des Strebens der jungen Staaten nach Gleichstellung mit den technisch mächtigeren, und er entspringt ihrem Wunsch, innerhalb der Völkergemeinschaft einen angesehenen Platz in der Kultur einzunehmen.

In diesem Beitrag kann die eigentliche Bedeutung und Tragweite der kulturellen Wandlungen, die sich in der Gegenwart vollziehen, nur in kurzen Umrissen und einigen allgemeinen Bemerkungen gezeichnet werden. Am kennzeichnendsten ist dabei wahrscheinlich der grundlegende Wandel im Verhältnis der Einzelperson zur Gemeinschaft. Wo bis jetzt noch die Gemeinschaft vorherrschte, und die Familie (oder in der Urgesellschaft die Horde) in Wirklichkeit das darstellte, was wir ‚Person' nennen würden, dort läßt sich heute eine zunehmende Tendenz beobachten, die Einzelperson als solche stark herauszustellen. Diese Tendenz

bezieht ihre Impulse daraus, daß die Zielsetzungen heute mehr von der Einzelperson ausgehen, was wiederum eine Folge der Kulturüberlagerung ist, in der traditionelle und moderne gesellschaftlich-wirtschaftliche Faktoren aufeinander einwirken. Die psychologischen, sozialen und kulturellen Folgen dieses Vorgangs abzuschätzen, ist heute noch nicht möglich.

Das hindert jedoch die nicht-westlichen Kulturen, die von diesem Prozeß vornehmlich betroffen sind, nicht daran, gleichzeitig ein größeres Selbstbewußtsein und eine stärkere Selbstbehauptung zu entwickeln. Zwischen der Tradition und den Forderungen des modernen Staates besteht eine starke Spannung, wenn nicht ein Konflikt. Dies wird zum Beispiel am Ausdruck «Afrikanischer Sozialismus» deutlich. Er besagt ein Streben nach größerer Eigenständigkeit wie nach rascherem sozialem und wirtschaftlichem Fortschritt. Die Rationalisierung der Produktionsmethoden wie die bessere Verteilung der Konsumgüter ermöglichen es zudem, sich einem primitiven (unproduktiven) Wirtschaftssystem zu entziehen, welches nur das Existenzminimum deckt; sie führen aber ebenso zur Auflösung der diesem System eigenen Gesellschaftsformen. Selbst religiöse, sittliche und rechtliche Werte unterliegen diesem Umwälzungsprozeß. Darüber gibt es bereits ausgedehnte Untersuchungen, die sich mit Afrika, dem Islam, Buddhismus, Hinduismus usw. befassen[10].

Soll sich das Christentum der rechtmäßigen, individuellen Kultur eines Volkes angleichen und sich in ihr ‚inkarnieren', so darf es offensichtlich keine Tendenzen fördern, die zu einer Rückkehr in die Vergangenheit führen würden. Dies sähe danach aus, als wollte es sich an den bereits entschwindenden Grundzügen einer Kultur festklammern. Es ist deshalb dringend notwendig, mit den echten dynamischen Kräften, die in den verschiedenen Kulturen am Werk sind, in ständigem Dialog zu bleiben. Man wird sich mit den Traditionen wie den Wandlungen und Neuentwicklungen jeder Kultur gleichzeitig auseinandersetzen müssen. Sind doch Tradition und Neuentwicklung heute so eng miteinander verknüpft, wie es kaum jemals in der Geschichte der Fall war.

Es wäre illusorisch, zu glauben, das eben Gesagte gelte nur für den Dialog mit den unterentwickelten Völkern. Der Dialog mit der westlichen Zivilisation (im historischen, nicht im geographischen Sinn[11]) als einer von der Kirche unterschiedenen kulturellen Einheit, ist in gleicher Weise notwendig, auch wenn er sich auf andere historische Voraussetzungen stützen wird. Denn auch diese westliche Kultur macht eine Krise durch, die durch Tradition und Erneuerung verursacht ist. Auch hier ist ein intensiver Dialog notwendig, damit die Kirche sich ihr anpaßt und in ihr sich verleiblicht.

Angesichts der Verschiedenheit der gegenwärtigen Kulturen und der daraus sich ergebenden zahllosen Probleme sollten wir uns dessen bewußt werden, daß wir eine Phase der Kirchengeschichte durchlaufen, in der die mannigfaltigen Kontakte zwischen Kirche und Welt, zwischen der Kirche und den Kulturen von heute eine Brücke schlagen müssen zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen der Menschheit und dem Schöpfer. Das Verständnis der verschiedenen Kulturen, das durch neue Studien und menschliche Kontakte ständig vertieft wird, hat nicht nur ans Licht gebracht, was an den verschiedenen Methoden, mit denen der Mensch eine menschenwürdige Existenz sucht, wertvoll ist, es veranlaßt auch die Kirche, sich ihres eigenen Wesens besser bewußt zu werden: in der Welt, aber nicht von der Welt zu sein, egal, ob sich dies auf die westliche oder nicht-westliche Welt bezieht.

Schließlich und endlich bedeutet Dialog mehr als nur Fühlungnahme mit wenn auch noch so vielen verschiedenen Kreisen. Allgemein menschliche Werte sind nicht auf bestimmte Körpermerkmale beschränkt. Sie gehen hervor aus der Einheit einer Natur, die sowohl Materie als auch Geist ist und die jeder Verschiedenheit vorausgeht. Die eigentliche Grundlage dieser Verschiedenheit aber ist der Mensch, der Person ist. Und wo die Menschheit betroffen ist, kann man das Allgemeine und Verschiedene nicht voneinander trennen. Eine der Aufgaben unserer Zeit ist es, sich mit dem Problem der Kultur überhaupt auseinanderzusetzen, ohne deshalb die Individualität jeder einzelnen Kultur zu leugnen oder zu unterschätzen. Die tiefere Einsicht in das individuelle Wesen jeder Kultur sollte uns jenen allgemeinen menschlichen Wertgehalt klarer erkennen lassen, der in und durch die Besonderheiten jeder Kultur wirksam ist. Die verschiedenen kulturellen Leitbilder geben jeder einzelnen Kultur ihren Zusammenhalt, sie beschränken aber zugleich oder schließen gar spezifische Entfaltungsmöglichkeiten aus, die zu einer vollkommenen Selbstverwirklichung der menschlichen Person führen könnten. Wird man sich je-

doch jeder Kultur besser bewußt, und zwar auf einer Grundlage, die so tief und umfassend ist wie die Menschheit selbst, dann steht der Verwirklichung einer echten Weltkultur nichts mehr im Wege, die in keiner Weise die wahre Eigenart einer einzelnen, bestimmten Kultur ausschließt. Da die verschiedenen Kulturen notwendigerweise aufeinander einwirken, sei es durch direkten Kontakt oder durch internationale Organe, wird man sich immer klarer bewußt werden, welches das eigentliche Ziel des Menschen ist.

Dieses Ziel des Menschen wie auch das der Kultur ist ein geistiges und religiöses Ziel. Deshalb sollte man den Dialog zwischen der Kirche und den Kulturen der Gegenwart in keiner Weise so auffassen, als sei er ein Mittel der Politik zur Minderung der Spannung zwischen Kirche und Welt und ihren beiderseitigen Formen. Dieser Dialog sollte auch das Gespräch der Kulturen untereinander fördern. Da die Menschen sich ihrer grundlegenden Einheit und ihres gemeinsamen Zieles, das auch durch die Verschiedenheit ihrer Kulturen zum Ausdruck kommt, mehr und mehr bewußt werden, werden sie auch die geistigen und religiösen Aspekte des Dialogs zwischen der Kirche und den Kulturen der Gegenwart besser verstehen.

Dieses Gespräch zwischen der Kirche, als der Vermittlerin menschlicher Erlösung in lebendiger Einheit mit Christus, und einer suchenden, zersplitterten und rasch sich entwickelnden Menschheit wird auch auf die Kirche selbst nicht ohne Einfluß bleiben. Die Erneuerung und Verjüngung der Kirche ist nicht reiner Opportunismus, sondern das Ergebnis eines wachsenden Bewußtseins ihrer eigenen Natur und Mission in einer Welt, die sich ihrer Natur und Probleme auch ihrerseits immer mehr bewußt wird. «Wenn die Kirche ein immer klareres Bewußtsein von sich selbst gewinnt und wenn sie danach trachtet, sich selbst nach dem Modell, das Christus ihr vor Augen stellt, zu bilden, dann wird sie sich tief von der menschlichen Umgebung unterscheiden, in der sie dennoch lebt und der sie sich nähert... Aber diese Unterscheidung bedeutet nicht Trennung... Wenn die Kirche den Unterschied hervorhebt, der zwischen ihr und der Menschheit besteht, so stellt sie sich nicht in Gegensatz zu ihr, sondern verbindet sich vielmehr mit ihr... Die Kirche muß zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt[12].»

Nicht nur dieses Zitat, sondern der gesamte Text der letzten Enzyklika bietet reichlich Stoff, über die überwältigende Aufgabe nachzudenken, die die Kirche auf sich nimmt, wenn sie in einen Dialog mit den Kulturen der Gegenwart eintritt. Dieser Dialog wird die historische Entwicklung der Menschheit berücksichtigen müssen, eine Entwicklung, die sich nicht auf die Vergangenheit beschränkt, sondern Gegenwart und Zukunft gleichfalls erfaßt. Die heutigen Kulturen als Ausdruck der Lebensweise verschiedener Nationen schließen menschliche Werte in sich, die – wenn auch auf noch so unterschiedliche Weise – zum Licht des Glaubens hinführen können. Diese Lebensweise hat aber auch ihre Hindernisse für das Licht des Geistes. Trotzdem bleibt der Dialog zwischen der Kirche und den Kulturen der Gegenwart das Mittel, das Gott vorgesehen hat, um sich selbst dem Menschen, sowohl dem einzelnen wie der Gemeinschaft als ganzer, in der Gnade des Glaubens mitzuteilen.

[1] «La personne humaine établit une unité entre les diverses civilisations; c'est l'homme qui enjambe successivement, à travers les siècles, les tombeaux des civilisations mortes et donne à leur histoire une unité que l'histoire ne comporte pas.» Vgl. R.P. *Delos*, OP, Valeur des Civilisations et Apport Chrétien, in: Peuples d'Outre-Mer et Civilisation Occidentale, Semaines Sociales de France, XXXV, 1948.

[2] Für einen Überblick vgl. *Krech, Crutchfiel, Ballachey*, Individual in Society, N.Y., London 1962.

[3] L'Eglise et les Civilisations, Semaine des Intellectuels Catholiques Français, Ed. P.Horay, Paris 1955. Informations Catholiques Internationales, (Aug. 1964), 221–222, Approche des non-Chrétiens. Hier findet sich hauptsächlich die Bibliographie in französischer Sprache für die letzten Jahre.

[4] Les Grandes Religions face au Monde d'Aujourd'hui, Recherche et Débats, Cahier 37, Dez. 1961.

[5] Vgl. «Ecclesiam suam», Enzyklika Papst Paul VI. vom 6. Aug. 1964. Nichtamtliche Übersetzung in: Herder-Korrespondenz, Heft 12 (Sept. 1964), 577.

[6] «La culture est ce qui dans le milieu est dû à l'homme.» Vgl. *M.J. Herskovits*, Les bases de l'Anthropologie Culturelle, Payot, Paris 1952, 6; vgl. *Kaj. Birket-Smith*, Geschichte der Kultur, Zürich 1948.

[7] «La forme communautaire historique d'un peuple comme d'un tout» (Utz). «...qui concourt à structurer et à organiser une société de façon à ce qu'une hiérarchie de valeurs y soit respectée et admise» (Birou). Vgl. *A. Cuvilier*, Manuel de Sociologie, II. P.U.F., Paris 1954.

[8] *R. Grousset*, Bilan de l'histoire, Plon, Paris 1946.

[9] *P. Verhaegen*, L'Urbanisation de l'Afrique Noire. Son cadre, ses causes et ses conséquences économiques, sociales et culturelles, Enquêtes Bibliographiques, CEDESA, Brüssel 1962.

[10] Für einen Überblick vgl. Weltgeschichte der Gegenwart, II, Bern-München 1963.

[11] *O.H. Simon*, Qu'est-ce que l'Occident, in: Les grandes Religions face au Monde d'Aujourd'hui, op. cit.

[12] Vgl. «Ecclesiam suam», Enzyklika Papst Pauls VI. vom 6. Aug. 1964. Nichtamtliche Übersetzung in: Herder-Korrespondenz, Heft 12 (Sept. 1964), 576f.

Chronik des kirchlichen Lebens

In dieser ersten Nummer von Concilium möchten wir zunächst nur kurz aufreißen, was dieser Abschnitt «Chronik des kirchlichen Lebens» enthalten soll. Die folgenden Nummern werden dann zeigen, wie er konkret aussieht.

Es wäre möglich, diesen Abschnitt als letzten Beitrag jeder Nummer so zu gestalten, daß er nach Seiten schwerer theologischer Gedankenarbeit zu einer kurzen Entspannung einlädt, als eine Art «Bar Jonah», der Kaffee-Bar des Konzils, wo müde Leser wie die Konzilsväter, eine Pause einlegen können. Leider ist dies jedoch nicht möglich: Dies würde nämlich nur den Eindruck erwecken, daß Theologie und der normale tägliche Lebensablauf zwei völlig verschiedene Dinge sind.

Theologie «folgt» dem Leben der Kirche in jeder Hinsicht. Sie «folgt» ihm in dem Sinn, daß sie dieses Leben mit «liebender Aufmerksamkeit begleitet» wie auch, daß sie «in seiner Gegenwart reflektiert». Sie folgt ihm auch in dem Sinn, daß sie «nachfolgt» – daß sie erst im Anschluß an vorgegebene Tatsachen überlegt, reflektiert, ihre Schlüsse zieht und Begonnenes zu Ende denkt. Sofern sie über das Leben der Kirche reflektiert, hängt sie von diesem Leben ab und trägt gleichzeitig dazu bei, ihm seine Richtung zu weisen. All dies würde aber wohl kaum irgendeine Beanstandung und Opposition hervorrufen, wäre nicht auch die Theologie in jenes komplexe Phänomen mit verwickelt, das man «Kontaktstörungen» in der Kirche nennen könnte. Zwar ist Theologie die existentiellste Wissenschaft; dennoch ist sie tatsächlich, wenn auch nicht prinzipiell, in Gefahr, ihr «Gewerbe» abseits vom stürmischen menschlichen Leben zu «betreiben» und am Ende den lebendigen Kontakt mit der Kirche mehr oder weniger zu verfehlen. Dies aber führt zu einer Entfremdung, die heute bei einigen Theologen und Predigern in einem gewissen Defaitismus zum Ausdruck kommt, wie in den ständigen Klagen der einfachen Gläubigen über die völlig fremde Sprache, um nicht zu sagen Welt, gerade jener Theologen und Prediger.

Ohne die Unterscheidung zwischen den «reflektierenden» und den der «Reflexion vorausgehenden» Faktoren im Leben der Kirche zu sehr vereinfachen zu wollen, vielmehr eher im vollen Bewußtsein der Tatsache, wie eng diese miteinander verknüpft sind, müssen wir feststellen, daß die heutige Kirche in mancher Hinsicht Anzeichen einer theologischen und wissenschaftlichen Reflexion aufweist, sofern diese in ihr Leben eingepflanzt wurde, und nun anfängt, im konkreten Leben, in der Praxis kirchlicher Institutionen, in einer bahnbrechenden pastoralen Planung ihre Früchte zu tragen. In anderer Hinsicht jedoch befindet sich die Kirche heute noch im vor-reflektiven Zustand: hier ist sie noch nicht in eine klare theologische Thematik geformt, noch nicht Gegenstand theologischer Reflexion geworden, sondern zeigt als solche noch Lebensformen, die vielleicht mit dem allgemein anerkannten theologischen Denken nicht in Einklang stehen oder die hinter dem gegenwärtigen Stand der Reflexion zurückgeblieben oder aber von ihm noch nicht eingeholt sind und deshalb zu weiterer Reflexion anregen können und müssen.

Wenn es auch kirchliche Lebensformen gibt, die entweder als solche, oder in ihrer konkreten Erscheinung, oder aber in ihrer abweichenden modernen Gestalt und Bedeutung von der theologischen Reflexion noch nicht erfaßt sind, so können sie doch bereits Gegenstand verantwortungsvoller oder einfach ernster wissenschaftlicher Forschung sein. – Das Leben der Kirche wird ja heute mehr als je zuvor untersucht: Die exakten Wissenschaften tragen dazu bei (Anwendung der Statistik auf quantitativ bestimmbare Gegebenheiten), die Geisteswissenschaften (im akademischen Sinne), die Phänomenologie (beschreibende Analyse

der konkreten Existenz) oder auch eine glückliche Kombination beider Betrachtungsweisen; auch die flüchtigere Form einer ausgezeichneten journalistischen Darstellung und Reportage leistet das Ihrige. Konferenzen, Studientagungen, Generalversammlungen, eine Fülle von Publikationen durchforschen dieses Leben, sei es mit oder ohne spezifisch theologische Beiträge. An Hand dieses fast täglich anwachsenden Materials sollte ein Berufstheologe oder auch jeder andere theologisch interessierte Laie imstande sein, sich eine begründete Vorstellung z. B. davon zu bilden, welche Bedeutung der Sonntag im Leben des heutigen Westeuropäers hat; oder, um wieder ein Beispiel zu bringen, was Geistliche und Gläubige denn tatsächlich aus der Sonntagspredigt machen. Ferner könnte ein Sonderforschungsprojekt ans Licht bringen, welche Tendenzen – in welchem Ausmaß und welchem Zusammenhang – in gewissen Bereichen der kirchlichen Gemeinschaft in der Ehemoral vorherrschen, Tendenzen, die vielleicht von den herrschenden Ansichten theologischer Handbücher abweichen, aber für die Theologie und den Theologen trotzdem wertvoll sind.

Dieser Abschnitt soll deshalb über solches Material berichten, das nicht immer jedem zugänglich ist, einfach deshalb, weil das eine oder andere wichtige Forschungsergebnis außerhalb der Fachkreise oder des Ursprungslandes noch unbekannt geblieben ist. Derartiges Material ist außerdem häufig in einer Sprache dargestellt, die für den Uneingeweihten erst aufgeschlüsselt werden muß. Schließlich und vor allem aber ist dieses Material so umfangreich und wird auf so viel verschiedene Weise veröffentlicht, daß man sich nur dann auf dem laufenden halten kann, wenn man regelmäßig zusammenfassende Überblicke veröffentlicht.

Wir legen es nicht darauf ab, uns mit der Tagespresse, dem Radio oder Fernsehen in neuesten Nachrichten oder Exklusivmeldungen zu messen. Wir möchten in diesem Abschnitt lediglich Theologen und theologisch interessierte Kreise auf Beiträge über aktuelle Erscheinungen der heutigen Kirche aufmerksam machen, oder, wenn Sie wollen, Blitzlichter entzünden, die eine zeitgemäße ‚Biographie' der gegenwärtigen Kirche aufleuchten lassen; oder wir möchten hier als Notsignal dienen, als Wegweiser oder Leuchtfeuer oder einfach als hoffnungsvolles und ermutigendes Zeichen.

DAS GENERALSEKRETARIAT
IN ZUSAMMENARBEIT MIT KATHOLIEK ARCHIEF,
AMERSFOORT, HOLLAND

Johannes Wagner

Geleitwort

Immer wieder berichtet die Geschichte von liturgischen Reformen; denn der Gottesdienst der Kirche ist nicht nur Gottes-, sondern auch Menschenwerk und darum dem Gesetz des Altwerdens und der Notwendigkeit ständiger Erneuerung unterworfen. Neu in der Geschichte ist jedoch die Erscheinung einer allgemeinen kirchlichen Erneuerungsbewegung, die sich nach der Liturgie benennt, aus der Feier des Gottesdienstes ihre Kraft schöpft und die Erneuerung dieser Feier zum Inbegriff ihres Wollens macht.

Gleichviel wo man den Anfang des Phänomens ansetzt: ob vor nunmehr fünfundfünfzig Jahren beim «Mechelner Ereignis» vom 23. September 1909, ob vor über sechzig Jahren bei der Enzyklika «Tra le sollecitudine» des heiligen Papstes Pius X. vom 22. November 1903, oder fast drei Menschenalter früher beim romantischen Neubeginn des Benediktinerabtes Guéranger und seiner Gründung von Solesmes im Jahre 1833, oder nochmals einen ganzen Phasenwechsel geistiger Bewegung früher beim liturgischen Wollen der gemäßigten Aufklärung vor allem des beginnenden 19., aber auch schon des 18. Jahrhunderts, oder ob man gar die immer wieder gestörten Ansätze noch weiter zurückverfolgt – man wird in jedem Fall leicht feststellen, daß nicht bloß unbewußt, sondern durchaus auch bewußt das «pastorale» Element mit vorhanden war. Niemals ging es um die Liturgie bloß um der Liturgie willen; niemals bloß um rationale Reform der Liturgie nur um ihrer Verständlichkeit willen; niemals bloß um Repristinierung liturgischer Formen der Vorzeit nur um der Altertümer willen; niemals bloß um Schönheit und Gestalt, um l'art pour l'art: sondern immer war ein Engagement besonderer Art dabei. Immer ging es um die besonderen Weisen der Erfahrung religiöser Wirklichkeiten im Gottesdienst und um die Überzeugung, andere durch den Gottesdienst mit diesen Wirklichkeiten in Berührung zu bringen. Von ihren ersten Ansätzen und Anfängen an war die liturgische Bewegung also «pastoral» – selbstverständlich in ihren verschiedenen Phasen jeweils in verschiedenem Maß, auf verschiedene Art und mit verschiedenem Akzent.

Nun ist im Ablauf und Wechsel ihrer Phasen diese von weither kommende Bewegung sich immer mehr ihrer selbst bewußt geworden, und es zeigte sich, daß die Vokabel «pastoral» nicht genügt, um ihr Eigentliches zu kennzeichnen. Oder aber man müßte «pastoral» viel tiefer und umfassender verstehen als im Sinne einer seelsorglichen Methode unter anderen, im gegebenen Falle also etwa: Pastoral durch Liturgie, Seelsorge vom Altare aus oder ähnlich. Das alles genügt nicht. Denn offenbar drängt in der liturgischen Bewegung etwas ans Licht, was tiefgründiger ist, was noch hinter der Pastoral als einer Tätigkeit steht und ihr Fundament meint.

Die neue Basis der Pastoral wird erkennbar in einem neu aufbrechenden Selbstbewußtsein der Kirche. Die Kirche erwacht in den Seelen (Guardini). Im Gottesdienst wird das Volk sich seiner bewußt. Die gottesdienstliche Feier ist die heilige Versammlung des Volkes Gottes. In dieser Versammlung wird es sichtbar im Ganzen und in seinen Ständen, die, unverwechselbar und unaustauschbar, hierarchisch unterschieden und zugleich einander zugeordnet, jeder auf seine Weise wirkend, erst durch ihr Zusammenwirken das Ganze darstellen. In der gottesdienstlichen Feier wird die Kirche «Ereignis» (Rahner). In ihm und durch es geschieht – hier und jetzt – immer wieder die Sammlung der «Herausgerufenen» zur Ekklesia, und es findet statt das heilige Commercium Gottes mit seinem erwählten Volk: Der Herr ist inmitten der Versammlung der Seinen,

ja diese wird erst dadurch heilige Versammlung, daß er in ihrer Mitte ist. Er schenkt sich den Seinen, und die Seinen antworten mit Danksagung und Lobpreis.

Liturgische Bewegung, die das alles neu zu Bewußtsein gebracht hat, ist also in ihrer Tiefe nichts anderes als Teil, besonderer Ausdruck und hervorragender Exponent eines viel größeren und umfassenderen Vorgangs, der seit langem unaufhaltsam in der Kirche am Werke ist, durch den das Bild der Kirche neu aufsteigt, neu gesehen, neu und tiefer realisiert wird.

So darf man es denn nicht als puren Zufall oder gar als reines Ergebnis einer Verlegenheit bezeichnen, wenn das Zweite Vatikanische Konzil, dessen eigentlicher Gegenstand gemäß der Aufgabenstellung Papst Pauls VI. eine tiefere Selbsterkenntnis und umfassendere Selbstbeschreibung der Kirche geworden ist, soviel Zeit darauf verwandte, Fragen des Gottesdienstes zu diskutieren, und nach langem Bemühen schließlich als erste Frucht die Liturgiekonstitution verabschiedete. Mit der Beratung des Liturgieschemas war das Konzil bereits vom ersten Tage an bei seinem Thema: «De Ecclesia». Wie mit Händen zu greifen mag jetzt wohl schon manchem der Plan Gottes erscheinen. Das Wort Papst Pius XII. von der liturgischen Bewegung als eines Durchgangs des Heiligen Geistes durch seine Kirche hat sich offenbar von neuem bestätigt.

Wenn dem aber so ist, dann ist die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Dokument, das der besonderen Aufmerksamkeit aller in der Kirche wert ist, und zwar nicht nur in den konkreten Normen für die Liturgiereform als solchen, sondern vor allem in seinen theologischen Aussagen und allgemeinen Anweisungen, die ekklesialer Natur sind, nicht zuletzt auch in jenen, formal bisweilen nicht einmal ausgesprochenen Prinzipien ebenfalls ekklesialer Art, aus denen Normen und Anweisungen entspringen und in denen sie bei aller Verschiedenheit im einzelnen ihre geistige Einheit haben.

Für das erste Heft dieser Zeitschrift «Concilium», das der Liturgiekonstitution gewidmet ist, war es ein vordringliches Gebot, vor allem einige ekklesiale Aspekte dieser Konstitution ins Licht zu rücken.

Z. Zt. Rom, im September 1964

JOHANNES WAGNER

Geboren am 5. Februar 1908 in Brohl am Rhein (Deutschland). Zum Priester geweiht 1932 in der Diözese Trier. Er erwarb den Doktorgrad in der Theologie an der theologischen Fakultät der Universität Bonn mit der These: «Die christliche Eucharistiefeiern im kleinen Kreis.» Sein Hauptarbeitsgebiet ist die Liturgie. Er ist Leiter des Liturgischen Instituts für Deutschland in Trier. Er war maßgeblich an der Abfassung der Liturgiekonstitution beteiligt (Vaticanum II). Seine wissenschaftliche Tätigkeit findet ihren Niederschlag in mehreren Beiträgen im «Lexikon für Theologie und Kirche», in Sammelwerken und Festschriften. Die Zeitschrift «Liturgisches Jahrbuch» untersteht seiner Direktion.

Cipriano Vagaggini

Der Bischof und die Liturgie

DIE THEOLOGISCHEN GRUNDLAGEN

Der vorliegende Aufsatz sucht die theologischen Grundlagen der Beziehungen aufzuhellen, die nach der Konstitution *De sacra liturgia* des II. Vaticanums zwischen dem Bischof und der Liturgie bestehen.

Auf diese Grundlagen wird in verschiedenen Artikeln der Konstitution deutlich verwiesen. Sie brauchen bloß hervorgehoben und im Licht der Ekklesiologie des Konzils gesehen zu werden.

Die wichtigste Aussage des Konzils auf diesem Gebiet findet sich in Art. 41, der über das liturgische Leben der Diözese spricht:

«Im Bischof sehe man den Hohenpriester seiner Herde, von dem das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen entspringt und abhängt.

Daher sollen alle das liturgische Leben des Bistums, in dessen Mittelpunkt der Bischof steht, besonders in der Kathedralkirche, aufs höchste wertschätzen; sie sollen überzeugt sein, daß die Kirche auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar, dem der Bischof vorsteht, umgeben von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars[1].»

Der Bischof wird also vor allem als der Hohepriester seiner Herde aufgefaßt (in welchem Sinne die Konstitution dies versteht, werden wir später sehen); und die Kirche verwirklicht und manifestiert sich hauptsächlich in den liturgischen Feiern, vor allem der Eucharistie, wenn dabei das ganze Volk sich um seinen Bischof schart. Diese beiden Aussagen vor allem sind im Rahmen ihres Kontextes und im Licht des ganzen Konzils zu erklären.

I. Die Stellung des Bischofs im Aufbau der Kirche von unten nach oben

Um den Sinn der angeführten Aussagen zu erfassen, muß man zunächst die Kirche als Vereinigung der infolge der Sünde zerstreuten Kinder Gottes betrachten, die Gott zu Recht besitzt und die er, um sie zu seinem Volke zu machen, unter der Leitung der Bischöfe sammelt und ordnet und so im gemeinsamen göttlichen Leben mit sich und miteinander vereint.

Diese Auffassung ist ausdrücklich in Art. 26 der Konstitution enthalten: «Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit' ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen.»

Diese Terminologie stammt vom hl. Cyprian. Die Kirche ist «*unitatis sacramentum*[2]», da sie Ursache, Ausdruck und Symbol der Einheit ist, die die Menschen mit Gott und miteinander vereint, indem sie an der Einheit teilnehmen, die zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist besteht[3]. Darum läßt sich die Kirche definieren als: «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*[4]».

In dieser Vereinigung ist der Bischof das unmittelbare äußere Prinzip des Zusammenhangs und der Einheit: die Kirche ist die «*plebs sancta sacerdoti* (d. h. Bischof) *adunata et pastori suo grex adhaerens*[5]». Deshalb läßt sich weder die Kirche vom legitimen Bischof getrennt noch der Bischof von der Kirche getrennt denken: «*unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo*[6]».

Die Gesamtkirche wird gebildet von der Verei-

nigung der Ortskirchen, die kraft der Gemeinschaft der Bischöfe unter sich miteinander vereint sind: «*...quando Ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa, sed utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata*[7]».

Diese Auffassung von der Kirche ist streng rechtgläubig. Damit sie auch noch voll dem Ausdruck der geoffenbarten Wahrheit, insbesondere den bekannten Erklärungen über den Primat des Papstes, entspreche, genügt es, noch klarer, als Cyprian dies tat, hinzuzufügen, daß die Gemeinschaft mit dem Papste die gottgewollte unersetzliche Grundlage für die Vereinigung der einzelnen Bischöfe und Gläubigen in der Gesamtkirche bildet. Sie macht sie zu wahren Hirten und Einigern des heiligen Volkes in der Teilhabe an der Einheit, die zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist besteht. Um das *bonum commune* dieser Einheit zu erhalten, hat darum der Papst auch die Vollmacht zur Begrenzung der Ausübung der Gewalten, welche die Bischöfe bei ihrer Weihe von Gott direkt und im Vollmaß erhalten, damit sie die ihnen anvertraute Herde zum übernatürlichen Leben führen.

Damit ist eine ganze Sicht des Aufbaus der Kirche von unten nach oben gegeben: Die Kinder Gottes, die infolge der Sünde von Gott und voneinander getrennt und auseinandergetrieben sind, werden von neuem zu einem heiligen Volk vereint und zusammengefaßt, indem sie in die Einheit zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist eingegliedert werden. Um dies zu bewerkstelligen, wählt Gott aus den Gläubigen und zu ihrem Dienste einzelne Männer, die Bischöfe, aus, damit sie das Kraftzentrum seien, um das herum sich in der Gemeinschaft des übernatürlichen Lebens die Einheit abbildet. Er betraut sie mit der Fülle der Gewalten, die sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe benötigen. Zur Bewahrung der umgreifenden Einheit und des Zusammenhangs der allumfassenden Kirche, außerhalb derer es kein Heil gibt, bestimmt er einen der Hirten und gibt ihm die für seine universale Sendung nötigen Vollmachten, u.a. auch die Gewalt, um des allgemeinen Wohles willen die Ausübung der an und für sich den einzelnen Bischöfen von Natur aus zustehenden Rechte zu beschränken.

Dieser in der Konstitution über die Liturgie kurz angedeuteten Auffassung entspricht bekanntlich die in der Konstitution *De Ecclesia* des II. Vaticanums enthaltene Schau der Kirche. Sie wird in den ersten Kapiteln im einzelnen erläutert.

Diese Sicht der Kirche steht irgendwie im Gegensatz zu einer gewissen Ekklesiologie, wie sie in manchen Handbüchern nach dem I. Vatikanischen Konzil vertreten wurde. Darin wurde die Kirche vom Gipfel der Pyramide, vom Papst aus, dargestellt, von dem aus der ganze Bau nicht nur den Zusammenhang erhält, sondern scheinbar auch alle seine Strukturen und Kraftlinien ausgehen. Aus dieser Perspektive entsteht darum der falsche Eindruck, daß das ganze Wesen und Leben der Kirche sich in der Hierarchie konzentriere und die *plebs Dei* bloß deren Anhängsel sei und höchstens Objekt, nicht Subjekt von Gewalten, und daß innerhalb der Hierarchie selber sich jede Gewalt unmittelbar vom Papst herleite und die Bischöfe bloß dessen stellvertretende Funktionäre seien.

Warum hat die Konstitution über die Liturgie instinktiv die entgegengesetzte Perspektive gewählt, die von der *plebs Dei* und den Bischöfen ausgeht, und zwar schon bevor die Konzilsdiskussionen in der Sache Stellung bezogen (bekanntlich folgte das erste Schema *De Ecclesia* ganz der oben gezeichneten Linie der Lehrbücher)? Die Lehre, daß die Hierarchie und ihre Gewalten, auch wenn sie von Gott und nicht vom Volke stammen, im Dienst der *plebs Dei* stehen; die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen, so wie die Kirche es vertritt, und darum auch die Lehre vom gemeinschaftlichen, wenn auch hierarchisch strukturierten Charakter der Liturgiefeiern konnten eben nur in dieser Sicht voll ernst genommen und verstanden werden. Die liturgischen Funktionen sind ja keine Privathandlungen, auch nicht die der Priester und Bischöfe, sondern Handlungen der Kirche als solcher, insofern sie «Sakrament der Einheit» ist als heiliges Volk Gottes, das sich um den Bischof und Hirten versammelt in der Einheit, die es mit der universalen katholischen Einheit verbindet und an der zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist teilnehmen läßt.

Nur so ist verständlich, daß «diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche angehen, ihn sichtbar machen und auf ihn einwirken», und daß «seine einzelnen Glieder mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung kommen je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Anteilnahme» (Art. 26).

In dieser Schau der Dinge erhält nicht nur die *plebs Dei* wiederum den ihr zustehenden Platz in der Kirche und ihren liturgischen Feiern, sondern auch die Stellung des Bischofs wird entschieden erhellt und so die seit dem I. Vaticanum weithin übliche Theologie der Kirche ergänzt und ausgeglichen.

Darum besteht nach dem Sinn der Konstitution

ein unzertrennlicher Zusammenhang zwischen Art. 26, der die Kirche «*sacramentum unitatis*» und «*plebs sancta sub episcopis adunata et ordinata*» nennt und Art. 41, wonach in der von und mit dem Bischof gefeierten Liturgie, insbesondere der Eucharistie, die Kirche auf eine vorzügliche Weise sich selber darstellt.

In der Tat, wenn die Kirche «Sakrament der Einheit» ist, in dem alle Menschen, die von Rechts wegen Kinder Gottes sind, aber infolge der Sünde nun ihm und einander fernstehen, um den Bischof herum aufs neue geeint und geschart sind, um in der Teilnahme am trinitarischen Leben wiederum ein heiliges Volk zu bilden, so ergibt sich von selbst, daß konkret und auf örtlicher Ebene die hauptsächliche Verwirklichung und Selbstdarstellung der Kirche in jenem Akt zu suchen ist, worin eine Gruppe von Gläubigen, um ihren Bischof versammelt, in äußerlich und innerlich vollkommenster Weise diese Einheit des göttlichen Lebens empfängt und die Vereinigung herstellt, welche die durch die Sünde verursachte Zerstreuung behebt.

II. Der Bischof in einer Ekklesiologie, die den übernatürlichen und sakramentalen Seinscharakter der Kirche voranstellt

Die Vereinigung und Einheit, worin die Kirche besteht, ist eine in erster Linie übersinnliche und übernatürliche Wirklichkeit. Sie ist Teilnahme am Leben und somit an der Einheit, die den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist miteinander verbindet und durch Christus den Herrn auch die Menschen erfaßt.

Ich sage: in erster Linie, aber nicht ausschließlich, hat doch Gott gewollt, daß diese Realität hienieden nur auf dem Weg der Inkarnation, vermittels auch sinnenfälliger Wesen und Dinge zustande kommt. Überdies soll sie nicht nur die Seele erfassen, sondern den ganzen konkreten Menschen als Individuum und Glied der Gemeinschaft und somit irgendwie auch den Leib, ja den ganzen Kosmos. An dieses Gesetz der Inkarnation hält sich Gott in seinen Beziehungen zur Welt aus freiem und weisem Ratschluß, weil der Mensch eine Wesenseinheit aus Geist und Leib bildet, auch wenn der Leib im Dienste des Geistes steht und sein Werkzeug ist.

Darum ist die Vereinigung und Einheit, worin die Kirche besteht, wohl in erster Linie etwas Geistiges, aber wesentlich auch etwas Menschliches und Sinnenfälliges, weil etwas Inkarniertes, etwa so, wie im Menschen der Leib einen Wesensteil bildet, auch wenn er auf die Seele als den bestimmenden Teil des Ganzen bezogen und ihr untergeordnet ist.

Den sinnenfälligen Aspekt der Vereinigung und Einheit, welche die Kirche ausmachen, bilden unter anderem die Schrift, die Hierarchie, die Institutionen, die Sakramente, alle liturgischen Feiern nach ihrer sichtbaren Seite.

All dies ist Werkzeug und Ausdruck der innern Vereinigung und Einheit, die sie irgendwie versinnbilden und herstellen. Sie sind auf sie bezogen und ihr untergeordnet und bilden mit ihr zusammen in ihrer konkreten Totalität die «fleischliche und geistige Einheit» – wie der hl. Ignatius von Antiochien sie nennt[8], worin die Kirche besteht. Und die Kirche ist – nach dem patristischen weiten Begriff von *sacramentum – sacramentum unitatis* eben deshalb, weil ihr menschlicher und sinnenfälliger Aspekt irgendwie ein Werkzeug bildet, das die übernatürliche Wirklichkeit der Einheit mit dem göttlichen Leben enthält, manifestiert und den dazu Disponierten vermittelt.

Aus dem gleichen Grunde sind die wichtigsten Mittel zur Schaffung dieser Einheit die eigentlichen Sakramente, vor allem die Eucharistie. Sie bilden in erster Linie die Kirche, und alle andern einheitsstiftenden Mittel sind auf sie bezogen und ihnen untergeordnet. Hauptsächlich die Sakramente, insbesondere die Eucharistie, bezeichnen, enthalten und verwirklichen die Vereinigung der Menschen in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens, das zwischen ihnen die Einheit wiederherstellt, sie aus der durch die Sünde bewirkten Zerstreuung und Unordnung zurückruft und im strukturierten Gefüge der Kirche sie mit Gott und miteinander vereint (vgl. Jo 6, 56f; 1 Kor 10, 16f).

Die Sakramente lassen sich jedoch nicht von den andern Mitteln, die Gott vorgesehen hat, trennen. Damit sie sich in den einzelnen Menschen auswirken können, setzen sie insbesondere den Glauben voraus. Ihre Feier nährt und bekundet Glauben, Hoffnung und Liebe. Was rettet, das göttliche Leben mitteilt, die Menschen vereint, die Einheit wiederherstellt und die Kirche verwirklicht, sind nicht die Sakramente allein noch der Glaube allein, sondern der Glaube und die Sakramente des Glaubens, vor allem die Eucharistie. Oder es sind wohl die Sakramente, jedoch immer in ihrer tatsächlichen Konkretheit verstanden als Sakramente des Glaubens, die den Glauben voraussetzen, nähren und bekunden.

Wenn man also sagt, die Kirche verwirkliche und

bekunde sich hauptsächlich in der Feier der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, so gilt dies nicht von jeder beliebigen liturgischen Feier, sondern nur von der in Verbindung mit dem Bischof gefeierten Liturgie, an der das Volk aktiv Anteil nimmt und in die es sich in Glauben, Hoffnung und Liebe sowie allem, was dies vor, während und nach der Feier voraussetzt, voll und ganz hineingibt. Da die Sakramente Sakramente des Glaubens sind, ist die heilsvermittelnde Feier der Sakramente, worin sich die Kirche auferbaut und bekundet, von selbst auch Feier des Glaubens.

So versteht man, warum nach Art. 41 die Kirche nicht schon in irgendeiner Feier, selbst nicht in der zusammen mit dem Bischof gefeierten Eucharistie auf eine vorzügliche Weise sichtbar wird, sondern nur in einer Feier, an der wirklich «das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig... teilnimmt». Das Wort «voll» will eben die möglichst vollkommene innere Anteilnahme in Glaube, Hoffnung und Liebe besagen, wiederum mit all dem, was dies vor, während und nach der liturgischen Feier bei den Seelenhirten und den Gläubigen voraussetzt.

Wenn im gleichen Artikel davon die Rede ist, daß «das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar, dem der Bischof vorsteht, umgeben von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars», so lehnt sich die Terminologie eng an die Redeweise des hl. Ignatius von Antiochien an, dessen hohe Auffassung sie getreulich widerspiegelt[9].

Diese hohe Auffassung ist nur zu verstehen im Rahmen einer Ekklesiologie, in welcher der ontologische Aspekt des übernatürlichen und sakramentalen Lebens klar dominiert gegenüber den juridischen und organisatorischen Aspekten, die ebenfalls zum Wesen gehören, aber im Dienst des ersten Aspektes stehen.

Eine gewisse Theologie, in der die überbetonten juridischen Kategorien zu einer Ekklesiologie führen, in der die verschiedenen Elemente der Kirche nicht richtig ausgewogen sind, wird damit nicht einfach negiert, sondern ins notwendige Gleichgewicht gebracht.

Die Konstitution setzt nicht nur in den Artikeln 26 und 41, sondern da und dort dieses übernatürlich und sakramental bestimmte Kirchenbild voraus.

Schon Art. 2, der das richtungweisende Vorwort für die ganze Konstitution bildet, entfaltet in einer von Art. 41 etwas verschiedenen Form den Gedanken, daß die Liturgie, insbesondere die Feier der Eucharistie, in höchstem Maße die Kirche auf Erden in Erscheinung treten läßt. Der Gedanke beruht hier auf einer Analyse der Beziehungen zwischen dem menschlichen, sichtbaren Aspekt und dem göttlichen, unsichtbaren Aspekt der Kirche, wobei stark hervorgehoben wird, daß das menschliche, sichtbare Element im Dienst des göttlichen, unsichtbaren Elements steht. Zum besseren Verständnis von Art. 26 und 41, die direkt vom Bischof sprechen, müssen wir diesen Art. 2 beachten, dessen Gedanken in schönster Weise aneinander anknüpfen und einander ergänzen.

«In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, ‚vollzieht sich' nämlich ‚das Werk unserer Erlösung', und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird, der es eigen ist, zugleich göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet, voller Eifer der Tätigkeit hingegeben und doch frei für die Beschauung, in der Welt zugegen und doch unterwegs; und zwar so, daß dabei das Menschliche auf das Göttliche hingeordnet und ihm untergeordnet ist, das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Tätigkeit auf die Beschauung, das Gegenwärtige auf die künftige Stadt, die wir suchen. Dabei baut die Liturgie täglich die, welche drinnen sind, zum heiligen Tempel im Herrn auf, zur Wohnung Gottes im Geist bis zum Maße des Vollalters Christi. Zugleich stärkt sie wunderbar deren Kräfte, daß sie Christus verkünden. So stellt sie denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern. Unter diesem sollen sich die zerstreuten Söhne Gottes zur Einheit sammeln, bis eine Herde und ein Hirt wird.»

Art. 5–10 legen das Wesen der Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche dar. Sie gehen dabei von Christus aus, der als Ursakrament des Heils gesehen wird. Dieser Gedanke wird in biblischen und entsprechenden patristischen Ausdrücken dargelegt.

Darin heißt es: Christi Werk der Verkündigung der Frohbotschaft und der Erwirkung des Heils wird vor allem in der Predigt und den Sakramenten des «wunderbaren Geheimnisses (sacramentum) der ganzen Kirche» (Art. 5) weitergeführt, dank der unsichtbaren und doch wirksamen und dauernden Gegenwart Christi, der in ihr handelt durch die Mitteilung des Heiligen Geistes. Daraus wird der Schluß gezogen, daß sich in der Liturgie das Priesteramt Christi vollzieht, der die Menschen heiligt und den Vater verherrlicht. Obwohl sich in ihr nicht das

ganze Tun der Kirche erschöpft, so ist sie dennoch «der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt» (Art. 10).

Diese übernatürliche und sakramentale Sicht wird – zum Ausgleich der einseitig juridischen Auffassung – nicht minder entschieden vertreten in der Konstitution *De Ecclesia* des II. Vatikanischen Konzils. Denken wir nur daran, wie das Konzil in der Frage der Verbindung der Nichtkatholiken mit der wahren Kirche der Taufe und der Eucharistie als dem kirchenstiftenden Sakrament entscheidende Bedeutung beimißt. Denken wir an die Anerkennung der Bischofsweihe als eines wahren Sakramentes, worin der Mensch unmittelbar von Gott alle Gewalten erhält, deren er zur Erfüllung seiner Aufgaben bedarf, auch wenn es die oberste Autorität der Kirche (Papst, Bischöfe mit dem Papst) ist, die dieser Gewalt ihr Objekt, nämlich die bestimmten Untergebenen, auf die sie sich erstreckt, zuweist und auch ihre Ausübung über die Untergebenen um des Allgemeinwohles willen einschränken kann.

In der Ekklesiologie des Konzils kommt eine Reaktion gegen eine allzuscharfe Unterscheidung zwischen Heiligungsgewalt und Jurisdiktionsgewalt zum Ausdruck sowie die Tendenz, die in den Sakramenten konzentrierte Heiligungsgewalt in ihrer ganzen Weite zu nehmen als volle Hirtengewalt, die im Grunde genommen sowohl die Lehr- als auch die Leitungsgewalt in sich schließt, unter Wahrung des päpstlichen Primats.

Wie sehr diese wiederum erweiterte Sicht der verschiedenen kirchlichen Gewalten das liturgische Leben der Kirche begünstigt, liegt auf der Hand.

III. Der Bischof und das Prinzip, daß das ganze Tun der Kirche sich nicht in der Liturgie erschöpft, aber in ihr gipfelt und aus ihr quillt

Um zu bestimmen, welche Stellung die Liturgie im bischöflichen Wirken einnimmt, müssen nur noch die Folgerungen aus den dargelegten Grundsätzen gezogen werden.

In den Artikeln 9 und 10 der Konstitution wird im wesentlichen gesagt, daß sich in der heiligen Liturgie nicht das ganze Tun der Kirche erschöpft, daß diese aber den Gipfel bildet, dem dieses Tun zustrebt, und die Quelle, aus der all ihre übernatürliche Wirkkraft strömt. Man braucht nur das Wort «Kirche» durch «Bischof» zu ersetzen und man wird inne, von welcher Bedeutung diese Aussage für das Thema ist, das wir hier behandeln.

Wenn die Konstitution sagt, die Kirche werde auf eine vorzügliche Weise dann verwirklicht und sichtbar, wenn der Bischof unter voller und tätiger Beteiligung des ganzen heiligen Volkes die Eucharistie feiere (Art. 41), so steht es ihr fern, ein Hochziel aufzustellen, das der Hirte erreicht zu haben wähnen könnte, wenn er möglichst viele Pontifikalämter hält.

Was Heil bringt, sind nicht die Sakramente für sich allein genommen, sondern der Glaube und die Sakramente oder, so man will, die Sakramente des Glaubens. Darum muß der Bischof zur eigentlich liturgischen Handlung hinzu noch viele andere Dinge tun, um seiner Hirtenpflicht nachzukommen: Lehrtätigkeit, Leitung, apostolisches Wirken aller Art. Andernfalls könnten sich die liturgischen Feiern in den einzelnen Gläubigen nicht fruchtbar auswirken, da diese dann ohne die nötigen Dispositionen hinzuträten, nur rein äußerlich daran teilnähmen und sie nicht in ihrem ganzen Leben zur Auswirkung brächten.

Mit andern Worten, die liturgischen Feiern würden, auch wenn ihnen der Bischof vorsteht, nicht unter der vollen und tätigen Anteilnahme des ganzen heiligen Volkes vollzogen, die nach Art. 41 der Konstitution die absolute Bedingung dafür bildet, daß in der Liturgiefeier die vorzügliche Verwirklichung und Selbstdarstellung der Kirche erfolgt.

Das Adverb «voll» in Art. 41 verweist auf die Artikel 11 und 9. In Art. 11 heißt es: Damit die liturgischen Feiern zu ihrer vollen Auswirkung gelangen, müssen die Gläubigen in der richtigen Seelenhaltung an der Liturgie teilnehmen, ihre Gesinnung mit den Worten, die sie aussprechen, in Übereinstimmung bringen und mit der Gnade mitarbeiten, damit sie diese nicht vergeblich empfangen. In Art. 9 wird den Seelenhirten nachdrücklich eingeschärft, welche Pflichten sie auch außerhalb der liturgischen Handlungen den Gläubigen gegenüber haben:

«Ehe die Menschen zur Liturgie hinzutreten können, müssen sie zu Glauben und Bekehrung gerufen werden... Darum verkündet die Kirche denen, die nicht glauben, die Botschaft des Heils... Denen aber, die schon glauben, muß sie immer wieder Glauben und Buße verkünden und sie überdies für die Sakramente bereiten. Sie muß sie lehren, alles zu halten, was immer Christus gelehrt hat, und sie ermuntern zu allen Werken der Liebe, der Frömmigkeit und des Apostolates. Durch solche Werke soll offenbar werden, daß die Christgläubigen zwar nicht von dieser Welt sind, daß sie aber Licht der Welt sind und den Vater vor den Menschen verherrlichen.»

Obwohl sich in ihr nicht das ganze Tun der Kirche erschöpft, so ist die Liturgie dennoch «der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt» (Art. 10). Dieser Gedanke wird am Schluß desselben Artikels wieder aufgegriffen und noch schärfer formuliert: «Aus der Liturgie, besonders aus der Eucharistie, fließt uns wie aus einer Quelle die Gnade zu; in höchstem Maß werden in Christus die Heiligung der Menschen und die Verherrlichung Gottes verwirklicht, auf die alles Tun der Kirche als auf sein Ziel hinstrebt.»

Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die Kirche *plebs sancta sub episcopis adunata et ordinata* (Art. 26) ist, so verstehen wir, warum die Konstitution behaupten kann, in der vom Bischof präsidierten vollen Eucharistiefeier komme die Kirche auf vorzügliche Weise zum Ausdruck, und wir ersehen auch, welche Haltung zur Liturgie das Konzil jedem Seelenhirten nahelegt.

Wie kam die Konstitution dazu, eine so weitgehende Aussage über die Liturgie als Gipfel und Quelle zu machen? Erstens, weil die Eucharistiefeier, worauf jedes andere Sakrament und Sakramentale vorbereitet und hinzielt, den Inbegriff der ganzen Liturgie bildet. «Denn alle anderen Sakramente scheinen auf dieses hingeordnet zu sein wie auf ihr Ziel», sagt der hl. Thomas[10]. A fortiori gilt dies von den Sakramentalien und dem Stundengebet und noch mehr von allen anderen außerliturgischen Tätigkeiten, die in der Kirche vollzogen werden.

Nun aber ist die Eucharistie «Quelle aller Gnaden», wie der Katechismus des Konzils von Trient erklärt[11]. «Dieses Sakrament hat aus sich selbst die Kraft, Gnade zu verleihen, und niemand hat die Gnade vor dem Empfang dieses Sakraments, außer infolge irgendwelchen Verlangens nach ihm», sagt Thomas von Aquin[12]. Überdies ist die Eucharistie als Opfer Christi und der Kirche der objektiv höchste Huldigungsakt, den in der gegenwärtigen Heilsordnung die Kreatur auf Erden dem Schöpfer darbringen kann.

So ist die Liturgie in ihrem innersten Lebenszentrum, der Eucharistie, unter den dem Menschen jetzt zur Verfügung stehenden Heilsmitteln die objektiv wichtigste Quelle von Gnade und Gottesverherrlichung.

Nach der Eucharistie läßt sich das gleiche von den andern Sakramenten sagen, weil sich in ihnen kraft des *opus operatum* die objektiv höchste Wirkkraft mit dem doppelten Ziel jeder Tätigkeit der Kirche verbindet: der Verherrlichung Gottes und der Heiligung des Menschen.

Nach der Eucharistie und den andern Sakramenten verbinden auch die übrigen Teile der Liturgie dieses doppelte Ziel mit einer objektiven Wirkkraft – eine andere Frage ist das subjektive Verdienst, das wir hier außer acht lassen können –, welche die der andern Betätigungen der Kirche im Hirtenamt, Priesteramt und Apostolat jeder Art übertrifft, da diese *ex opere operantis Ecclesiae* wirken[13].

IV. Der Bischof als der Hohepriester seiner Herde

«Im Bischof sehe man den Hohenpriester seiner Herde, von dem das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen entspringt und abhängt» (Art. 41). Der genaue Sinn dieser Aussage ergibt sich aus dem Zusammenhang mit dem unmittelbaren Kontext und der ganzen Konstitution, wie sie bisher erklärt wurde.

Der Sinn ist: Von seinem eigenen Wesen und der Natur seiner spezifischen Funktionen aus muß der Bischof *in erster Linie* als der Hohepriester seiner Herde aufgefaßt werden.

Dieses «in erster Linie» muß in dem genauen Sinne verstanden werden, in dem von der Liturgie gesagt wird, sie bilde nicht das einzige Tun der Kirche, aber doch dessen Gipfel und zugleich die Quelle, aus der ihre ganze Wirkkraft ströme. Dies darum, weil die Liturgie und insbesondere die Eucharistie für uns Quelle der Gnade bildet und mit objektiv stärkster Wirkkraft zur Heiligung des Menschen und Verherrlichung Gottes führt, die das gemeinsame Ziel aller anderen Tätigkeiten der Kirche bilden.

Dies berechtigt, wie schon zur Genüge dargetan wurde, keineswegs dazu, die außerliturgischen pastoralen Tätigkeiten zu vernachlässigen, sondern setzt diese im Gegenteil voraus und erfordert sie.

Das gleiche gilt von der Aussage, daß der Bischof in erster Linie der Hohepriester seiner Herde ist.

Daß in der Konstitution wirklich dieser Sinn liegt, ergibt sich aus dem unmittelbaren Kontext des Artikels 41. Hier wird zunächst gesagt: «Im Bischof sehe man den Hohenpriester seiner Herde, von dem das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen entspringt und abhängt.» Danach wird erklärt, in den Feiern der Liturgie, insbesondere der Eucharistie, an der das ganze Volk, um seinen Bischof geschart, teilnimmt, werde «die Kirche auf eine vorzügliche Weise sichtbar». Wenn dies somit die vorzüglichste Selbstdarstellung der Kirche ist, ist der Bischof, der nach Art. 26 den

Kern darstellt, um den herum sich die Kirche eint und ordnet, *in erster Linie* der Hohepriester seiner Herde. Wie die Liturgie nicht das einzige Tun der Kirche, aber dessen Gipfel und Quelle ist, so ist der Bischof vor allem der Hohepriester seiner Herde.

Und wie die Kirche bei keinem anderen Tun so sehr sie selbst ist wie in der mit dem Bischof gefeierten Liturgie, an der das ganze Volk in vollem Mittun teilnimmt, so ist folglich der Bischof bei keiner Handlung so sehr er selbst, noch übt er bei keiner anderen Gelegenheit die Funktionen aus, die ihn zu dem machen, was er ist. Hier vor allem ist er der, welcher die zerstreuten Gotteskinder sammelt und ordnet und sie so zu einem heiligen Volke macht oder immer mehr macht, indem er sie mit dem göttlichen Leben vereint, das vom Vater ausgeht und durch den menschgewordenen Sohn und in der Gegenwart des Heiligen Geistes auf die Menschen übergeht und sie in den Strom des dreifaltigen Lebens hineinnimmt.

Wenn der Bischof im dargelegten Sinn vor allem der Hohepriester seiner Herde ist, der in erster Linie im Vorsitz über die liturgischen Feiern und insbesondere über die Eucharistie zu dem wird und sich als der erweist, der er ist, so muß die Diözese vor allem als ein Gebilde betrachtet werden, das durch den Kult und insbesondere durch die mit dem Bischof gefeierte Eucharistie bestimmt wird.

Dieser Gedanke wird, wenn ich mich nicht täusche, mancherorts selten vertreten. Es ergeben sich jedoch daraus zahlreiche praktische Konsequenzen, die zu einer Aufwertung des liturgischen Lebens der Diözese und Kathedrale, zu einer Aufwertung der mit dem Bischof zusammen gefeierten Liturgie überhaupt führen. Denken wir nur an das Fest des *natalis episcopi* und das der Weihe der Kathedrale, an die diözesanen heiligen Weihen, an die *missa chrismatis*, an die richtige Einstellung und die Ehrerbietung der Diözesanen.

Mit einem Wort: Wenn wir zwar den Sinn für die Gesamtkirche und ihr Einheitszentrum im Römischen Stuhl sorgsam bewahren, aber zugleich das Empfinden für die lebendige und konkrete Wirklichkeit der Ortskirche schärfen, vermittels derer jeder Gläubige lebendiges Glied der Kirche ist, so wird dies unzweifelhaft heilsame Folgen haben.

Im Anschluß an die Aussage, daß der Bischof der Hohepriester seiner Herde ist, heißt es darum in Art. 41 der Konstitution: «Daher sollen alle das liturgische Leben des Bistums, in dessen Mittelpunkt der Bischof steht, besonders in der Kathedralkirche, aufs höchste wertschätzen.»

Was vom Bischof und der Diözese gesagt wird, gilt entsprechenderweise ebenfalls vom Pfarrer, dem Helfer und Stellvertreter des Bischofs in einem beschränkten Teil des Bistums, und von der Pfarrei. Auch hier muß die Liturgie, insbesondere die gemeinschaftliche Sonntagsmesse, das Element sein, das alle anderen Elemente nicht nivelliert und absorbiert, sondern beseelt und bestimmt.

Darum läßt die Konstitution auf den Artikel über das liturgische Leben der Diözese die ganz ähnlich ausgerichtete Aussage über das liturgische Leben der Pfarrei folgen:

«Da der Bischof nicht immer und nicht überall in eigener Person den Vorsitz über das gesamte Volk seiner Kirche führen kann, so muß er diese notwendig in Einzelgemeinden aufgliedern. Unter ihnen ragen die Pfarreien hervor, die räumlich verfaßt sind unter einem Seelsorger, der den Bischof vertritt; denn sie stellen auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete Kirche dar.

Daher soll das liturgische Leben der Pfarrei und dessen Beziehung zum Bischof im Denken und Tun der Gläubigen und des Klerus vertieft werden. Es ist darauf hinzuarbeiten, daß der Sinn für die Pfarrgemeinschaft vor allem in der gemeinsamen Feier der Sonntagsmesse wachse.»

Schluß

Drei Artikel der Instruktion zur Durchführung der Konstitution über die Liturgie geben deren tiefen Sinn aufs treffendste wieder:

«5. Vor allem aber muß sich ein jeder darüber klar sein, daß es nicht die Absicht der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ‚über die heilige Liturgie' ist, bloß liturgische Formen und Texte zu ändern. Sie will vielmehr jene Erziehung der Gläubigen und jene Seelsorge fördern, für welche die heilige Liturgie ‚Gipfel und Quelle' ist (vgl. Konst. Art. 10). Alle Änderungen nämlich, die in der heiligen Liturgie bisher vorgenommen wurden oder in Zukunft vorgenommen werden, sind auf dieses Ziel hingeordnet.

7. Wenn auch das ganze Tun der Kirche sich nicht in der Liturgie erschöpft (vgl. Konst. Art. 9), so ist dennoch sorgsam darauf zu achten, daß die verschiedenen Tätigkeiten der Seelsorge mit der heiligen Liturgie gebührend verbunden werden und anderseits das pastoralliturgische Wirken nicht losgelöst und isoliert ist, sondern in engster Verbindung mit den übrigen pastoralen Aufgaben steht.

Vor allem aber ist es notwendig, daß eine enge Einheit bestehe zwischen der Liturgie einerseits und Katechese, religiöser Erziehung und Predigt anderseits.

8. Die Bischöfe und ihre priesterlichen Mitarbeiter sollen daher ihre gesamte Seelsorgsaufgabe, welche in der

Liturgie ihre Mitte hat, von Tag zu Tag höher schätzen. Dann werden auch die Gläubigen durch eine vollkommene Teilnahme an den heiligen Feiern göttliches Leben in Fülle schöpfen; Sauerteig Christi und Salz der Erde geworden, werden sie dieses Leben verkünden und auf andere überströmen lassen[14].»

Die gesamte Konstitution zielt letzten Endes auf eine Spiritualität und eine Gesamtpastoration hin, die sich nicht auf das bloße Abwickeln der Liturgie beschränken, sondern auf die Liturgie hingeordnet und gerichtet sind. Die liturgische Erneuerung dient diesem Zweck. Dieses Bestreben gründet auf einer soliden biblischen und patristischen Ekklesiologie.

Daß dies in erster Linie die Spiritualität und die Seelsorgstätigkeit der Bischöfe bestimmen soll, liegt auf der Hand. Ihre Gestalt vor allem erscheint in diesem neuen Licht. Sie haben die Ekklesiologie des I. Vaticanums zu ergänzen gewünscht. Nun müssen sie daraus auch die Konsequenzen ziehen, die sich für die Rangordnung ihrer Aufgaben ergeben.

Der hl. Paulus faßt seine Sendung und sein Amt in die Worte: «Ich möchte ein dienendes Werkzeug Christi Jesu für die Heiden sein, indem ich den heiligen Dienst versehe für die Heilsbotschaft Gottes, damit meine Opfergabe, das sind die Heiden, Gott wohlgefällig, im Heiligen Geist geheiligt werde» (Rö 15,16).

Zwei Dinge wirken sich auf die Liturgie, auf das Apostolat im allgemeinen und auf den Bischof und den Priester verderblich aus: die Auffassung, das missionarische Wirken, die Verkündigung der Frohbotschaft im weitesten Sinn habe mit der liturgischen Wirklichkeit im engsten Sinne nichts zu tun, und die Auffassung, die Liturgie im engsten Sinn habe mit der apostolischen und missionarischen Wirklichkeit im weitesten Sinne nichts zu tun.

An der angeführten Stelle spricht der hl. Paulus zwar vom Apostolat, beschreibt es aber in liturgischen und kultischen Ausdrücken, da er es in liturgischer und kultischer Sicht sieht: das Apostolat zielt darauf ab, die Menschen als wohlgefällige und im Heiligen Geist geheiligte Opfergabe Gott darzubringen.

Wir dürfen diese Sicht des hl. Paulus mit Recht auch auf die liturgischen Feiern und das heilige Opfer im eigentlichen Sinn anwenden. In der Eucharistiefeier, welcher der Apostel vorsteht und an der das Volk einmütig voll Anteil nimmt, kommt es auf die objektiv vollkommenste Weise zu der Aufopferung der Menschen, die in Christus aus der durch die Sünde verursachten Spaltung zur Einheit zurückgeführt wurden und nun zur wohlgefälligen und im Geist geheiligten Opfergabe werden, womit das Ziel jeder Wirksamkeit als Apostel und Bischof erreicht ist.

Dies ist die Ansicht des II. Vatikanischen Konzils, wenn es ein weiteres Mal sagt: «Die apostolische Arbeit ist darauf hingeordnet, daß alle, durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden, sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl genießen» (Art. 10).

Die Verbindung von Mission und Liturgie, von Einheitsstiftung und Liturgie, um zu einer liturgischen Mission und zu einer missionarischen Liturgie zu gelangen, ist im Grunde genommen die große Botschaft des II. Vatikanischen Konzils auf diesem Gebiete.

CIPRIANO VAGAGGINI

Geboren am 3. Oktober 1909 in Piancastagnaio, Italien. Benediktiner, zum Priester geweiht am 30. Juli 1934. Er studierte am Collegio Sant'Anselmo, Rom, an der Universität von Louvain, Belgien und am Päpstlichen Orientalischen Institut, Rom. Er erwarb den Doktor der Philosophie mit der These: «Il aspetto metafisico del bello» (1932), den Doktor der Theologie mit der These: «Maria nelle opere di Origene» (1937) und den Doktor in scientiis ecclesiasticis orientalibus auf Grund des Buches «I Patriarchi orientali cattolici» (1940). Seine wichtigsten Veröffentlichungen sind: «Il senso teologico della liturgia» (1958), «La liturgia e il pensiero teologico recente» (1961). Er war Mitarbeiter an den Werken «Orientamenti e problemi di spiritualità biblica, liturgica e monastica» (1960) und «La preghiera nella tradizione biblica e monastica» (1964). Von 1942–1962 war er Dogmatikprofessor am Collegio Sant'Anselmo, Rom. Er ist «peritus» am Vaticanum II und Berater für die Konstitution über die heilige Liturgie. Sein Arbeitsgebiet ist die Liturgie und Pastoralliturgie.

[1] Vgl. Herder-Korrespondenz 5 (Febr. 1964), S. 250f.; Vgl. zu allen folgenden Zitaten der Liturgiekonstitution: Herder-Korrespondenz, loc. cit., S. 247–257.

[2] De cath. eccl. unitate 7 [3] a. a. O. 6

[4] De dom. oratione 23 [5] Ep. 66,8

[6] loc. cit. [7] loc. cit.

[8] Magnes. 13,2: «Seid dem Bischof und einander untertan, wie Jesus Christus dem Vater nach dem Fleische, und die Apostel Christus und dem Vater und dem Geist, *auf daß Einigung sei, fleischliche wie auch geistige;*» (zit. nach der Übertragung von Joseph A. Fischer in: Die Apostolischen Väter. Griechisch und deutsch [München 1956] S. 171.)

[9] Vgl. Magnes. 7; Phil. 4; Smyrn. 8

[10] Summa III 65 a 3 c.

[11] Das Religionsbuch der Kirche. Zweiter Teil. Von den Sakramenten (Innsbruck [2]1934) S. 124

[12] Summa III 79 a 1 ad 1

[13] Vgl. Thomas von Aquin, Summa III 82 a 6; a 7 ad 3; II–II 83 a 12; In IV libr. Sent. 4 d 5 q 2 qua 2 ad 2; 4 d 15 q 4 1 ad 39.

[14] Vgl. Herder-Korrespondenz 5 (Febr. 1965), S. 204.

Joseph Pascher

Bischof und Presbyterium

Das Vaticanum II gibt dem Bischof ein Recht auf die Ordnung der Liturgie (Art. 22 § 1). Aber die gesetzgeberische Vollmacht des Bischofs, von der dieses liturgische Recht ein Teil ist, beruht selbst auf einer tieferen theologischen Beziehung des Bischofs zu seinem Presbyterium und seinen Gläubigen: «Episcopus ut sacerdos magnus sui gregis habendus est, a quo vita suorum fidelium in Christo quodammodo derivatur et pendet» (Art. 41). In der kirchlichen Welt ist es jedoch fast immer der «Presbyter», dem sich die Gläubigen gegenübersehen. Das Konzil betrachtet diesen in der liturgischen Feier als Vertreter des Bischofs und verlangt, daß die «vita liturgica eiusque relatio ad episcopum in mente et praxi fidelium et cleri» vertieft werde (Art. 42). Offenbar ist es wichtig, sich über die Beziehung zwischen Bischof und Presbyter Gedanken zu machen. Die Fragestellung hat genauer die Beziehung zwischen dem Ortsbischof und einem in seinem Bereich Liturgie feiernden Presbyter im Auge, einerlei, ob dieser Presbyter im Presbyterium dieses Bischofs steht oder nicht, wobei aber mindestens geschichtlich der Presbyter im Normalfall dem Presbyterium des Ortsbischofs angehört.

Sobald in der Geschichte Bischof und Presbyter nebeneinander genannt werden, stellt sich der Presbyter im Rahmen eines Kollegiums vor, als «Synedrium» des Bischofs bei Ignatius v. Antiochien († 107; ad Magn. 6, 1; ad Trall. 3, 1; ad Phild. 8, 1). Den Bischof nennt der Heilige Abbild des Vaters, die Presbyter Abbild der Apostel. Anscheinend ist er unter dem Eindruck von Apk. 4, 4. Die Liturgie steht unter dem Bischof: «Keiner soll ohne den Bischof etwas tun, was die Kirche betrifft. Jene Eucharistie gelte euch als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten steht. Wo der Bischof erscheint, soll auch die Gemeinde sein» (ad Smyrn. 8, 1. 2). Das Bild der Liturgie singenden Gemeinde dürfte dem Heiligen vor Augen schweben, wenn er von der Einheit zwischen Bischof und Presbyterium begeistert schreibt: «Euer gottwürdiges Presbyterium... ist mit dem Bischof verbunden wie die Saiten mit der Zither. Deshalb ertönt in eurer Eintracht und zusammenklingenden Liebe das Lied Jesu Christi» (ad Eph. 4, 1).

Der Diakon gehört in der dreistufigen Gemeinde des Ignatius nicht zum Synedrium. Das ist 100 Jahre später in der Kirchenordnung des Hippolyt gerade ein Mittel, die Stellung der Diakone von jener der Presbyter abzugrenzen: «Bei der Weihe des Diakons lege der Bischof allein die Hände auf, weil er nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst des Bischofs geweiht wird, zu tun, was dieser ihn heißt. Denn er gehört nicht zum Rat des Klerus» (ed. Botte, p. 22). Auch sie haben das Pneuma, aber nicht das des Presbyteriums: «...non accipiens communem praesbyterii spiritum eum cuius participes praesbyteri sunt». Die Presbyter legen bei der Priesterweihe mit dem Bischof die Hand auf «propter communem et similem cleri spiritum» (ed. Botte, p. 24). Dieser gemeinsame Geistbesitz verbindet Bischof und Presbyterium eng. Das zeigt sich bei der Bischofsweihe. Die Presbyter konnten an der Handauflegung nicht beteiligt werden. Aber dann feierten sie, und nicht die Bischöfe, mit dem neuen Oberhaupt die Eucharistie: «Die Diakone bringen ihm die Opfergaben, und er streckt über sie mit dem ganzen Presbyterium die Hände aus und spricht die Danksagung» (ed. Botte, p. 10). Zentrifugal wirkt es der Einheit von Bischof und Presbyterium entgegen, daß auch die Eucharistie eines Beauftragten als «zuverlässig» gilt (ad Smyrn. 8, 1). Wenn der Bischof verhindert, der Sprengel und die Zahl der Gläubigen zu groß ist, müssen die Presbyter wenigstens am Sonntag zur Eucharistiefeier ausgesandt werden. 416 schreibt Innozenz I. an Decentius, die Titelpriester dürften nicht glauben, von seiner, des Papstes, Eucharistie getrennt zu sein, wenn sie am Sonntag in ihren Kirchen für die Gläubigen zelebrierten. Die eucharistische Einheit wird dann durch die Übersendung des «fermentum» gewahrt, einer vom Papst konsekrierten Hostie (c. 5). Nach altem Recht müßten die Presbyter gerade am Sonntag, dem eigentlichen Tag der Eucharistiefeier, beim Bi-

schof sein (Apost. Konst. II, 57, 4). Im Rom Innozenz' I. ist die Auflösung der Einheit für die Presbyter an den Friedhöfen vor der Stadt schon so weit fortgeschritten, daß sie in der Eucharistiefeier selbständig sind. Der Brauch des «fermentum» hat sich in Rom bis ins 9. Jh. erhalten: «In dieser Nacht (Pascha) sind die Kardinalpriester nicht dort, sondern ein jeder hält die Messe in seiner Titelkirche... Jeder schickt einen Sakristanpriester von seiner Titelkirche zur Kirche des Erlösers (Lateranbasilika, d. Vf.). Sie warten dort, bis die ‚sancta' gebrochen wird. ...dann kommt der subdiaconus oblationarius und gibt ihnen von der ‚sancta', die der Papst konsekriert hat. Sie nehmen sie in die Korporalien, und ein jeder kehrt zu seiner Titelkirche zurück und übergibt die ‚sancta' dem Presbyter. Der macht das Kreuz über den Kelch, legt die ‚sancta' hinein und spricht: ‚Dominus vobiscum'» (O.R. XXX B, 64. 65). Für die Päpste des «fermentum» war die Übersendung des konsekrierten Brotes eine sakramental wirkliche Herstellung der Einheit: «Weil ein Brot ist, sind wir viele ein Leib; denn wir haben alle teil an dem einen Brot» (1 Kor 10, 17). Bis heute ist es die besondere Kostbarkeit des Einsenkungsritus, daß er in der Zeichenhaftigkeit der Eucharistie die Einheit von Bischof und Presbyterium ausspricht.

Am längsten hat sich das «fermentum» mit seiner Aussagekraft bei der Presbyterweihe erhalten. Der Presbyter wird für eine bestimmte Kirche geweiht und unmittelbar dorthin entsandt: «Der Pontifex nimmt ganze Oblationsbrote und gibt sie den einzelnen Neupresbytern, und davon kommunizieren sie acht Tage lang» (9. Jh., O.R. XXXVI, 23).

Neben dem «fermentum» kannte die römische Kirche auch die Konzelebration des Presbyteriums mit dem Bischof, wobei es sehr zweifelhaft ist, ob sich im Mitsprechen des Kanons eine alte Tradition birgt, trotz Amalar von Metz, der meint, in Rom sei es Brauch, «ut in confectione immolationis Christi assint Presbyteri, et simul cum Pontifice verbis et manibus conficiant» (Lib. off. I, 12, 25). Bestenfalls für das 7. Jh. ist bezeugt: «An Festtagen, d.h. an Ostern, Pfingsten, am Tag des hl. Petrus, an Weihnachten, an diesen vier Festfeiern haben die Kardinalpriester Zusammenkunft. Jeder hat ein Korporale in der Hand, und der Archidiakon kommt und gibt jedem drei Oblata. Wenn der Pontifex zum Altar schreitet, umgeben sie den Altar nach rechts und links und sprechen zugleich mit dem Pontifex den Kanon... Und sie konsekrieren zugleich den Leib und das Blut des Herrn» (O.R. III, 1). Noch im 13. Jh. weiß Innozenz III., daß «zuweilen viele Priester konzelebrieren» und erwähnt, daß «die Kardinalpriester den römischen Pontifex umgeben und gleicherweise mit ihm zu zelebrieren pflegen» (De s. altaris myst. IV, 20). Das Pontificale der römischen Kurie (13. Jh.) hat die Konzelebration bei der Priesterweihe, aber kein «fermentum». Unverkennbar ist ein gewisses Zaudern: «Sie sprechen das Ganze halblaut, *als ob* sie zelebrierten» (Pont. curiae X, 34). Das Bewußtsein alter Tradition hat wenig früher Thomas v. Aquin nicht gehabt, wenn er den «Brauch einiger Kirchen» kommentiert: «Sicut apostoli Christo coenanti concoenaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant» (S. Th. III, q. 82, art. 2). Entscheidend war, daß Durandus († 1296) die Konzelebration für Bischofs- und Presbyterweihe in sein Pontificale aufnahm, wenn auch für die Presbyterweihe nicht verpflichtend: «Die Geweihten mögen, *wenn sie wollen*, Bücher vor sich haben, leise den Kanon sprechen und alles, was der Weihende von der Messe spricht» (XIII, 20).

In der Provinz, wo sich die Konzelebration mit dem Bischof unter dem Einfluß der römischen Ordines für bestimmte Festtage durchgesetzt hatte, war ihr unabhängig von der Weihe eine längere Dauer beschieden, besonders in Frankreich. Herr *de Moléon* konnte in verschiedenen Städten Frankreichs um 1700 die Konzelebration an hohen Festen beobachten (Voyages liturgiques de France: Lyon S. 231). Wie der Brauch geübt wurde, zeigt die Mitteilung über den Festgottesdienst in St. Moritz zu Vienne: «Les six prêtres assistants récitoient le canon avec l'Evêque et faisoient les mêmes signes que lui, selon qu'il est marqué dans l'Ordinaire de l'Eglise Cathédrale de l'an 1524: ‚Suburbani signa faciant durante Missa ad modum Episcopi; et sic in omnibus maioribus Festivitatibus'» (S. 17). Neben der Vollform bemerkte der aufmerksame Beobachter eine Rückbildung. In der Kathedrale von *Orléans* waren die Wandlungsworte vom Mitrezitieren ausgenommen.

Aus der Geschichte der lateinischen Kirche ist die Konzelebration ohne Bischof nicht bekannt. Insofern ist es hier etwas Neues, wenn das Vaticanum II eine Konzelebration der Priester einführt, ohne daß auch nur ein Vertreter des Bischofs als Hauptzelebrant verlangt wird (Art. 57). Da der Bischof jedoch das Konzelebrationswesen in seiner Diözese zu leiten hat, wäre es immer noch möglich, daß er von sich aus den Hauptzelebranten als seinen Vertreter bestellte und dadurch den Zusammenhang von Bischof und Presbyterium in das Bewußtsein

von Klerus und Volk brächte, wie es im Sinn von Artikel 41 liegt.

Die Verselbständigung der Presbyter läßt sich nicht nur bei der Feier der hl. Eucharistie feststellen. Auch Taufe und Buße sind ursprüngliches Bischofsrecht, besonders die letztere. Bei der Taufe erzwang die Praxis sehr früh die Beauftragung der Presbyter. Die Entwicklung zu voller Selbständigkeit ging in verschiedenartigen Stufen vor sich. Erst seit dem 11. Jh. ist der Priester der normale Spender des ersten Sakramentes. In *Rom* bleibt das alte Recht wieder bei den Priestern der Titelkirchen am längsten deutlich. Noch im 12. Jh. erbitten sie sich nach dem Ordo des Benedikt von St. Peter am Karsamstag vom Papst die Erlaubnis zur Spendung der Taufe (Kap. 43). Bei der Taufe gründete das Bischofsrecht in der Tatsache, daß es sich um ein Initiationssakrament handelt. Der gleiche Grund gilt beim Bußsakrament, das nach altkirchlicher Auffassung eine Wiederaufnahme in die Kirche bedeutete, aus der der Pönitent vorher ausgestoßen worden war. Daß die Entwicklung des Presbyterrechtes hier weit langsamer voranging, lag daran, daß die Buße in den ersten Jahrhunderten äußerst selten gespendet wurde. Das alte Recht spiegelt sich bis heute in der Liturgie der Priesterweihe, insofern die Handauflegung mit Erteilung der Lossprechungsgewalt ein eigener, überdies spät eingeführter Akt ist, nicht verbunden mit dem Weihevorgang wie die Zelebrationsvollmacht. Ja, nicht einmal diese Handlung des Bischofs gibt Neugeweihten wirklich die Bußgewalt. Denn sie wird unabhängig von der Weihe erst durch eine eigene Sendung verliehen. Wie auch bei der Firmung die Sorge für die Seelen zu einer Beauftragung von Presbytern geführt hat, ist bekannt. Die Stärke des Bischofsrechtes an dieser Stelle hat wesentlich auf das Institut der Weihbischöfe hingewirkt. Wenn nicht alles täuscht, steht die Kirche gegenwärtig vor dem Problem, ob es nicht besser wäre, auch hier den Weg der Beauftragung von Presbytern zu gehen, und zwar im Interesse des Bischofsamtes, für das der Weihbischof ohne Presbyterium und ohne Gemeinde immer schwierig sein wird. Es ist bezeichnend, daß die hohen Worte der Konstitution über den Bischof sich alle auf den sog. Residentialbischof beziehen (vor allem Art. 41 und 42).

Vom alten Presbyterkollegium ist in *Rom* der Kranz der Kardinalpriester übriggeblieben. Doch beeinträchtigt es das alte Bild der Kirchenverfassung, daß diese «Presbyter» sämtlich Bischöfe sind. In den Diözesen wenigstens der alten Welt stellen die Domkapitel eine Art von Presbyterium dar. Ignatianisch hört sich die Erklärung des C.I.C. an, diese Kanoniker seien «senatus et consilium» des Bischofs (can. 391 § 1). Bei der in Aussicht stehenden Reform des kirchlichen Rechtsbuches könnte die Frage aufgeworfen werden, ob das Verhältnis zwischen Domkapitel und Bischof vom Standpunkt idealer Kirchenverfassung richtig geordnet ist.

In theologischer Wirklichkeit gehören alle Priester der Diözese zum Presbyterium des Bischofs und wirken auf der ganzen Linie in seinem Auftrag, wenn dieses Wirken im Sinne des hl. Ignatius «zuverlässig» sein soll. Der Bischof kann die in Artikel 41 der Liturgiekonstitution angedeutete außerordentliche Aufgabe nur leisten durch sein Presbyterium und wenn dieses Presbyterium sich ihm rückhaltlos zur Verfügung stellt. In steigendem Maße suchen die Bischöfe von heute die enge Fühlung mit ihren Presbytern. Dabei geht es letzten Endes um die Wiederherstellung des Presbyteriums von ehedem. Was in der Liturgiekonstitution vom liturgischen Vollzug gesagt ist, die Beziehung des liturgischen Lebens zum Bischof sei im Denken und Tun der Gläubigen und des Klerus zu vertiefen (Art. 42), gilt vom gesamten Leben in der Kirche. Neues kirchliches Recht sollte dem Rechnung tragen. Da aber Gesetze nicht genügen, müssen die Herzen erweckt werden zum Verständnis eines kirchlichen Idealbildes nach dem Modell des Mystischen Leibes: Ein Bischof, ein Presbyterium, eine Gemeinde.

JOSEPH PASCHER

Geboren am 26. September 1893 in Hertlingen (Deutschland). Studierte am Seminar in Fulda, wo er 1916 zum Priester geweiht wurde. Fortsetzung seiner Studien an der Universität Frankfurt am Main (wo er 1921 sein philosophisches Doktorat machte mit der These: Victor Josepf Dewora als Pädagoge) und an den Universitäten von Gießen und Würzburg (wo er sein theologisches Doktorat machte mit der These: Die plastische Kraft und der religiöse Gestaltungsvorgang nach Joseph von Görres). 1936 Professor in München und Münster in Westfalen. Seit 1946 wieder Professor in München.

Neben vielen Artikeln über liturgische Themen schrieb er eine Anzahl Bücher über das geistliche Leben und Liturgiefeiern, u. a.: «Eucharistia. Gestalt und Vollzug», 1947 (1953²); «Die Liturgie der Sakramente» (1951); «Das liturgische Jahr» (1963). Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift «Münchener Theologische Studien» und Mitarbeiter an mehreren liturgischen Zeitschriften.

Frederick R. McManus

Die Rechtsvollmacht des Bischofs in der Konstitution über die heilige Liturgie

Der *Kernpunkt* der Liturgiekonstitution ist die Erklärung über die *rechtliche Vollmacht des Bischofs* in Artikel 22. Er schreibt die Ordnung der heiligen Liturgie dem Apostolischen Stuhl und, *ad normam iuris*, dem Bischof zu[1]. Damit steht der Artikel in scharfem Gegensatz zu Kanon 1257 des kirchlichen Gesetzbuches, der vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Entwicklung hinsichtlich der Frage der liturgischen Vollmacht in der lateinischen Kirche folgendermaßen zusammenfaßt: «Die zuständige Behörde für den Erlaß liturgischer Bestimmungen und die Gutheißung liturgischer Bücher ist einzig und allein der Apostolische Stuhl[2].» Der gleiche Artikel erkennt an, daß das Recht, «innerhalb festgelegter Grenzen» die Liturgie zu ordnen, den «rechtmäßig konstituierten, für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art» zukommt[3] – und dies dürfte für die zukünftige Entwicklung der bischöflichen Vollmacht in der Kirche wahrscheinlich bedeutsamer sein.

1. Theologische Grundlegung

Trotzdem muß jeder Versuch, sich über die Rechtsvollmacht der Bischöfe nach Inkrafttreten der Konstitution ein erstes Urteil zu bilden, von der *kirchlichen Lehre* ausgehen. Das Kirchenrecht, sowohl als Gesamtheit von Normen wie als Wissenschaft, hat zu lange an seiner Trennung von der Theologie gelitten, zu lange erschien es als Fremdkörper, der mit dem innersten Geheimnis der Kirche nichts zu tun habe[4]. Die Gründe für diese Situation, mögen sie nun in den Einflüssen weltlicher Rechtssysteme liegen oder in den Unzulänglichkeiten theologischer Spekulation, stehen hier nicht zur Debatte. Eine allgemeine Beurteilung der neuen Konstitution vom Blickpunkt des Kirchenrechts aus würde zu dem Ergebnis kommen, daß in ihr Kompromiß und Fortschritt miteinander verquickt sind: Man blieb zwar bei einer sakrosankten Terminologie und bei ebensolchen Einrichtungen, doch man verband beides mit einer erfrischenden neuen Weite und Anpassungsfähigkeit, wobei letztere von einer echten Rückkehr zu den Quellen des Evangeliums und der Väter herrühren; sie entsprechen Normen, die das christliche Leben freier Gotteskinder leiten sollen.

Hinsichtlich der rechtlichen Rolle des Bischofs ist die von der Konstitution herangezogene, im *Hintergrund stehende Theologie* dieser Frage besonders ergiebig. Die Kirche wird in der Terminologie des hl. Cyprian[5] als «das heilige Volk» definiert, «geeint und geordnet unter den Bischöfen»[6]. «Im Bischof sehe man den Hohenpriester seiner Herde, von dem das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen entspringt und abhängt[7].»

Diese *Beziehung des heiligen Volkes zum Bischof* und seinen Mitarbeitern, die zusammen mit ihm die ‚*servi*' im eucharistischen Gebet sind, sieht man in seinem *Leitungsamt* verwirklicht, auf das die Konstitution erfreulicherweise neues Gewicht legt. Nach Meinung des Konzils wird in der Gemeinschaft der Liturgie «die Kirche auf vorzügliche Weise dann sichtbar, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar, dem der Bischof vorsteht, umgeben von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars»[8].

Ein konkretes Ergebnis davon ist die Wiederherstellung der Konzelebration[9]. Wenn hier ein Priester als erster die Feier der Liturgie leitet, dann tut er dies stets an Stelle des Bischofs: «Da der Bischof nicht immer und nicht überall in eigener Person den Vorsitz über das gesamte Volk seiner Kirche führen kann, so muß er diese notwendig in Einzelgemeinden aufgliedern. Unter ihnen ragen die Pfarreien hervor, die räumlich verfaßt sind unter einem Seelsorger, der den Bischof vertritt...

Daher soll das liturgische Leben der Pfarrei und

dessen Beziehung zum Bischof im Denken und Tun der Gläubigen und des Klerus vertieft werden...»[10].

Diese weitschweifige *Hinführung zum Thema*, die mit dem Recht an sich nichts zu tun hat, erscheint deshalb wesentlich, weil die kirchlichen Kanones, besonders in ihrer modernen Kodifizierung, die bischöfliche Gewalt (wie die Mehrzahl kanonischer Einrichtungen) juristisch gesehen in einem Vacuum behandeln. Leben und Brauchtum des Gottesvolkes auf seiner irdischen Pilgerschaft werden zwar mit Recht in juristische Formeln gekleidet und von ihnen geleitet, da sie große Vorteile haben: Klarheit, Genauigkeit, Ordnung, eine Ausgewogenheit von Einheit und Mannigfaltigkeit, eine ständig sich entfaltende christliche *aequitas*. Doch will man das Recht im Lichte der Kirche als *Geheimnis* behandeln, als Zeichen des verborgenen göttlichen Planes, der nun in Christus offenbar geworden ist, so kommt es darauf an, einen klaren und tragfähigen Anfang zu setzen – und sei es auch nur darum, um der Gefahr des Legalismus, eines starren Formalismus, einer Gesetzgebung um ihrer selbst willen und dergleichen entgegenzuwirken.

2. *Kapitel 1: Allgemeine Grundsätze*

Die Ordnungsvollmacht des Bischofs über die Liturgie. Es wäre verfrüht zu versuchen, Artikel 22 der Konstitution in all seinen Verästelungen wirklich erschöpfend zu kommentieren, geschweige denn, zukünftige Entwicklungen vorherzusagen. Dies schließt jedoch nicht aus, daß man seinen Text sorgfältig untersucht, und zwar sowohl im Gesamtzusammenhang mit dem Konzilsdokument wie im Rahmen des Konzils selbst.

Paragraph 1 des Artikels 22 stellt fest: «Das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, steht einzig der Autorität der Kirche zu. Diese Autorität liegt beim Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechtes beim Bischof[11].» Wenn auch dieser Text in einem Abschnitt von *Kapitel 1* steht, der den «allgemeinen Normen» der Liturgiereform[12] gewidmet ist, so geht er doch in seiner Anwendung über diese hinaus: Die gesamte Überprüfung, Ordnung und Gestaltung der Liturgie unterliegt der Autorität der Kirche; diese Autorität kommt dem Apostolischen Stuhl und dem Bischof zu – d. h. dem obersten Bischof, dem Papst, und dem Einzelbischof.

Merkwürdig, aber der Wortlaut ist in einem Punkt genau, im andern ungenau. «Apostolischer Stuhl» kann wegen seiner kanonischen Implikationen[13] mit dem Ausdruck «Bischof» nicht parallel gesetzt werden – und «Apostolischer Stuhl» parallel mit «Bischöflicher Stuhl» zu verwenden, hätte nur noch mehr Erläuterungen erforderlich gemacht. Dagegen ist das Wort «Bischof», im Singular, ganz präzis gewählt, um anzuzeigen, daß jeder einzelne Bischof über die heilige Liturgie eine echte Autorität und Ordnungsvollmacht hat. Es war nicht notwendig, extra zu betonen, daß die Gesamtheit der Bischöfe, das Apostolische Kollegium in Einheit mit dem obersten Bischof, in gottesdienstlichen Angelegenheiten die höchste Vollmacht über die Gesamtkirche besitzt[14]; es war aber notwendig anzuerkennen, daß der einzelne Bischof in der Leitung seiner Herde über ein gewisses Maß an Vollmacht verfügt.

Der *Kontrast zu Kanon 1257*, der diese Vollmacht *ausschließlich* dem Apostolischen Stuhl zuschreibt, ist in die Augen springend. Tatsächlich haben die auf den Kodex des Kirchenrechts folgenden päpstlichen Dokumente eher darauf bestanden, diesem Apostolischen Stuhl noch mehr Vollmachten zu reservieren. Kanon 1257 mag wirklich implizieren, daß der Apostolische Stuhl allein besondere oder lokale liturgische Bücher approbieren könne; jedenfalls wurde dies 1958 ausdrücklich erklärt (rechtmäßig vom Apostolischen Stuhl gebilligte Bücher, sei es für die Gesamtkirche, für irgendeine Teilkirche oder eine Ordensfamilie) und zur Grundlage für die Unterscheidung zwischen liturgischen Gottesdiensten und «*pia exercitia*»[15] gemacht. Dies war das kirchenrechtliche Gegenstück zur Lehre Pius XII. in «Mediator Dei» von 1947: «Daher besitzt der Papst allein das Recht, jeden einzelnen Brauch bezüglich der Feier des göttlichen Kultes zu prüfen und zu bestimmen, neue Riten einzuführen und zu billigen, dieselben auch abzuändern, wenn er sie nämlich als wandlungsbedürftig befindet[16].»

Bevor die Konstitution in Kraft trat, war die rechtliche Gewalt des Bischofs über die Liturgie besser als Pflicht denn als Recht gefaßt: «... sorgfältig darüber zu wachen, daß die Vorschriften des heiligen Rechtes über den göttlichen Kult pünktlich beobachtet werden[17].» Negativ gesehen erstreckte sich seine Machtbefugnis weiter, nämlich Mißbräuche sowie abergläubige Bräuche abzustellen, gemäß dem Wortlaut von Kanon 1261 – der tatsächlich eine Vollmacht des Bischofs anerkennt, zur Durchführung seiner Aufsichtspflicht über den Kultus eigene Gesetze zu erlassen[18], wie auch unter bestimmten Umständen Kultstätten zu visitieren, die sonst von der bischöflichen Jurisdiktion ausgenommen sind[19]. Hier könnte man noch jene mehr oder weni-

ger bedeutsamen Beispiele hinzufügen, in denen der einzelne Bischof spezifische Zugeständnisse, Befugnisse und dergleichen besitzt[20].

Die Konstitution geht über all dies hinaus und *stellt als Norm und Prinzip auf, daß der Bischof über die Liturgie eine Ordnungsgewalt besitzt.* Wenn diese Erklärung auch in weitem Sinne zu verstehen ist und ihre zukünftige Entwicklung sich nicht vorhersagen läßt, so büßt sie doch dadurch nichts von ihrer Bedeutung ein: Das Ökumenische Konzil erkennt ohne spezifizierende Grenzen oder nähere Angaben im Bischof eine rechtliche Gewalt an, deren Inanspruchnahme in der Vergangenheit schwierig, wenn nicht unmöglich war.

Was bedeutet in diesem Zusammenhang der Ausdruck «*ad normam iuris*»? *Zunächst* sollte man festhalten, daß das Konzil auf die Frage der *Herkunft dieser Ordnungsgewalt nicht eingeht*, sei nun das erwähnte Gesetz menschlichen oder göttlichen Ursprungs. Gleichzeitig kann man Artikel 22 als einen Schritt in Richtung jenes Arguments ansehen, das einige Konzilsväter, unter ihnen Kardinal Ritter von St. Louis[21], vorbrachten, nämlich, daß man anerkennen solle, jeder Bischof besitze alle zur Erfüllung seiner Sendung notwendige Gewalt, ausgenommen jene, die sich der Papst aus guten Gründen selbst vorbehält. Auf diese Weise würde die Präsumption nicht mehr lauten, ein Bischof besitze keine Gewalt, es sei denn, sie werde ihm in einem bestimmten Fall verliehen, sondern umgekehrt, daß er *immer schon über Vollmacht verfüge*, wenn oder solange sich nicht der Höchste Hohepriester die Angelegenheit selbst vorbehält.

Wie immer auch der weite Bereich der päpstlich-bischöflichen Beziehungen sich weiterentwickeln mag, so ist doch die fast absolute Vollmacht über den öffentlichen Kult, die sich der Papst reserviert hat, durch die Liturgiekonstitution aufgelockert worden. Außerdem ist bemerkenswert, daß Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Brief vom 25. Januar 1964 zur Durchführung der Konstitution auf diesen besonderen Artikel aufmerksam gemacht hat[22].

Die *zweite interessante Feststellung*, die zum Satz «*ad normam iuris*» zu machen ist, betrifft die *Art und Weise, wie* die in der Konstitution ausgesprochene Rechtsvorschrift tatsächlich einige der bischöflichen Gewalten über die Liturgie spezifiziert. Eine Aufzählung dieser Gewalten wird deshalb später an entsprechender Stelle folgen.

An vielen Stellen legt die Konstitution dem einzelnen Bischof *schwere Verpflichtungen* auf: Zum Beispiel den Unterricht an den Seminarien neu zu ordnen[23], den Priestern, die schon in der Seelsorge stehen, zu helfen, «damit sie immer voller erkennen, was sie im heiligen Vollzug tun, damit sie ein liturgisches Leben führen und es mit den ihnen anvertrauten Gläubigen teilen»[24], die liturgische Bildung der Gläubigen und ihre «tätige Teilnahme» zu fördern[25]. An dieser Stelle jedoch sollten die Beispiele aufgezählt werden, in denen das Konzil dem Bischof Vollmacht übertragen hat.

Ein wichtiger Artikel des *Kapitels I* spricht von der besonderen Würde der den *Teilkirchen eigenen gottesdienstlichen Feiern*, vorausgesetzt, daß sie «gemäß Gewohnheit oder nach rechtlich anerkannten Büchern in bischöflichem Auftrag gehalten werden»[26]. Auf den ersten Blick mag es den Anschein haben, als ginge diese Vollmacht der Bischöfe über die gottesdienstlichen Feiern in ihren eigenen Kirchen oder Diözesen nicht wesentlich über das hinaus, was im Kodex bereits anerkannt ist[27]; in Wirklichkeit jedoch – ohne zu früh darüber urteilen zu wollen – bekräftigt das Konzil die rechtliche Stellung jener gottesdienstlichen Andachten unter der Autorität und Leitung des Bischofs, selbst wenn sie nicht zu den offiziellen Gottesdienstbüchern der Römischen Liturgie gehören. Diese Andachtsübungen sollen immer sorgfältiger von reinen Privatandachten unterschieden werden und mit dem Geist der Liturgie in Einklang stehen[28].

Das gleiche Kapitel führt auch *kennzeichnende Beispiele bischöflicher Gewalt* an: Die Übertragung heiliger Handlungen durch Rundfunk und Fernsehen soll «unter der Leitung und Verantwortung einer geeigneten Persönlichkeit» geschehen, «die für diese Aufgabe von den Bischöfen bestimmt ist»[29]; weiter den Wortgottesdienst, den heiligen Feiern des Gotteswortes, mit der Vorschrift; «wo kein Priester zur Verfügung steht... soll ein Diakon oder ein anderer Beauftragter des Bischofs die Feier leiten»[30]; sodann die Leitung der Liturgischen Kommission der einzelnen Diözesen[31] sowie der Kommissionen für Kirchenmusik und sakrale Kunst[32].

3. Kapitel 2: Das Geheimnis der Eucharistie

In *Kapitel II* jedoch, das vom *Geheimnis der Eucharistie* handelt, beginnt dann das Konzil damit, eine Abstimmung der Vollmacht hinsichtlich einzelner liturgischer Handlungen vorzunehmen. An den dogmatischen, wenn auch nicht disziplinären Prinzipien des Konzils von Trient festhaltend stellt die Konstitution fest: «...in Fällen, die vom Apostoli-

schen Stuhl zu umschreiben sind», kann «nach Ermessen der Bischöfe sowohl Klerikern und Ordensleuten wie auch Laien die Kommunion unter beiden Gestalten gewährt werden...»[33].

Zwei wesentliche Punkte müssen hier hervorgehoben werden:

1. Vielleicht haben wir hier ein Beispiel vor uns, daß die *Spannung zwischen allgemeinen Normen und den örtlichen Notwendigkeiten und Möglichkeiten einem Ausgleich zustrebt.* Der Apostolische Stuhl will durch die kürzlich errichtete Kommission zur Durchführung der Konstitution[34] die Fälle bestimmen – von denen die Konstitution nur einige Beispiele aufführt – in denen die Kommunion unter beiden Gestalten gespendet werden darf – und zwar ganz allgemein; damit werden die äußeren Grenzen der genannten Reform, solange sie sich noch im Stadium des Experiments befindet, für die ganze Lateinische Kirche festgelegt. Die neugeordneten liturgischen Vorschriften unterstehen dann der Autorität des einzelnen Bischofs; er wird diese besonderen Fälle annehmen oder ablehnen können – natürlich immer, so dürfen wir hoffen, aus pastoralen Gründen und mit dem Ziel, dem eucharistischen Zeichen eine immer größere Bedeutung und Wirksamkeit zu geben.

2. Im Gegensatz zum nächsten Fall, dem der Konzelebration, *ruht die Vollmacht hier ausschließlich beim Bischof*, ohne daß andere Ordinarien genannt werden. Diese Neuordnung ist von großer Tragweite; Ordensleute haben zum Beispiel keinen größeren Anteil daran als die übrigen Gläubigen; und das Urteil darüber ist dem Bischof anheimgestellt.

Auch *Kapitel 2* geht bezüglich der Wiederherstellung der *Konzelebration* in voller ritueller und sakramentaler Form in *einige Einzelheiten* ein. Diesmal wird in Fällen, wo eine Erlaubnis notwendig ist[35], das Urteil dem Bischof und anderen Ordinarien, den Orts- wie Ordensordinarien, überlassen. Die großzügigen Maßnahmen der Liturgiereform standen in Einklang mit dem Wunsch des Konzils, unbekannte und unwillkommene Gebräuche nicht in Gegenden einzuführen, wo beispielsweise die Ausbildung des Klerus und die geschichtliche Entwicklung noch nicht so weit fortgeschritten sind. So wurde die Konzelebration als allgemeiner Brauch für die Abendmahlsmesse am Gründonnerstag wiedereingeführt, für die Messen bei Konzilien, Synoden und Bischofszusammenkünften und für die Messe bei der Abtsweihe[36]; alle anderen Fälle jedoch werden von einer Erlaubnis abhängig gemacht.

Artikel 57 der Konstitution traf auf einigen Widerstand, vor allem im Abschnitt, der sich auf die notwendige Erlaubnis des Ordinarius bezieht. Die Abstimmung darüber ergab 1839 Ja- und 315 Nein-Stimmen[37]. Wie später durchsickerte, ging ein Teil der Opposition darauf zurück, daß eine noch größere Anzahl von Bischöfen eine «Erlaubnis des Ortsordinarius» sehr viel lieber gesehen hätte.

Dies mochte damit zusammenhängen, daß in einem viel weiteren Zusammenhang das allgemeine Gefühl bestand, das Privileg, von der bischöflichen Jurisdiktion ausgenommen zu sein, sollte eingeschränkt werden. Oder aber die Bischöfe können auch mit den Bestimmungen des jetzigen Kodex unzufrieden gewesen sein, die ihnen konkret ein Einschreiten nur erlauben, wenn es sich darum handelt, Mißbräuche oder Verletzungen der diözesanen Gesetzgebung hinsichtlich des Kultes abzustellen[38]. Wie dem auch sei, auf jeden Fall stellte die Konzilskommission die Sache klar, indem sie den Artikel neu formulierte, so daß sowohl Bischöfe wie Ordensordinarien die Konzelebration erlauben können, wobei jedoch die letzte Prüfung der Rubriken dem Bischof allein zusteht: «Dem Bischof steht es zu, im Bereich seines Bistums das Konzelebrationswesen zu leiten[39].» Solch eine Bestätigung verknüpft die Rolle des Bischofs in der Eucharistie, wo er der (Kon)Zelebration vorsteht oder einen anderen zu diesem Zweck abordnet, wunderbar mit seiner juridischen Vollmacht über die liturgischen Regeln[40].

4. Kapitel 3: Die übrigen Sakramente und die Sakramentalien

Im *Kapitel III* über die *übrigen Sakramente und die Sakramentalien* beziehen sich *drei Artikel auf die bischöfliche Gewalt:* 1. das wiederhergestellte liturgische Katechumenat ist «nach dem Urteil des Ortsordinarius»[41] anzuwenden. 2. Bei einer großen Anzahl von Täuflingen sind andere Formen im Taufritus ebenfalls «nach dem Urteil des Ortsordinarius»[42] anzuwenden. 3. «Nur sehr wenige Benediktionen sollen reserviert sein, und zwar nur für Bischöfe und Ordinarien»; gewisse Sakramentalien sollen auch von Laien gespendet werden können, jedoch nur «nach dem Ermessen des Ordinarius»[43].

Der *erst- und letztgenannte Artikel* verdienen eine kurze Erläuterung. *Artikel 64*, der vom erneuerten *liturgischen Katechumenat* spricht, überläßt die örtliche Gestaltung dem Bischof oder einem anderen Ortsordinarius. Dadurch wird die Norm für die Anwendung des gleichartigen Ritus von 1962[44] bestätigt; dabei hofft man aber, daß die Schulungs- und

Unterrichtsperiode von Konvertiten in die liturgischen Handlungen, an denen die ganze Gemeinde teilnimmt, in vernünftiger Weise eingegliedert wird.

Der Wortlaut von *Artikel 79*, wo es um die *Sakramentalien* geht, traf auf die gleichen Bedenken der Konzilsväter wie das Recht der Ordensordinarien, gemäß Artikel 57, § 1, 2 die Konzelebration zu gestatten[45]. Zunächst hatte die Konzilskommission klarzustellen, daß nur solche Riten nach Artikel 79 Ordensleuten vorbehalten sein sollten, die die Ordensordinarien in eigener Person und allein zum Nutzen der exemten Ordensleute feiern, z.B. die Weihe eines Gotteshauses, das einem exemten, klerikalen Ordensinstitut gehört. Die pastorale Absicht von Paragraph 2, Artikel 79 besteht darin, alle privilegierten Vorrechte aufzuheben, die Priester in der Pfarrseelsorge daran hindern, ganz im Dienst der Gläubigen zu stehen; diese Absicht wird jedoch nicht dadurch angetastet, daß feierlichere Weihen in angemessener Weise Bischöfen vorbehalten sind.

Das Vorhaben, einige Sakramentalien versuchsweise und in sehr begrenzter Form von befähigten Laien spenden zu lassen, wird zur Durchführung lieber dem «Ordinarius» als den Bischöfen oder Ortsordinarien allein überlassen[46]. In Wirklichkeit jedoch würden im allgemeinen die Ordinarien darüber entscheiden, da die fraglichen Laien ihrer Vollmacht unterstehen; der Wortlaut der Konstitution würde für Laien eine Ausnahme machen, die Ordensleute sind und die von ihren Ordensordinarien solch eine Erlaubnis erhalten könnten.

5. Kapitel 4: Das kirchliche Stundengebet

Kapitel IV, das über das *kirchliche Stundengebet* geht, erwähnt *zwei Fälle bischöflicher Gewalt*, in die sich andere Ortsordinarien mit den Ordensordinarien teilen. Dies ist verständlich, denn es handelt sich hierbei um Dinge, die Ordensordinarien wie Bischöfe in gleicher Weise angehen, nämlich 1. um *Dispens vom Stundengebet* sowie dessen *Umlegung auf andere liturgische Handlungen*[47] und 2. um die Erlaubnis, daß Kleriker das Stundengebet *in der Muttersprache* verrichten[48]. Die erste dieser Normen rückt eine paradoxe Situation zurecht: Bischöfe trugen zwar die Hauptsorge für den Gottesdienst in ihren Diözesen, konnten jedoch im geschriebenen Gesetz keine Vollmacht entdecken, die sie berechtigte, Dispensen und Austauschmöglichkeiten zu gewähren, die von Ordensobern und anderen bereitwillig zugestanden wurden.

In diesen Artikeln der Liturgiekonstitution deutet sicherlich nichts darauf hin, daß hier ganz allgemein Vollmachten auf den Einzelbischof übertragen werden, die früher der Apostolische Stuhl ausgeübt hat. Selbst wenn anerkannt wird – sei es allmählich oder durch die spezifische Bestimmung eines Konzilsdekrets – daß die Präsumption der Vollmacht beim Einzelbischof steht, wenn oder solange nicht eine Angelegenheit besonders vom Papst vorbehalten wird, so wird doch das bedeutsame Ergebnis der Liturgiereform kaum in jeder Ortskirche festzustellen sein.

Trotzdem gibt das Zweite Vatikanische Konzil der Vollmacht des einzelnen Bischofs in Fragen der Liturgie seine wirkliche und volle Anerkennung, vor allem in Artikel 22, § 1. *Diese rechtliche Gewalt ergibt sich aus der liturgischen Funktion des bischöflichen Amtes.* Ihre rechtliche Formulierung ist nicht unabhängig vom Standpunkt, den die überwiegende Mehrheit der Konzilsväter einnahm, als es darum ging, über die Grundlage des geistlichen Amtes zu entscheiden: Mit 2123 Ja- gegen 34 Nein-Stimmen waren sie dafür, daß das Schema «*De Ecclesia*» so abgefaßt werden sollte, «daß gesagt wird, die Bischofsweihe bilde die höchste Stufe des Weihesakramentes»; 2049 Väter stimmten dafür, 104 dagegen, daß das gleiche Schema so abgefaßt werden sollte, «daß gesagt wird, jeder rechtmäßig in der Gemeinschaft der Bischöfe und des römischen Papstes, der ihr Haupt und Prinzip der Einheit ist, konsekrierte Bischof sei Mitglied des Corpus der Bischöfe»[49].

6. Dezentralisation und Kollegialität

Die obige Erwähnung des allgemeinen Aspektes der liturgischen Erneuerung führt uns zu *Paragraph 2 des gleichen Artikels 22* der Konstitution. Wie groß auch der Trend sein mag, die Ausübung der geistlichen Gewalt in der Kirche zu *dezentralisieren*, so wäre es doch völlig unrealistisch anzunehmen, es werde zu einer Verschiedenheit der Riten und Gebräuche auf rein lokaler und diözesaner Ebene kommen. Sucht man in der konkreten Wirklichkeit nach Beispielen, auf welchen Gebieten die kirchliche Jurisdiktion sich gut auf regionaler oder nationaler Basis ausüben ließe, so denkt man u. a. zuerst immer an Überprüfung und Regelung des öffentlichen Gottesdienstes.

Wenn es zum Beispiel wünschenswert ist, daß die reformierten liturgischen Bücher Rubriken zur Wahl vorsehen, wobei diese dem Urteil des einzel-

nen Bischofs überlassen bleibt (oder in nicht so wichtigen Angelegenheiten dem Urteil des einzelnen Zelebranten), so müssen wesentliche Anpassungen ganz klar auf regionaler Basis erfolgen[50]. Nur auf diese Weise läßt sich auch eine vernünftige Einheitlichkeit in Gebieten erreichen, die nicht übermäßig groß sind, und dieser Grad an Einheitlichkeit ist auch von der Entwicklung der modernen Kommunikationsmittel, der Beweglichkeit der Bevölkerung usw. her gesehen erforderlich.

Der *Ausgangspunkt* für diese Art von *Dezentralisation* – und damit für die Wiederherstellung der altehrwürdigen Einrichtung der Konzilien und Synoden in der Kirche in neuem Kleid und frischer Kraft – ist Paragraph 2 des Artikels 22: «Auch den rechtmäßig konstituierten, für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art steht es auf Grund einer vom Recht gewährten Vollmacht zu, innerhalb festgelegter Grenzen die Liturgie zu ordnen[51].»

Von einigen wurde der *Einwand* gemacht, in der regionalen Ausübung rechtlicher Vollmachten durch Bischofsvereinigungen, sei es nun in den Provinz- und Plenarkonzilien der Vergangenheit oder in den sogenannten Konferenzen dieses Jahrhunderts, komme die «*Kollegialität*» *nicht sichtbar zum Ausdruck*. Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils scheinen anderer Meinung zu sein. Ihre Einstellung zur Lehre von der Kollegialität ist ziemlich eindeutig: Mit 1108 Ja- gegen 336 Nein-Stimmen waren die Väter dafür, daß das Schema «*De Ecclesia*» so gefaßt werden sollte, daß gesagt wird, das Corpus oder Kollegium der Bischöfe sei im Amt der Verkündigung, der Heiligung und im Hirtenamt Nachfolger des Apostelkollegiums und daß es zusammen mit seinem Haupt, dem römischen Papst und niemals ohne dieses Haupt (dessen Primat gegenüber allen Hirten und Gläubigen unangetastet und ungeschmälert bleibt), mit voller und höchster Vollmacht für die Gesamtkirche ausgestattet sei; mit 1717 Ja- gegen 408 Nein-Stimmen waren sie dafür, daß das gleiche Schema so gefaßt werden sollte, daß gesagt wird, die vorgenannte Vollmacht komme dem mit dem Haupt verbundenen Bischofskollegium selbst kraft göttlichen Rechts zu[52]. Die gleichen Konzilsväter gingen dann von der lehrhaften zur disziplinären Seite der Frage über. Dabei fanden sie, daß die gleiche gemeinsame Verantwortung aller Bischöfe für alle Kirchen in der *rechtlichen Verfaßtheit der Bischofskonferenzen konkret zum Ausdruck komme* und zwar auf regionaler oder nationaler Ebene. Diese rechtliche Struktur gehört jedoch in das Schema «*De Episcopis et Dioecesium Regimine*», das vom Konzil noch nicht abgeschlossen ist.

Wenn jeder Bischof nicht nur für die eigene, sondern auch für andere Kirchen Sorge zu tragen hat, so wird diese Besorgnis um so größer sein, wenn sie sich auf die provinziellen, regionalen und nationalen Diözesen erstreckt. Wie sich eine solche Sorge oder Obhut rechtlich fassen läßt, wenn überhaupt, das ist wieder eine andere Frage, doch kommt in ihr der kollegiale Charakter der Bischofsgemeinschaft, selbst auf regionaler Ebene, zum Ausdruck.

In der Vergangenheit äußerte sich diese geradezu natürliche Erscheinung in der Kirche in Form von Patriarchaten, Provinzen, Synoden und Konzilien[53]. Jetzt erhalten nun auch die nicht so formell strukturierten Konferenzen, die in der Kodifizierung des Kirchenrechts fast unbekannt sind[54], die Anerkennung des Ökumenischen Konzils.

7. Bedeutung der Bischofskonferenzen

In Artikel 22, § 2 *hält sich* das Konzil *vorsichtig davor zurück*, auf die theologische Frage besonders einzugehen, welchen *Platz eigentlich solche Konferenzen* oder Bischofszusammenkünfte in der *Konstitution der Kirche* einnehmen; der Ursprung der «vom Recht gewährten Vollmacht», ob menschlich oder göttlich, wird einfach nicht spezifiziert. In ähnlicher Weise unterläßt es das Konzil, die verschiedenen Arten der bereits bestehenden Bischofskonferenzen vorzeitig zu beurteilen, sondern überläßt dies, wie es sich gehört, der späteren Konstitution «*De Episcopis et Dioecesium Regimine*». Dies ist der Sinn der Vollmachtsübertragung an die «rechtmäßig konstituierten, für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art». Damit nicht einige wesentliche Punkte der Liturgiekonstitution eine Zeitlang unwirksam bleiben, solange bis das Konzil in der Lage ist, Natur wie Rechtsstatus der Bischofskonferenzen zu bestimmen, wurde das Recht, die Liturgie zu ordnen, den verschiedenen Arten solcher Vereinigungen zuerkannt.

Als Artikel 22 vom Konzil beraten wurde, wurde erklärt, daß die Vollmacht, von der im Text die Rede war, von provinziellen Bischofskonferenzen, von Provinz- und Plenarkonzilien wie von bestehenden nationalen oder regionalen Bischofsversammlungen usw. ausgeübt werden könnte, vorausgesetzt nur, daß diese rechtmäßig konstituiert sind. Am 25. Januar 1964 erließ Paul VI. eine vorläufige Verordnung für die Bischofsvereinigungen, die diese

bei Ausübung ihrer gesetzgebenden Gewalt über die Liturgie einzuhalten hätten[55]:

1. In der Zwischenzeit, d. h. bis zur Fertigstellung der erwarteten Konstitution, die sich damit befaßt, liegt die in Artikel 22, § 2 erwähnte Vollmacht in Händen der *nationalen* Bischofsversammlungen. Dies schließt nicht aus, daß sich die Bischöfe mehrerer Nationen zum Zweck gemeinsamen Handelns zusammentun; es schließt aber, wenigstens vorläufig, aus, daß solche Gemeinschaften auf einer kleineren als nationalen Basis wirksam werden, obgleich dies in zwei- oder mehrsprachigen Gegenden oder Ländern sehr wichtig sein kann.

2. Außer den residierenden Bischöfen haben auch die in Kanon 292 des CIC erwähnten oder miteinbezogenen Personen von Rechts wegen Sitz und Stimme. Koadjutoren und Weihbischöfe können ebenfalls zu den Konferenzen hingezogen werden.

3. Für die Ausübung der gesetzgebenden Gewalt ist die Zweidrittelmehrheit in geheimer Abstimmung erforderlich.

Die zweite und dritte Bestimmung sind insofern bedeutsam, als sie im wesentlichen aus dem Schema «*De Episcopis et Dioecesium Regimine*» stammen, das dem Konzil immer noch zur Beratung vorliegt. Die gesamte Verordnung des Papstes ermöglicht die volle und unverzügliche Anwendung der Vollmacht von Artikel 22, § 2.

8. Grenzen der rechtlichen Gewalt der Bischofskonferenzen

Was bedeutet der Ausdruck «innerhalb festgelegter Grenzen» für die rechtliche Gewalt der nationalen Episkopate? Wenn wir von den schon vor dem Konzil gewährten Befugnissen über die Liturgie absehen, die sich auf die Farbe der liturgischen Gewänder[56], auf Anpassungen und den Gebrauch der Muttersprache im Ritus des Erwachsenenkatechumenates beziehen[57], so lassen sich aus der Konstitution selbst folgende aufführen:

1. Die Vollmacht zu bestimmen, in welchem Ausmaß in der Liturgie die Muttersprache angewandt werden soll[58], Übersetzungen in die Muttersprache gutzuheißen, die für liturgische Riten bestimmt sind[59]. Im ersten Fall bedürfen die Beschlüsse der Konferenz der Bestätigung und Anerkennung *(actis probatis seu confirmatis)* des Heiligen Stuhles; im zweiten sieht die Konstitution keine Bestätigung vor, obwohl es eine Interpretation des *Motu proprio* vom Januar 1964 gibt, die behauptet, eine Bestätigung sei notwendig[60]. Andere Artikel der Konstitution legen innerhalb der Struktur der territorialen Versammlungen oder Konferenzen fest, wie weit die bischöfliche Gewalt zur Gewährung der Muttersprache bei den verschiedenen Gottesdiensten reicht, bei der Feier der Eucharistie[61], den übrigen Sakramenten und Sakramentalien[62], beim Stundengebet[63] und in der gesungenen Liturgie (im gleichen Umfang wie in der rezitierten)[64].

2. Die Förderung notwendiger Studien für Neugestaltungen der Liturgie, seien es solche, die in den überarbeiteten liturgischen Büchern anzugeben sind[65] oder tiefer greifende, die die päpstliche Zustimmung erfordern[66]; sodann die tatsächliche Einführung solcher Neugestaltungen oder deren Vorschlag.

3. Die Errichtung einer bischöflichen Liturgiekommission[67].

4. Die Vorbereitung eines besonderen oder regionalen Rituale nach Herausgabe des revidierten Römischen Rituale[68].

5. Die Einführung einheimischer Elemente der religiösen Initiation in das christliche Ritual, wenigstens in den sogenannten Missionsländern[69].

6. Die Ausarbeitung eines Ritus für die Feier der Eheschließung, der «den Gebräuchen des Landes und des Volkes entspricht»[70].

7. Die Neuordnung des liturgischen Jahres[71].

8. Die Förderung der Bußpraxis während der Fastenzeit «je nach den Möglichkeiten unserer Zeit und der verschiedenen Gebiete»[72].

9. Die Einführung einheimischer Musikformen in die Liturgie, besonders in den Missionsländern[73].

10. Die Jurisdiktion über den Gebrauch von anderen Musikinstrumenten im Gottesdienst, nicht nur der Pfeifenorgel[74]. Hiermit scheint die Konstitution das Recht des einzelnen Ortsordinarius einzuschränken[75].

11. Die Anpassung von Kirchenschmuck und Kirchengewändern, besonders in Material und Form, an die Erfordernisse und Gebräuche der Gegend[76].

Im einen oder andern Fall scheint die obige Aufzählung eher eine Pflicht aufzuerlegen als eine Vollmacht zu umschreiben, zum Beispiel in der Förderung der Bußpraxis. Man könnte sicher noch ausführlicher bei den neuen Zuständigkeiten der territorialen Bischofskonferenzen verweilen, besonders was die liturgische Ausbildung, die Förderung der Liturgie und die tätige Teilnahme an ihr angeht[77]. Darüber hinaus jedoch macht eine *Einzelfrage* eine kurze Erläuterung notwendig.

9. Bemerkungen zu einer Einzelfrage

Hinsichtlich der Vollmacht der Bischofskonferenzen zur *Einführung der Landessprache* in die Liturgie[78] wie der Ausarbeitung *besonderer Rituale*[79] müssen die Beschlüsse der territorialen Versammlungen vom *Apostolischen Stuhl bestätigt werden.*

Über den Wortlaut der zwei diesbezüglichen Artikel kam es während der Konzilsdebatte im Herbst 1962 zu einer großen Auseinandersetzung. Das Schema der Konstitution. Artikel 36 der endgültigen Redaktion, erkannte den Bischofskonferenzen bezüglich der Landessprache keine Vollmacht zu, lediglich das Recht, dem Heiligen Stuhl Vorschläge zu unterbreiten – wirklich ohne Übertreibung ein sehr dürftiges Recht.

Später unterbreitete die Konzilskommission für die Liturgie den Vätern eine Neufassung des Artikels in folgender Form: «... est competentis auctoritatis ecclesiasticae territorialis, de qua in art. 22 § 2... de usu et modo linguae vernaculae statuere, actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis[80].» Die Textverbesserung wurde von den Vätern mit 2016 Ja- gegen 56 Nein-Stimmen angenommen[81].

Die Einfügung des Wortes «statuere» – oder besser gesagt, seine Wiedereinfügung, da die päpstliche Vorbereitungskommission sie ursprünglich vorgeschlagen hatte – bezeichnet klar die entsprechende rechtliche Gewalt der territorialen Obrigkeiten. Selbst das *Motu proprio* zur Durchführung der Konstitution, das in seiner ersten Fassung hinsichtlich der Stellung der Bischofskonferenzen zum Heiligen Stuhl noch Unklarheiten enthielt, betont dasselbe eindringlicher, wobei es den Ausdruck «ad legitima ferenda decreta»[82] gebraucht. Es handelt sich um eine gesetzgebende Gewalt, die sich von der der regionalen Konzilien in keiner Weise unterscheidet.

Die andere Klausel, die eine Billigung der Dekrete verlangt, wurde mit der größten Sorgfalt abgefaßt, um darauf hinzuweisen, daß die allgemeine Gutheißung, wie sie im Wort «*probatis*» zum Ausdruck kommt, im Sinne des folgenden Ausdrucks «*confirmatis*» zu verstehen sei. Deshalb verwendete man auch lieber die Konjunktion «*seu*» an Stelle von «*vel*», ein Wortgebrauch, der in der letzten (und offiziellen) Fassung des *Motu proprio* vom Januar 1964 sorgfältig beibehalten wurde wie auch in den Reskripten der neuen Kommission zur Durchführung der Konstitution. Das Wort «*seu*» ist deshalb auch richtig mit «*das heißt*» und nicht mit «oder» ins Deutsche übertragen worden.

Der *Sinn* dieser Gutheißung wird weiterhin *analog zu Artikel 63 b* erklärt, der sich mit der Ausarbeitung von Ritualien durch die territorialen Obrigkeiten befaßt. Hier hat die Klausel den Wortlaut: «actis ab Apostolica Sede recognitis». Diese Parallele beweist, daß hier die Einrichtung von Kanon 291, § 1 des CIC gemeint ist, gleich, ob dies jetzt Prüfung, Billigung, Revision, Ratifizierung oder dergleichen genannt wird. Die authentische Erklärung, die die Konzilskommission den Vätern gab, ist einfach: Die in diesen Fällen gemeinten Gesetze werden von der gesetzgebenden Gewalt der territorialen Bischofsversammlungen verabschiedet und gehen wahrhaft von ihr aus; die Gesetze erhalten eine zusätzliche juridische und moralische Wirkung durch die nachträgliche Bestätigung des Apostolischen Stuhles, wodurch jedoch ihre Natur als bischöfliches Recht nicht angetastet wird.

Dies ließe sich freilich noch ausführlicher entwickeln, vor allem, weil die Konstitution gemäß dem Kodex des kirchlichen Rechtes die Beziehung des Apostolischen Stuhles zur Gesetzgebung der Provinz- und Plenarkonzilien dabei auswertet[83]. Doch es möge hier genügen, die den Bischofskonferenzen übertragene rechtliche Gewalt über die Liturgie darzulegen und darauf hinzuweisen, daß dies sehr wohl der erste größere Schritt in einer providentiellen Entwicklung sein kann, einer Entwicklung auf eine neue kanonische Einrichtung hin, die die Beziehung des obersten Bischofs zu den übrigen Bischöfen des apostolischen Kollegiums allmählich klären wird.

FREDERICK MCMANUS

Geboren am 8. Februar 1923. Nach Vollendung seiner Studien am Holy Cross College in Worcester und am St. John's Seminary in Brighton wurde er 1947 in der Diözese Boston zum Priester geweiht. Fortsetzung seiner Studien an der Catholic University of America (Washington). Sein Doktorat erwarb er 1954 mit der These: «The Congregation of Sacred Rites». Seit 1958 Professor für Kirchenrecht an der Catholic University of America. Seine wichtigsten Veröffentlichungen sind: «The Rites of Holy Week» (1956); «Handbook for the New Rubrics» (1961); «Revival of the liturgy» (1963). Er ist Herausgeber der Zeitschrift «The Jurist» und stellvertretender Herausgeber der Zeitschrift «Yearbook of Liturgical Studies».

[1] Art. 22, §1; vgl. Herder-Korrespondenz (HK), 5 (Febr. 1964), S. 249.

[2] *H. Jone*, O.M. Cap., Gesetzbuch des kanonischen Rechtes, Bd II, Paderborn 1940, S. 426.

[3] Art. 22, §2; vgl. HK, ibid.

[4] Vgl. *H. V. Cann*, Changing Emphases in the Concept of Authority in the Church, in: The Jurist 23 (1963), S. 391–393.

[5] *Cyprian*, De cath. eccl. unitate, 7; hgb. G. Hartel, in: CSEL III, 2, Wien 1871, S. 732f.; vgl. Brief 66, Nr. 8,3.

[6] Art. 26; vgl. HK, ibid.

[7] Art. 41; vgl. HK, loc. cit., S. 250.

[8] Ibid. Da sich dieser Artikel unmittelbar mit der rechtlichen Gewalt des Bischofs in der Liturgiekonstitution befaßt, d. h. wie sie im Verlauf der zweiten Konzilsperiode umschrieben wurde (1963), kommt die Weiterentwicklung dieser Gewalt in der dritten Sitzungsperiode (1964) hier nicht mehr zur Sprache. Diese Weiterentwicklung schließt in sich: 1. Die Konstitution über die Kirche und 2. das Dekret über das Hirtenamt des Bischofs in der Kirche (vorher «De Episcopis et Dioecesium Regimine»).

[9] Art. 57; vgl. HK, loc. cit., S. 252.

[10] Art. 42; vgl. HK, loc. cit., S. 250; vgl. *J. D. Crichton*, The Church's Worship: Considerations on the Liturgical Constitution of the Second Vatican Council, New York 1964, S. 75–79.

[11] «Sacrae Liturgiae moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pendet: quae quidem est apud Apostolicam Sedem et, ad normam iuris, apud Episcopum.»

[12] Art. 22–25; vgl. HK, loc. cit., S. 249.

[13] Kanon 7.

[14] Kanon 228, §1.

[15] S.R.C., instr. vom 3. Sept. 1955, Nr. 12.

[16] Enzyklika «Mediator Dei» Pius XII. vom 30. Nov. 1947: AAS 39 (1947), S. 544; vgl. Orbis Catholicus, 1. Jg. (1948), S. 75.

[17] Ibid.

[18] Kanon 1261, §1.

[19] Kanon 1261, §2.

[20] Kanon 755, §2; 759, §2; 1156; 1274, §1; 1275; 1292.

[21] 7. November 1963. Vgl. *J. W. Baker*, Implications of Collegiality, in The Jurist 24 (1964), S. 255.

[22] Motu proprio (= Mp) *Sacram liturgiam*, Nr. XI; vgl. HK 6 (März 1964), S. 305.

[23] Art. 15–17; vgl. HK, loc. cit., S. 249; Mp, Nr. 1; vgl. HK, ibid.

[24] Art. 18; vgl. HK, ibid.

[25] Art. 19; vgl. HK, ibid.

[26] Art. 13; vgl. HK, loc. cit., S. 248.

[27] Kanon 1259, §1.

[28] Vgl. Art. 13; vgl. HK, ibid.

[29] Art. 20; vgl. HK, loc. cit., S. 249.

[30] Art. 35,4; vgl. HK, loc. cit., S. 250.

[31] Art. 45; vgl. HK, loc. cit., S. 251.

[32] Art. 46; vgl. HK, ibid.

[33] Art. 55; vgl. HK, ibid.

[34] Mp; vgl. HK 6 (März 1964), S. 305.

[35] Art. 57, §1, 2; vgl. HK 5 (Febr. 1964), S. 252.

[36] Ibid., 1; vgl. Hk, ibid.

[37] 10. Oktober 1963.

[38] Kanon 1261, §2.

[39] Art. 57, §2, 1; vgl. Hk, ibid.

[40] Vgl. Art. 41–42; vgl. HK, loc. cit., S. 250f.

[41] Art. 64; vgl. HK, loc. cit., S. 252.

[42] Art. 68; vgl. HK, ibid.

[43] Art. 79; vgl. HK, loc. cit., S. 253.

[44] 16. April 1963, Ordo Baptismi Adultorum per Gradus Catechumenatus Dispositus, Normae, Nr. 1.

[45] Vgl. oben Anm. 34.

[46] Art. 79; vgl. HK, ibid.

[47] Art. 97; vgl. HK, loc. cit., S. 254; Mp, Nr. VII; vgl. HK 6 (März 1964), S. 305.

[48] Art. 101, §1; Vgl. HK, ibid.; Mp, Nr. IX; vgl. HK, ibid.

[49] 30. Oktober 1963; vgl. HK 3 (Dez. 1963), S. 136.

[50] Vgl. Art. 39–40; vgl. HK 5 (Februar 1964), S. 250.

[51] «Ex potestate a iure concessa, rei liturgicae moderatio inter limites statutos pertinet quoque ad competentes varii generis territoriales Episcoporum coetus legitime constitutos.» Vgl. HK, loc. cit., S. 249.

[52] 30. Oktober 1963; vgl. HK 3 (Dez. 1963), S. 136.

[53] Kanon 281; 283.

[54] Kanon 292; vgl. Kanon 1507, §1; 1909, §1; Ordo Baptismi Adultorum..., Normae, Nr. 3, S. 5–6; Codex Rubricarum, Nr. 117.

[55] Mp, Nr. X; vgl. HK 6 (März 1964), S. 305.

[56] Codex Rubricarum, Nr. 117.

[57] Ordo Baptismorum Adultorum..., Normae, Nr. 3, S. 5–6.

[58] Art. 36, §3; vgl. HK 5 (Febr. 1964), S. 250.

[59] Art. 36, §4; vgl. HK ibid.

[60] Mp, Nr. IX; vgl. HK 6 (März 1964), S. 305; vgl. *F. R. McManus*, The Constitution on Liturgy, Commentary, Part One, in: Worship 38 (1964), S. 358–361.

[61] Art. 54; vgl. HK 5 (Febr. 1964), S. 251.

[62] Art. 63a; vgl. HK, loc. cit., S. 252.

[63] Art. 101; vgl. HK, loc. cit., S. 254.

[64] Art. 113; vgl. HK, loc. cit., S. 255.

[65] Art. 38–39; vgl. HK, loc. cit., S. 250.

[66] Art. 40; vgl. HK, ibid.

[67] Art. 44; vgl. HK, loc. cit., S. 251.

[68] Art. 63b; vgl. HK, loc. cit., S. 252.

[69] Art. 65; vgl. HK, ibid.

[70] Art. 77; vgl. HK, loc. cit., S. 253.

[71] Art. 107; vgl. HK, loc. cit., S. 255.

[72] Art. 110; vgl. HK, ibid.

[73] Art. 119; vgl. HK, loc. cit., S. 256.

[74] Art. 120, vgl. HK, ibid.

[75] S.R.C., instr. 3. Sept. 1958, Nr. 69.

[76] Art. 128; vgl. HK, ibid.

[77] Art. 43–44; vgl. HK, loc. cit., S. 251.

[78] Art. 36, §3; vgl. HK, loc. cit., S. 250.

[79] Art. 63b; vgl. HK, loc. cit., S. 252.

[80] Art. 36, §3; vgl. HK, loc. cit., S. 250.

[81] 5. Dez. 1962.

[82] Mp, Nr. X; vgl. HK, 6 (März 1964), S. 305.

[83] Vgl. *F. R. McManus*, loc. cit., S. 354–356.

J. A. Jungmann

Bischof und Sacra «Exercitia»

Es ist eine auffällige Erscheinung, daß wir in der abendländischen Kirche für Kleriker und Ordensleute das weitausgebaute kanonische Stundengebet besitzen und dies mit genau umschriebener Verpflichtung, daß aber für die Gläubigen, abgesehen von der geforderten Teilnahme an der Messe, keinerlei kirchliche Gebetsordnung vorgesehen ist, nicht einmal in Form einer Empfehlung. Diese Erscheinung, von der die Kirche in China eine deutliche Ausnahme bildet[1], wird noch auffälliger, wenn wir damit die Gebetspraxis in der Kirche der ersten Jahrhunderte vergleichen. Im ältesten kirchlichen Gesetzbuch, der Traditio Apostolica des Hippolyt von Rom[2], handeln von den 43 Nummern – abgesehen von Bestimmungen über die Eucharistie – wenigstens zwei vom Beten der Gläubigen und dies in eingehender Weise, während im CIC von den 2414 Canones – wiederum abgesehen von der Eucharistie und abgesehen von den Ordensleuten – eigentlich nur can. 1259 das Beten der Gläubigen berührt; hier wird nämlich in § 1 gesagt: Orationes et pietatis exercitia ne permittantur in ecclesiis vel oratoriis sine revisione et expressa Ordinarii loci licentia.

Es wird also immerhin vorausgesetzt, daß es neben der Liturgie und dem amtlichen Beten des Klerikers «pietatis exercitia» gibt, die im christlichen Volke vorhanden sind. Aber sie werden nur nach der negativen Seite in Betracht gezogen: Durch die Aufsicht des Bischofs soll verhütet werden, daß sich Mißbräuche einschleichen, daß etwa Gebete und Andachten geübt werden, die dem Glauben oder einer gesunden Frömmigkeit zuwider sind.

In der Instructio der Ritenkongregation vom 3. 9. 1958 wird an die Sprechweise dieses Kanons angeknüpft[3]. Um den Bereich genauer zu umschreiben, in dem der Apostolische Stuhl durch can. 1257 das alleinige Recht, den Gottesdienst zu ordnen, in Anspruch nimmt, wird der Begriff der actio liturgica näher definiert, und zwar in der Weise, daß darunter nur jener Gottesdienst zu verstehen ist, der nach den vom heiligen Stuhl approbierten Büchern von dazu beauftragten Personen vollzogen wird. Alle anderen religiösen Veranstaltungen, mögen sie in der Kirche oder außerhalb der Kirche stattfinden, auch wenn sie vom Priester geleitet werden, heißen pia exercitia[4]. In dieser Ausdrucksweise wird also außerhalb des Bereiches, der im strengen Sinne Liturgie genannt wird, kein Unterschied gemacht, ob eine religiöse Übung von einzelnen Gläubigen vorgenommen wird, etwa auf einer privaten Wallfahrt oder im häuslichen Gebet der Familie oder ob sie als Teil des pfarrlichen Gottesdienstes angekündigt wurde und vom zuständigen Seelsorger geleitet wird.

Im letzteren Fall handelt es sich um die verschiedenen Nachmittags- und Abendandachten, die seit Jahrhunderten wenigstens an Sonn- und Feiertagen in öffentlichen Kirchen regelmäßig gehalten werden. Es wird ihnen offenbar keine besondere Wertschätzung entgegengebracht. Sie sind, so wie sie in vielen Ländern gehalten werden, ja vielfach wild gewachsen. Die Formen stammen vielfach aus dem Privatgebet oder aus irgendeinem Gebetbuch. Sie kreisen häufig um sehr periphere Themen: sie dienen der Verehrung eines Heiligen oder eines partikulären Geheimnisses. Sie kümmern sich, besonders als Novenen oder als Monatsandachten, wenig um den Gang des Kirchenjahres. Die Andacht zum heiligen Joseph kann den ganzen März hindurch die Feier der Quadragesima überdecken, die Maiandacht geht über die österliche Zeit hinweg, ohne dem Auferstandenen einen Blick zu widmen.

Dennoch hatte ihnen Pius XII. damals bereits im Rundschreiben «Mediator Dei» wohlwollende Beachtung geschenkt und ihre Berechtigung betont. Er spricht von Andachtsübungen (pietatis exercitia), die zwar strenggenommen nicht zur Liturgie gehören, aber von besonderer Bedeutung sind, und er sagt von ihnen, daß sie «irgendwie» als zum liturgischen Bereich gehörig gelten können. Er nennt als Beispiele die marianische Andacht im Monat Mai, die Herz-Jesu-Andacht im Juni, weiter Novenen und Triduen sowie die Kreuzwegandacht[5].

Alle diese Andachtsformen werden gelobt, weil sie das christliche Volk zum Bußsakrament, zur Messe und Kommunion, zur Betrachtung der Erlösungsgeheimnisse und zur Nachahmung der Heiligen führen. Es wird von ihnen gesagt, es sei nicht nötig, sie alle nach den Stilgesetzen der liturgischen Riten zu reformieren; doch müßten sie soweit den Anhauch der Liturgie erfahren, daß darin nichts zugelassen wird, was unpassend oder des Gotteshauses unwürdig oder dem Gottesdienst und gesunder Frömmigkeit zuwider wäre[6].

Auf dieser Linie geht nun die Constitutio de Sacra Liturgia einen Schritt weiter, und es treten damit neue Aufgaben in das Gesichtsfeld einer wirklichkeitsnahen Seelsorge. In Artikel 13 ist zuerst von den pia exercitia die Rede, und zwar in dem weiten Sinn der bisherigen Redeweise. Sie werden unter der selbstverständlichen Bedingung, daß sie den kirchlichen Gesetzen nicht widersprechen, sehr empfohlen, «besonders wenn sie vom Apostolischen Stuhl angeordnet sind». Damit ist offenbar an Formen gedacht wie Rosenkranz, Kreuzwegandacht, approbierte Litaneien. Im zweiten Absatz werden aber diesen pia exercitia gegenübergestellt die «sacra exercitia» der Teilkirchen, also der Bistümer, und es wird ihnen eine besondere Würde zugesprochen. Sie werden gekennzeichnet als solche, die vom Bischof angeordnet und entweder nach fester Gewohnheit oder nach rechtlich anerkannten Büchern gehalten werden. Mit diesen «sacra exercitia» wird also aus dem ganzen Bereich der bisher ungeschieden als «pia exercitia» bezeichneten Übungen ein engerer Kreis religiöser Übungen herausgehoben. Diese werden nicht mehr als etwas Fremdes betrachtet, das außerhalb des von der Kirche geordneten Bereiches und ohne Führung emporgewachsen ist und das nur zu überwachen wäre, nicht viel anders, als es Sache der Kirche ist, über die unter den Gläubigen gepflegten Formen von Sport, Erholung und Unterhaltung zu wachen. Sie werden vielmehr positiv gesehen als gottesdienstliche Formen, die in derselben Weise unter Verantwortung und Leitung des Bischofs stehen, wie die Liturgie im engeren Sinn unter Verantwortung und Leitung des Apostolischen Stuhles steht. Es ist dann nur eine selbstverständliche Ergänzung, wenn gefordert wird, daß sie mit der Liturgie im Einklang stehen und die Gläubigen zu ihr hinführen sollen. Der Hinweis, daß sie «die liturgische Zeit gebührend berücksichtigen» sollen, deutet dann immerhin den Punkt an, an dem jene Formen erfahrungsgemäß manchmal zu wünschen übriglassen.

Dieser Artikel 13 ist von großer Tragweite. Es wird darin im voraus angewendet, was in Artikel 22 § 1 als Prinzip ausgesprochen wird: das Recht, die Liturgie zu ordnen, steht beim Apostolischen Stuhl *und* nach Maßgabe des Rechtes beim Bischof. Und es wird zugleich ein Gebiet bezeichnet, auf dem dieses Recht des Bischofs vor allem in Betracht kommt: es ist das Gebiet der Abendandachten.

Hier liegt eine eigenartige Entwicklung vor. Die klassische Form der Abendandacht ist die Vesper. Sie wird in den kirchlichen Dokumenten den Gläubigen oft und oft empfohlen; nicht selten wird die sonntägliche Vesper mit der Sonntagsmesse in einem Atem genannt. Aber es ist ebenso offenkundig, daß die Vesper, wenigstens dort, wo sie nicht in der Volkssprache gehalten wird[7], bei den Gläubigen wenig Anklang findet. Darum sind eben meistens die Andachten an ihre Stelle getreten. Und doch handelt es sich um eine Einrichtung, die in die frühesten Zeiten der Kirche zurückgeht und die in allen Riten des Westens und Ostens vorhanden ist. In den Apostolischen Konstitutionen, die im 4. Jahrhundert im Bereich von Antiochia entstanden sind, wird dem Bischof aufgetragen, täglich am Abend «die Kirche zu versammeln», wozu dann nähere Weisungen gegeben werden über Psalmodie und Gebet; dasselbe geschieht dann für die Morgenstunde[8]. Um dieselbe Zeit rechnet es im Westen der heilige Hilarius zu den größten Gnadenerweisen Gottes, daß sich die Kirche «zur Freude der morgendlichen und abendlichen Psalmen» einfindet[9]. In den gallischen und spanischen Synoden des sechsten und siebenten Jahrhunderts ist die Ordnung von Matutinum[10] und Vesper eines der stets wiederkehrenden Themen. Das Bestreben ist hier darauf gerichtet, überall eine gute und gleichmäßige Psalmodie durchzusetzen. Dabei fehlt es nicht an Elementen, die eine offensichtliche Rücksichtnahme auf das mitanwesende Volk erkennen lassen[11]. In den folgenden Jahrhunderten tritt die Morgenhore allmählich zurück, da auch an Wochentagen die tägliche Messe üblich wird. Aber die Vesper erscheint auch weiter als betonter Bestandteil der kirchlichen Gottesdienstordnung, besonders als Abendfeier für Sonn- und Festtage und deren Vorabende. Sie bleibt von den übrigen Horen, die inzwischen aus privaten Gebetszeiten ebenfalls zum Rang von kanonischen Horen aufgestiegen sind, durch höhere Feierlichkeit deutlich abgehoben. Aber auch die Vesper hat schon gegen Ende des Mittelalters ihre Volkstümlichkeit verloren. Sie ist im Zustande, in dem wir sie auch heute noch ha-

ben, mit der Fünfzahl der Psalmen und deren alternierender Vortragsweise, mit ihren Antiphonen und Versikeln von jeher auf den Chor der Mönche und Kleriker angelegt, und sie ist lateinisch geblieben. Das Volk mußte sich zum Schweigen verurteilt und praktisch ausgeschlossen sehen.

So sind seit dem Ausgang des Mittelalters im Anschluß an die Vesper, und schließlich an ihrer Stelle, neue Formen ausgebildet worden, die dem Bedürfnis des Volkes besser entsprechen. Das Salve Regina, mit dem die Vesper schloß, ist mit besonderer Feierlichkeit (Prozession zum Marienaltar u. dgl.) ausgestattet und in weiteren Gebeten ergänzt worden. So sind die Andachten entstanden, die davon in manchen Gegenden Deutschlands als Salveandachten und in Frankreich als «salut» bekannt sind. Oder es ist im Zuge der eigenartigen Sakramentsfrömmigkeit, die sich seit dem 13. Jahrhundert herausgebildet hat, am Ende der Vesper das heiligste Sakrament zur Anbetung ausgesetzt und durch eigene Gesänge gepriesen worden; so sind allmählich die Segensandachten entstanden[12]. Anderswo sind, besonders durch Bruderschaften, Formen ausgebildet worden, die sich das Offizium zum Vorbild nehmen und jedesmal um ein besonderes Thema kreisen. Sie sind etwa, wie vielfach im Rheinland, in der Weise aufgebaut, daß fünf Abschnitte aufeinanderfolgen, jeder mit Gebetseinladung beginnend, Vaterunser und Ave umfassend und mit einer Oration schließend. Oder man hat gesucht, den Gang einer Betrachtung oder den Gang einer Katechese nachzubilden und in Gebet umzuformen[13]. Oder man hat die aus der Privatfrömmigkeit stammenden Formen von Rosenkranz und Kreuzweg zugrunde gelegt.

Gerade diese Verschiedenheit der Lösungen zeigt die Unsicherheit, in die man geraten ist; es fehlte ein klares Prinzip. Es fehlte wohl auch eine genügend klare Einsicht in die Wesensgesetze, die das Beten der Kirche und im besondern das Beten der versammelten Gemeinde leiten müßten. Denn es handelt sich wirklich um das Beten einer um den Priester versammelten Gemeinde, also der Kirche, genauso wie die Vesper in den Tagen der Kirchenväter das Beten der Gemeinde darstellte; genauso, ja, in noch höherem Grade, wie in der Vesper, die von einem Chor von Klerikern oder Mönchen gehalten wird, eine Gemeinde betet. Denn es ist das Volk Gottes dieser Pfarre oder dieser Gemeinschaft versammelt; nicht irgendwer, sondern der Pfarrer oder der von ihm beauftragte Priester leitet das Gebet, und zwar mit dem Bewußtsein, damit dem Wunsch und Willen des Bischofs zu entsprechen und so in das Beten der Gesamtkirche einzufügen.

Gewiß wird in der Gestaltung einer solchen Andacht eine gewisse Freiheit herrschen. Gewiß sollen ihnen, wie wir Pius XII. ausdrücklich feststellen hörten, nicht die Stilgesetze der heutigen Liturgie aufgenötigt werden. Ja, es wäre geradezu falsch, sie in das Schema einer Hore des Klerikeroffiziums zu pressen, das mit ganz anderen Voraussetzungen zu rechnen hat; aber es müßten sich doch aus dem Wesen der kirchlichen Versammlung und des kirchlichen Betens einige Grundsätze bezeichnen lassen, die überall gelten. Wenn Artikel 13 auf die Zeiten des Kirchenjahres hinweist und damit auf die großen Themen der christlichen Offenbarung, so ist das ein erstes Formgesetz. Sodann müßte das Moment der Belehrung und Betrachtung vor allem im Wort der Schrift zur Geltung kommen; das entspricht guter alter Überlieferung. Die Frühgeschichte des Offiziums zeigt zwar, daß sich das älteste Mönchtum für sein Gotteslob mit dem Gesang von Psalmen und Hymnen begnügt hat, aber ebenso, daß für Sonn- und Festtage, wo die Teilnahme des Volkes in Betracht kam, alsbald die Schriftlesung eingebaut wurde. So ist es im Morgenland noch heute[14]. Und im Abendland finden wir in dem vom hl. Benedikt bezeugten, auf stadtrömischer Überlieferung aufbauenden Offizium erstmalig auch die heutige Einrichtung, daß sogar jede Hore einen dem Volksgottesdienst entsprechenden Schlußabschnitt erhalten hat, der mit einer Schriftlesung, dem sog. Capitulum, beginnt und sodann über Gesang und Wechselgebet (litania) zur Oration überleitet[15]. Das war im Rom alteingelebte Ordnung. Wenn man eine Vollvigil halten wollte, wiederholte man diese Abfolge so oft als nötig: sechsmal, zwölfmal. So sehen wir noch heute die Lesungen der Quatembersamstage, die Prophetien der Osternacht aufeinanderfolgen: Auf die Lesung antwortet Gesang; dann kniet man nieder zum Gebet und schließt mit der Oration.

Auf diesen Weg werden wir durch eine zweite Bestimmung der Constitutio eigens hingewiesen; es ist Artikel 35,4. Hier werden «Wortgottesdienste» empfohlen an den Vorabenden der höheren Feste, an den Wochentagen von Advent und Quadragesima sowie an Sonn- und Festtagen; es ist genau der Bereich, den die Abendandachten in erster Linie auszufüllen bemüht sind. Es wird ihnen sogar die höhere Funktion zuerkannt, dort wo kein Priester zur Verfügung steht, den eucharistischen Gottesdienst zu ersetzen[16]. Dabei wird ausdrücklich

wieder die Autorität des Bischofs betont: ein Diakon oder «ein anderer Beauftragter des Bischofs» soll die Feier leiten.

Bei aller Hochschätzung der klassischen Vesper wird es also eine Aufgabe der nächsten Zukunft sein, unter dem Titel der «sacra exercitia» passende Formen der Volksvesper zu entwickeln. Diese wird nämlich eine gewisse Variationsbreite aufweisen müssen. Die «sacra exercitia» können ja «secundum consuetudines oder secundum libros legitime approbatos» gestaltet sein. Wenn eine wirkliche Regeneration zustande kommen soll, in der die Wesensgesetze kirchlichen Betens erneut zur Geltung kommen, dann wird wohl das Buch für die Gläubigen kaum entbehrlich sein. Nicht unbedeutende Erfahrungen liegen dafür bereits in jenen Bistümern vor, die seit langer Zeit ihr Diözesangebetbuch besitzen, das im Auftrag des Bischofs herausgegeben ist und das den Stolz und die Freude der Gläubigen bildet.

JOSEPH JUNGMANN

Geboren am 16. November 1889 in Sand in Taufers (Südtirol, Österreich), Jesuit, zum Priester geweiht 1913. Er absolvierte seine Studien an den Universitäten Innsbruck, München, Wien. Seinen Dr. theol. erwarb er mit der These: «Die Lehre von der Gnade in den katechetischen und kerygmatischen Texten der ersten drei Jahrhunderte». Von 1934 bis 1956 lehrte er Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck. Seine wichtigsten Veröffentlichungen sind: «Die Stellung Christi im liturgischen Gebet», Münster 1925; «Die lateinischen Bußriten» (1932); «Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung» (1936); «Katechetik» (1953) und besonders «Missarum Sollemnia» (1949). Bis 1963 war er Hauptschriftleiter der «Zeitschrift für Kath. Theologie».

[1] P. Brunner, L'euchologe de la Mission de Chine, Münster 1964.

[2] In der neuen Ausgabe von B. Botte, La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte (Münster 1963) n. 88 (und dazu die Dublette n. 35): De tempore quo oportet orare, und n. 42: de signo crucis.

[3] AAS 50 (1958), S. 633.

[4] *Ibidem:* «ceterae actiones sacrae quae sive in ecclesia sive extra, sacerdote quoque praesente vel praeeunte, peraguntur, ‚pia exercitia' appellantur.»

[5] AAS 39 (1947), S. 586.

[6] Ebd. S. 587.

[7] Das ist z. B. von altersher in Polen der Fall. Vgl. J. Gülden, Polnische Volksliturgie: Liturgisches Jahrbuch 4 (1954), S. 149–186, bes. 165–174.

[8] VIII 35–39 (Funk I 544–548).

[9] In Psalm. 64, 12 (CSEL 22, 244): progressus Ecclesiae in matutinorum et vespertinorum hymnorum delectationes maximum misericordiae Dei signum est.

[10] Vgl. J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck 1960, S. 175 f., S. 180–182, 185 f., S. 196 f.

[11] Matutinum = unsere Laudes.

[12] P. Browe, Die Entstehung der Sakramentsandachten: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927), S. 83–103.

[13] Th. Schnitzler, Meßopferfeier und Nachmittagsandacht: Die Messe in der Glaubensverkündigung, hrsg. von F. X. Arnold und Balth. Fischer, 2. Aufl., Freiburg 1953, S. 354–363.

[14] R. Zerfaß, Die Rolle der Lesung im Stundengebet: Liturgisches Jahrbuch 13 (1963).

[15] Vgl. des näheren J. A. Jungmann, Die liturgische Feier. 2. Aufl. Regensburg 1961.

[16] Für solche priesterlose Gottesdienste liegen bereits verschiedene Entwürfe vor; siehe z. B. J. Hofinger–J. Kellner, Liturgische Erneuerung in der Weltmission, Innsbruck 1957, S. 238–283.

J. Gelineau SJ

«Dum supplicat et psallit Ecclesia»

ERNEUERUNG DES KIRCHENGESANGS UND TRADITION
DIE ROLLE DER KIRCHENMUSIK

Die heilswirksame Gegenwart des Herrn inmitten seines Volkes, die das christliche Kult-Mysterium in hervorragender Weise kundtut und Wirklichkeit werden läßt, offenbart sich nicht nur in der Verkündigung des Wortes Gottes und in den Sakramenten als handelnde Kraft, sondern außerdem auch in der Gesamtheit der liturgischen Handlungen. Ganz besonders aber ist «Christus dann gegenwärtig, wenn die Kirche (die Psalmen) betet oder singt – er, der verheißen hat: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen» (C. L. Art. 7).

Der Gesang der liturgischen Versammlung ist also für die Gläubigen nicht nur ein äußerer Ritus. Ebensowenig darf er in einer rein musikalisch-künstlerischen Betätigung bestehen. Andererseits läßt er sich auch nicht auf die Rolle eines psychologisch oder sozial zu verstehenden Zusatzes zum persönlichen oder gemeinschaftlichen Beten reduzieren – eines Zusatzes, auf den man, ganz nach Gutdünken, zurückgreifen oder verzichten könnte. Er stellt vielmehr eins der Zeichen der «Heiligung des Menschen» und des «öffentlichen Kultes» der Kirche (Art. 7) dar, unter denen sich in der Liturgie die «priesterliche Funktion Jesu Christi» vollzieht. Neben anderen geistigen Auswirkungen «verleiht er dem Gebet einen anmutigeren Ausdruck, hebt die Einmütigkeit und die Feierlichkeit der geheiligten Riten» (Art. 112).

Daher besitzt der Kirchengesang für die Hirten der Herde Christi eine große Bedeutung. Als besonders vorzügliche Ausdrucksmöglichkeit des religiösen Menschen, ist er in seinem tiefsten Wesen ein Teil des Ganzen, das der Glaube der Christen bildet. Als konstituierendes Element jener «vornehmsten Form» der gottesdienstlichen Handlung, die das Attribut «feierlich» trägt (Art. 113), ist er ein integrierender Teil des liturgischen Tuns (Art. 112). In einer vernünftigen liturgischen Seelsorge dürfte er nicht als Beiwerk behandelt werden.

Unter den vielen pastoralen Problemen, die der Kirchengesang in der postkonziliaren Erneuerung aufwirft, verdienen zwei unsere besondere Aufmerksamkeit:

1. Wie läßt sich in den neuen Kirchengesängen die Kontinuität der liturgischen Tradition wahren?
2. Was wird beim Gemeinschaftsgesang der liturgischen Versammlung aus den *Scholae* oder Kirchenchören?

1. Eine Erneuerung im Geist der Tradition

Die Konstitution über die Liturgie hat in einem eigenen Kapitel von der Musica Sacra gehandelt (Kap. VI), da es sich bei ihr um eine völlig eigenständige rituelle Tätigkeit handelt. Darin weist sie der Musik als «an die Worte gebundener Gesang» ihr *munus ministeriale* zu; anschließend erinnert sie an einige besondere Normen für die Kirchenmusik. Diese Normen stammen aus der Tradition. Diejenigen Grundsätze über den Kirchengesang dagegen, die die schwerwiegendsten pastoralen Folgen haben, ergeben sich aus dem Ganzen der Konstitution. Ganz besonders handelt es sich hier um die Grundsätze, die der aktiven Teilnahme – in Sprache und Gesang des Volkes – gelten, da der Gesang, nach der Kommunion, das Hauptmittel für die aktive und bewußte Teilhabe an der heiligen Handlung ist.

Auf keinem Gebiet bringt die liturgische Erneuerung vermutlich derart sichtbare und weitreichende Wandlungen mit sich, auf keinem Gebiet sind mit ihr so viele Risiken verbunden, wie auf dem des Kirchengesanges. So stellen in der Tat der Wechsel der Sprache oder die für verschiedene Gesänge, Lesungen oder Orationen vorgesehenen Textänderungen ganz notwendig die ihnen bisher zugrunde liegende Musik mit in Frage: in einem guten Gesang müssen Wort und Weise so stark aufeinander abgestimmt sein, daß man die Worte nicht ändern kann, ohne zugleich auch die Musik zu ändern.

Wenn man die Heilige Schrift oder einen liturgischen Text übersetzt, so wechselt der Wortinhalt nur seinen sprachlichen Ausdruck, aber sein Aussagewert bleibt der gleiche und der Akt der sprachlichen Umsetzung einer Idee ebenfalls, wenn er sich auch notwendig in seiner Form wandelt, da Bedeutung und Ausdruck einander bedingen. Doch ändert man eine Melodie, so hat man nicht die gleiche Gewähr. Denn sie besitzt nicht aus sich selbst einen bestimmten begrifflichen Inhalt. In der musikalischen Aussage ist der Informationswert sehr gering, der Ausdrucksgehalt dagegen außerordentlich groß. Gewiß ist hier eine Änderung weniger gefährlich, da sie stärker den Gefühls- als den Lehrbereich betrifft. Doch erfließen Glaube, Gottesdienst und Frömmigkeit nicht ausschließlich aus einer rechtgläubigen Lehraussage; sie schließen ein praktisches Verhalten und einen Anteil an Liebe ein, in denen die zeichenhaften Ausdrücke einen beträchtlichen Raum einnehmen. Einer der hauptsächlichsten von ihnen ist der Kirchengesang.

Durch die notwendige Änderung der Texte wird der «unermeßlich reiche Schatz der Musik-Tradition der Kirche» (Art. 112) mit berührt und durch ihn hindurch die Glaubenshaltung, die die Gläubigen darin geatmet und gelebt haben. So läßt sich erklären, daß die Kirche aufmerksam über das neue Erblühen der Hymnendichtung wachen muß, die der liturgische Gesang in so vielen verschiedenen Sprachen mit sich bringen wird. Wenn sie nun an den Wert und die Bedeutung ihrer Musik-Tradition erinnert, so deshalb, weil wir deren Geist nur über die musikalische Gegebenheit erreichen können, die sein Träger und Vermittler ist. Sie verdient daher eine Aufmerksamkeit, die trotz ihrer ganz anderen Art derjenigen entspricht, die wir den Heiligen Texten entgegenbringen.

Wir sehen indessen, daß das Konzil den bodenständigen Musik-Traditionen der einzelnen Länder die Türen weit aufgetan hat (Art. 119). Das ist ein wesentlicher Punkt für die aktive Teilnahme der Gläubigen, da in jeder Kultur die Musik Trägerin ihres religiösen und sozialen Lebens ist. Doch müssen wir bei den Gesängen der Liturgie die Melodien der Volks- oder Chorgesänge und die Gesänge der Diener des Kultes voneinander unterscheiden. Wenn es für die erste dieser beiden Kategorien angemessen ist, die den Gläubigen am meisten entsprechende musikalische Sprache zu suchen – sollte man dann nicht für den Gesang des Zelebrans oder des Diakons bei den Schriftlesungen oder Psalmenversen möglichst nah an den überlieferten Melodien bleiben? In technischer Hinsicht läßt sich beobachten, daß diese Formeln des gesungenen Wortes zugleich die universalsten des kirchlichen Repertoires und – ihrer eigenen Natur nach, allerdings vermittels sämtlicher erforderlicher Transpositionen – die den verschiedenen Sprachen am leichtesten anzupassenden sind. Demnach würde die Liturgie in ihren feststehendsten und geheiligtsten Teilen eine gewisse Universalität bewahren. Die Musik besitzt den Vorzug, die durch die Verschiedenheit der Sprachen errichteten Grenzen überschreiten zu können. Sie kann daher im Gottesdienst ein machtvolles Zeichen der Einheit sein.

II. Die eigentliche Rolle der Schola in der singenden liturgischen Versammlung

Warum gehen wir unter so vielen Problemen, die die Liturgie-Konstitution hinsichtlich des Kirchengesanges aufwirft, ausgerechnet an zweiter Stelle auf die Rolle der Schola ein? Das Zweite Vatikanische Konzil bringt in dieser Hinsicht nichts Neues: die Schola ist unter den zweitrangigen liturgischen Diensten erwähnt, über die jede gut organisierte Gemeinde verfügen muß (Art. 29); es wird empfohlen, das Entstehen von Scholae, vor allem an den Kathedral-Kirchen (Art. 114), zu fördern und ebenso die Schaffung eines musikalischen Repertoires, nicht nur für die großen, sondern auch für die kleineren Scholae (Art. 121). Das ist recht wenig. Außerdem sind diese ohnehin kurzen Erwähnungen noch ziemlich in den Hintergrund gerückt, um so mehr als auf der anderen Seite unablässig und mit größtem Nachdruck die aktive Teilnahme aller Gläubigen an der heiligen Handlung, ganz besonders durch den liturgischen Gesang, hervorgehoben wird (siehe Art. 30, 33, 48, 54, 113, 114, 119, 121). So zeigt sich, im Verhältnis zu früheren Dokumenten, der pastorale Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils also ganz deutlich in der Sorge um die Teilnahme des Volkes. Übrigens wird auch niemand leugnen, daß diese besondere Betonung durchaus angebracht ist, denn in wie vielen Kirchen der Welt ist die unmittelbare Beteiligung am liturgischen Gesang selbst bis auf den heutigen Tag allein Sache einer Schola? Bedeutet es aber unter diesen Umständen nicht geradezu einen Verstoß gegen den Geist des Konzils, wenn wir für sie eine Rolle beanspruchen, die in Zukunft dem gläubigen Volk zufallen soll?

Zweifellos hat das Konzil ganz entschieden an das erinnert, was zu Zeiten eines Johannes Chrysosto-

mus oder Augustinus selbstverständlich war, dann aber im Laufe des Mittelalters nach und nach außer Gebrauch geriet: daß das Gebet und der Lobpreis der Kirche die Stimmen aller ihrer Mitglieder mit einschloß und nicht nur die einer Gruppe von Geistlichen oder Sängern. In dieser Hinsicht besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem *Motu proprio* Pius X. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Denn das Schreiben Pius X. legt zwar die Grundlagen für die Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie und ihrem Gesang, bestätigt aber dennoch eine jahrhundertealte Ordnung, wenn es sagt: «Außer den eigens für den Zelebranten am Altar und seine Diener bestimmten Melodien... gehört der ganze übrige liturgische Gesang in die Zuständigkeit des Chors der Leviten» (*Tra le Sollecitudini*, Nr. 30). Das Zweite Vatikanum dagegen erwähnt in seiner Begriffsdefinition der feierlichen und gesungenen Liturgie ausdrücklich die Liturgen und das Volk (Art. 113).

Und doch wäre es ein Treubruch der liturgischen Erneuerung gegenüber, wollte man die Rolle der Schola unterschätzen. Ja es wäre sogar ein Irrtum, wollte man als einzig gültiges Ideal für die liturgische Feier eine Gemeinde hinstellen, in der alle mitsingen, so daß die Schola unnütz und überflüssig wäre. In Wirklichkeit muß daran erinnert werden, daß[1] vom Gesichtspunkt der liturgischen Feier aus die Schola ein ganz normales Organ der singenden Gemeinde ist; [2] daß sie für die Gläubigen eine sehr bedeutende und wertvolle Rolle spielt; [3] daß sie in der zweifellos zu erwartenden beträchtlichen Entwicklung der kirchlichen Hymnendichtung die Rolle eines Zeugen der Tradition und ihres Geistes zu spielen hat – nicht um bestimmte Werke wie Versteinerungen fortbestehen zu lassen, sondern um Leben zu wecken.

JOSEPH GELINEAU

Geboren am 31. Oktober 1920 in Champ-sur-Layon (Frankreich); Jesuit; studierte an der Ecole César-Franck (Paris), der Faculté de théologie de Lyon/Fourvière, dem Institut Catholique von Paris und dem Pontificio Istituto Orientale, Rom. Seine Doktoratsthese behandelt das Thema: Die liturgischen Formen des Psalmengesangs in den syrischen Kirchen des 4. und 5. Jahrhunderts (1960). Sein Arbeitsgebiet ist vor allem die Pastoralliturgie. Eine seiner wichtigsten Veröffentlichungen ist «Chant et musique dans le culte chrétien» (1962).

[1] Die liturgische Handlung ist ein gemeinsames Tun der Hierarchie und der gläubigen Gemeinde, wie die Artikel 26–32 der Konstitution ausführen. Daraus ergibt sich, daß jeder entsprechend seinem Auftrag, seiner Funktion und seinem Rang in ihrem Rahmen seine Rolle ganz auszufüllen hat – aber auch nur seine Rolle. Nun ist gerade der Gesang in der feierlichen Liturgie ein ausgezeichnetes Bild dieser organischen Struktur der feiernden Versammlung. In dem Heiligtum ist die Stimme des Zelebranten, wenn er für das Volk Fürbitte leistet oder das Lobopfer darbringt, die erste und die geheiligtste. Die des Diakons, der das Volk ermahnt und aufruft, ihm das Evangelium verkündet oder die Intentionen für das Gebet vorschlägt, ist die Stimme des Dieners der ganzen Versammlung. Der Lektor, der den Auftrag hat, die Heilige Schrift vorzutragen und der Psalmensänger, der den Psalm des Graduale singt, leihen ihre Stimmen der Kirche, die nie aufhört, das Wort des Lebens zu verkünden.

Im Kirchenschiff gibt das Volk die Antwort. Es antwortet auf den wiederholten Gruß des Zelebrans und gibt seinem Gebet die Zustimmung; es antwortet dem Diakon, wenn er das Evangelium verkündet oder seine Aufforderungen und Litaneien anstimmt. Es antwortet auf die Verse des Psalmsängers. Wenn es hingegen ein größeres und kraftvolleres Lob anstimmen will, wie zum Beispiel beim Hymnus des Gloria oder dem Bekenntnis des Glaubens im Credo, wenn es durch einen Gesang dem Einzug zur Messe oder zur Kommunion eine größere Feierlichkeit verleihen will, bedient sich das Volk ganz natürlicherweise eines Chores als Organ, das seine eigene Stimme mitreißt und trägt, fortsetzt und verfeinert. Die Funktion dieses Organs nimmt die Schola wahr: als Dienerin der singenden Gemeinde im Kirchenschiff.

[2] Die Schola bedeutet für den Gesang der Gemeinde eine wertvolle Hilfe und trägt in einer ihr eigenen Weise zur Erhöhung der Festlichkeit bei, die die Feier vom Gesang erwartet.

Die Schola reißt den Gesang der Versammlung mit und trägt ihn. Wenn die Gemeinschaft der Gläubigen, die eben erst aus allen vier Winden versammelt wurde, noch nicht vollkommen durch Wort und Gebet Wirklichkeit geworden ist und ihre Einheit sich anbahnen will, dann hilft ihr die Schola, ihren Zusammenhalt und ihre Einmütigkeit zu finden. Wenn der ein wenig in Vergessenheit geratene oder nur schlecht gelernte Gesang zu wanken droht, so richtet sie ihn wieder auf.

Bei längeren Gesängen ohne Unterbrechungen erleichtert und belebt die Schola den Gesang im Kirchenschiff, indem sie, wie beim Gloria oder beim Credo, mit ihm abwechselt. Sie sorgt für die Verse oder die Strophen, an die das Volk dann eine Antiphon oder einen Refrain anhängt. Sie bewirkt jenen harmonischen Wechsel, der dem gemeinsamen Tun einen bestimmten Rhythmus von Zeit der Entspannung und Zeit der Tätigkeit verleiht.

Schließlich läßt die Schola dank den ihr eigenen stimmlichen Möglichkeiten bei der liturgischen Versammlung festliche Melodien oder mehrstimmige Gesänge erklingen, die das Volk selbst nicht singen könnte, die aber zum Glanz der Feier beitragen. Wenn ihr Gesang wahrhaft zum Gebet aller eine Hilfe leistet, so bereichert die Schola das gemeinsame Handeln und alle können aktiv daran teilnehmen.

[3] Wenn das dem Geist der Liturgie-Konstitution entsprechend die Rolle der Schola ist, so müssen wir anerkennen, daß diese, wenngleich sich nur wenig über dieses Thema ausläßt, gemessen an der weit verbreiteten Praxis, viel Neues bringt und fordert. Bestand doch oft genug die Rolle der Schola darin, das Schweigen der Versammlung auszufüllen. Ihr Repertoire ist häufig genug, zum Beispiel bei den Gesängen des Kyriale, dadurch zustande gekommen, daß die Stimmen der Gläubigen überhaupt fehlten. In Zukunft jedoch sollte es nicht mehr so sein (Art. 114, 28, 30). Die liturgische Erneuerung ruft in keiner Weise nach einer Auflösung oder einem Verstummen

der Chöre. Sie setzt diese vielmehr voraus und wertet sie, zusammen mit der Feier selbst, liturgisch auf. In vielen Fällen jedoch wird sie auch hier nach einer Erneuerung und einer Umkehr rufen: einer Erneuerung in einem Repertoire, das «die aktive Teilnahme der ganzen Versammlung der Gläubigen fördert» (Art. 121); und einer Umkehr in einem Geist, der mehr auf die liturgische Rolle des Chores bedacht ist, als auf die rein technische oder ästhetische Wirkung seiner Darbietungen.

Schließlich sei noch gesagt, daß die liturgische Erneuerung dadurch, daß sie in allen Sprachen nach Neuschöpfungen ruft, der Schola eine besondere Mission zuweist: die Mission, dem erneuerten Gesang der zur liturgischen Feier versammelten Gemeinde jenen Geist zu vermitteln, den der «unermeßliche Schatz der kirchlichen Musik-Tradition» (Art. 112) trägt. Für die Schola ist es leichter, aus den reinen Quellen des Kirchengesanges zu schöpfen und dessen geistige Substanz dem Volke weiterzureichen. Ihre Aufgabe ist es, dafür Zeugnis zu geben, den rechten Geschmack daran zu wecken und seinen Geist einzuhauchen.

Doch zwei Voraussetzungen sind dafür zu erfüllen. Die erste ist, daß man unter den Werken der Vergangenheit diejenigen auszuwählen versteht, die wahrhaft der Liturgie, so wie sie das Zweite Vatikanische Konzil sieht, gerecht werden. Es gibt eine große Zahl davon; und doch wird es nur ein – sehr bedeutender und grundlegender – Teil des gregorianischen Gesanges und ein bedeutend geringerer anderer musikalischer Werke sein. Die zweite Voraussetzung verlangt, daß der Chor es nicht darauf abgesehen hat, ein bestimmtes Kunstprogramm zu verteidigen und «Musikwerken» der heiligen Handlung gegenüber den Vorzug zu geben, sondern daß er in einer Entwicklung, in deren Verlauf der gleiche Geist in anderen Sprachen, mit anderen Stimmen und in anderen, zugleich alten und neuen Melodien singen wird, eine Kontinuität wahrt.

Übersetzt von Kh. Bergner

G. Diekmann

Liturgischer Kirchenbau

Der Platz für die liturgische Feier

EINLEITUNG

Wer erwartet hatte, er werde im siebten Kapitel der Liturgie-Konstitution, das über das Thema «Sakrale Kunst, liturgisches Gerät und Gewand» handelt, auch so etwas wie einen Hinweis für die liturgische Gestaltung und Ausstattung der Kirche finden, ist zweifellos enttäuscht worden. Es sind keinerlei konkrete und detaillierte Richtlinien darin enthalten. Lediglich der Artikel 124 stellt das allgemeine Prinzip auf, daß «beim Bau von Kirchen sorgfältig darauf zu achten ist, daß sie für die Durchführung der liturgischen Feier und für die Verwirklichung der tätigen Teilnahme der Gläubigen geeignet sind». Und Artikel 128 fordert eine baldige Revision der gegenwärtig gültigen Gesetzesvorschriften für die «würdige und zweckentsprechende Errichtung von Gotteshäusern», erwähnt dabei besonders die Probleme, die mit der Gestaltung und Aufstellung von Altar und Tabernakel und der Anlage des Baptisteriums zusammenhängen, und ermächtigt die regionalen Bischofskollegien, die Gesetzgebung den Erfordernissen und Gewohnheiten ihrer jeweiligen Gebiete anzupassen, nach Maßgabe der in Artikel 22 aufgestellten Regeln.

Nach all dem könnte es auf den ersten Blick als verfrüht, wenn nicht gar als vermessen erscheinen, wenn man sich an eine Arbeit über die liturgische Kirchengestaltung im Licht der Liturgie-Konstitution heranwagt. Doch der gleiche Artikel 128 bestimmt, daß die neuen Anordnungen mit der «erneuerten Liturgie» in Einklang zu bringen sind, das heißt mit den in dieser Konstitution über Natur und Vollzug der liturgischen Feier der Gemeinde entwickelten Grundsätzen. Uns geht es also nicht in erster Linie um Stilfragen, sondern um Glaubenstatsachen. Was Papst Johannes der Vorbereitenden Päpstlichen Liturgiekommission in ihrem Schema zu behandeln aufgegeben hat, und was im Wesentlichen hernach in der Konstitution seine Verkörperung gefunden hat, ist ein Problem, bei dem es um die richtige Anwendung der «altiora principia» auf

die spezifischen Fragen der Raumgestaltung und liturgischen Einrichtung geht. Die Erschließung des Kapitels VII für die Praxis wird so aussehen, daß die postkonziliare Liturgiekommission aus den Aussagen der Kapitel I–V sowie aus den Grundsätzen und neuen Einsichten, die das Konzil bei seinen Diskussionen über damit zusammenhängende Themen, zu dem Themenkreis der Kirche sowie der Rolle der Hierarchie und der Laien in ihr, gewonnen hat, ihre Schlüsse zieht.

Von der Geschichte der liturgischen Bewegung aus gesehen bedeutet dies eine vollkommene Umkehrung der Rangfolge. Dabei gilt allgemein, daß die heutige liturgische Erneuerung im Licht des seelsorglichen Anliegens effektiv mit einem Vortrag von Dom Lambert Beauduin auf dem Nationalen Belgischen Katholikentag von 1909 ihren Anfang genommen hat; dieser Vortrag wurde von den Veranstaltern als für die Ziele und Absichten des Kongresses belanglos angesehen; doch schließlich räumte man ihm einen Platz im Rahmen der Sektion «Kunst und Archäologie» ein. In ähnlicher Weise nimmt der Grundsatz der «tätigen und verständnisvollen Teilnahme», der sich als ein so entscheidender Faktor für das Vordringen der liturgischen Bewegung während der nahezu 40 Jahre ihrer Wüstenwanderung erwies, seinen Ausgang von dem Motu Proprio «*Tra le sollecitudine*» Pius' X. vom 22. November 1903, das sich mit der Kirchenmusik befaßte. Und noch die aus dem Jahre 1958 stammende, so außerordentlich wichtige Instruktion der Riten-Kongregation gab in ihrem Titel der Musik den Vorrang: «Über die Musica Sacra und die heilige Liturgie.» Doch nun hat die Liturgie ihren Tribut an die «Kunst und Archäologie» entrichtet. Die Konstitution stellt ganz entschieden die wichtigeren Dinge an die erste Stelle.

Unsere Untersuchung will daher vor allem versuchen, die nach unserer Meinung vernünftigen Schlüsse aus den in der Konstitution enthaltenen «altoria principia» zu ziehen und dabei, soweit notwendig, die entsprechenden in der Konzilsaula gefallenen Entscheidungen über die Natur der Kirche ergänzend mit heranzuziehen. Es versteht sich von selbst, daß unsere konkreten Anregungen hier und da nur provisorischen Charakter besitzen und ihre Bestätigung oder Berichtigung aus den von der postkonziliaren Liturgiekommission erarbeiteten Normen erwarten. Glücklicherweise verfügen wir schon über einen Ausblick auf den vermutlichen Inhalt wenigstens eines Teils dieser Normen, in einem «Anhang», der den Konzilsvätern vor ihrer Abstimmung über das Kapitel VII ausgehändigt worden ist und mehr ins Einzelne gehende Erklärungen zu Artikel 128 enthält. Der vorausgreifende Charakter dieses Anhangs, der von der vorbereitenden Liturgiekommission ausgearbeitet wurde, ist um so stärker, da eine ganze Anzahl der für seine Zusammenstellung verantwortlichen Persönlichkeiten nicht aktiv an der Arbeit der postkonziliaren Kommission teilnehmen. Er besitzt daher einen unschätzbaren Wert im Hinblick auf «die Art der Dinge, die da kommen werden»[1]. Im folgenden werden wir dieses Schriftstück einfach als «Anhang» zitieren.

I. DIE KIRCHE IST DAS VOLK GOTTES, DAS SAKRAMENT DER EINHEIT

Bei dem ersten Prinzip für die Reform, das aus der Natur der Liturgie selbst abgeleitet ist, erklärt die Konstitution, daß «die liturgischen Handlungen nicht privater Natur sondern Feiern der Kirche sind, die selbst das ‚Sakrament der Einheit' ist, nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter seinen Bischöfen. Daher gehen die liturgischen Handlungen den ganzen Leib der Kirche an; sie bringen ihn zur Darstellung und wirken auf ihn» (Artikel 26).

Eine der bedeutendsten Leistungen der zweiten Session des Konzils war der Abstimmungsbeschluß, die Kapitelfolge des vorgelegten Schemas «De Ecclesia» zu revidieren. Anstatt erst von Christus, danach von der Hierarchie und als drittes von den Laien zu handeln, soll das neue Schema zuerst von Christus sprechen, an zweiter Stelle von dem ganzen Volk Gottes und dann nur von der Gliederung dieses Gottesvolkes in hierarchische Priesterschaft und Gläubige, denen diese dient. Und das war eins der wirksamsten Argumente der Kritik an der ursprünglichen Einteilung: die Konzilsväter wurden daran erinnert, daß sie nicht der schriftgemäßeren Ekklesiologie entspreche, die sie bereits in dem Schema «Über die heilige Liturgie» bestätigt hätten.

Es war Pius XII. in seiner Enzyklika *Mediator Dei*, der die deskriptive Definition der Liturgie einführte, als «die öffentliche Anbetung, die unser Erlöser, das Haupt der Kirche, dem himmlischen Vater darbringt, und welche die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden ihrem Gründer und durch diesen dem ewigen Vater erweist; kurzum: sie ist die öffentliche Anbetung des ganzen Mystischen Leibes Christi, des Hauptes und der Glieder» (AAS 39 [1947] 528–529). Die Liturgie ist die Ausübung

des Priestertums Christi, fortgesetzt durch alle Zeiten in und von seinem Leib, der Kirche, dem Volk Gottes.

Die Konstitution nimmt vor allem in den Artikeln 2, 7, 26 und 41–42 die Feststellungen von *Mediator Dei* über die Kirche als Anbetungs- und Kultgemeinschaft auf und klärt sie noch weiter. Die Liturgie ist die hervorragendste Epiphanie der Kirche, bei der ihre Glieder zu einem heiligen Tempel des Herrn und zur Wohnung Gottes im Heiligen Geist geformt werden. Sie ist Handeln Christi in seiner Eigenschaft als Priester und seines Leibes, der Kirche. Die Kirche ist Gottes heiliges Volk, das die gleiche Eucharistie darbringt unter Vorsitz des Bischofs oder seines von ihm ordinierten Vertreters.

In ihren Schriften gegen die Gnostiker haben die frühen Apologeten betont, daß die Christen weder Tempel, noch Opfer, noch Altar haben. So Tertullian: «Tempel und Grabmäler verabscheuen wir gleichermaßen; wir kennen keinerlei Altar,...wir bringen kein Opfer dar» (De Spectaculis 13). Keine materiellen Mauern sind notwendig, um unseren wahren Tempel zu bauen, keine Steinmassen bilden unseren Altar. «Gott wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gebaut sind», hatte Paulus zu den Athenern gesagt (Apg 17,24). Die «Anbetung im Geist und in der Wahrheit», von der Christus zu der Samariterin am Jakobsbrunnen sprach (Jo 4,23), fand Eingang in Christi eigenen heiligen Leib; das ist der Tempel, in dem Gott wohnt (Jo 2,19–21), der Altar, auf dem das vollkommene Opfer dargebracht wird, an dem sündige Menschen ihrem himmlischen Vater begegnen, um versöhnt und mit ihm vereint zu werden. In der neuen Ordnung ist der Tempel der wahren Anbetung eine Person: die Person Christi, die nach seiner Himmelfahrt weiter in seinem Leib, der Kirche, wohnt und sie dabei gleichfalls zu einem geistigen Haus umgestaltet, dessen lebendige Steine ihre Glieder sind (Eph 2, 20–22; 1 Petr 2,5). Die frühe Christengemeinde war sich bei ihren Versammlungen zum sonntäglichen Gottesdienst lebendig der Gegenwart Christi in ihrer Mitte bewußt; Petrus und Paulus kleiden in ihren Briefen nur die eucharistische Erfahrung des heiligen Gottesvolkes, das selbst die *Ecclesia* bildet, in Worte.

Erst einige Generationen später begann man, den Begriff *Ecclesia* auch für das Gebäude oder den Raum zu gebrauchen, in dem die lebendige *Ecclesia* ihren Gottesdienst feierte. Doch in der Hauptsache verstand man unter diesem Wort immer noch die Gemeinschaft der Menschen, die Versammlung der Familie Gottes unter der Führung ihres Bischofs, vereint, um Gottes Wort zu hören, um danksagend das Gedächtnis des Erlösungstodes und der Auferstehung Christi zu feiern und seine Früchte zu empfangen. Die materielle *Ecclesia* war nur insofern von Bedeutung, als sie den festen Raum für die Versammlung bot und durch ihre physische Ordnung des Raumes und der Einrichtungen zur eigentlichen Funktion der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihren Dienst leistete. Spätere Jahrhunderte legten dann dem Kirchengebäude ganz bestimmte symbolische Bedeutungen bei: die Zeit der Romanik als Gottesburg, die Zeit des Barocks als Gottes Audienz-Saal. Und der materiellen Konstruktion derartige Nebenbedeutungen beizulegen, ist eine Versuchung geblieben, der die Architekten bis in unsere Tage immer wieder unterlegen sind – nicht selten mit verheerenden Ergebnissen und Folgen für den Hauptzweck des Gebäudes, der ganz einfach darin besteht, einen Rahmen abzugeben, der so gestaltet ist, daß die lebendige *Ecclesia* in ihm in der rechten Weise, entsprechend ihren höchsten und bedeutendsten Fähigkeiten ihre Funktion erfüllen kann. Als im wahren Sinne symbolisch kann das Kirchengebäude allein dann bezeichnet werden, wenn es durch die Anordnung seiner Teile deutlich macht, wie die *Ecclesia*, das Volk Gottes, Geistlichkeit und Gläubige, ihre unterschiedlichen, aufeinander bezogenen Handlungen vollziehen, die seinen wahren *Daseinszweck* ausmachen.

Wenn es daher auch grundsätzlich zutrifft, was die Konstitution in Artikel 112 erklärt, daß unter den Künsten die Musik den Vorrang hat, weil «sie einen notwendigen, ja sogar wesentlichen Teil der feierlichen Liturgie darstellt», so ist die Aufgabe des Architekten in einer Hinsicht doch noch wichtiger. Denn schlechte Musik kann ausgemerzt und durch bessere ersetzt werden; doch ein Kirchengebäude und seine physische Gestalt besitzen eine alle ähnliche Bemühungen vereitelnde Dauerhaftigkeit. Dabei spielen sie eine entscheidende Rolle für die Schaffung einer wahrhaft betenden Gemeinde. Die liturgische Handlung führt uns in das Geheimnis des priesterlichen Handelns Christi ein, so wie es sich in der Gegenwart auf seiner grundlegendsten und im Höchstmaß formenden Ebene abspielt. Doch würde man sich von vornherein selbst zum Scheitern verurteilen, wenn man die Gläubigen zur vollen Teilnahme an den heiligen Mysterien aufruft, während die Kirche, in der diese Teilnahme sich vollziehen soll, sie praktisch unmöglich macht.

Man denke in diesem Zusammenhang nur an die extremen Beispiele mittelalterlicher Chorschranken oder an die hohen Lettner, die heute noch in manchen spanischen und mexikanischen Kathedralen die Gläubigen vom Altarraum und vom größeren Teil des Kirchenschiffes trennen.
Recht treffend hat daher ein moderner Autor erklärt:

«Wenn ihr hingeht und eine Kirche baut,
dann geht ihr daran, etwas zu schaffen, das spricht.
Es wird sprechen von Ideen und von Werten,
und es wird immer weiter sprechen.
Und wenn es von den falschen Werten spricht,
dann wird es immer weiter zerstörend wirken[2].»

Zweifellos läßt sich einleuchtend darlegen, daß die liturgische Raumordnung in den alten Basiliken die bisher beste gewesen ist, was unbestreitbar dem biblischen und patristischen Verständnis der Kirche und ihres liturgischen Lebens zu verdanken ist, das diese Zeit kennzeichnet. Doch erleben wir heute einen damals nicht zu ahnenden technischen Fortschritt auf dem Gebiet der Architektur wie des Ingenieurwesens, der uns noch bessere Lösungen ermöglicht. Dieser Umstand, verbunden mit der neuen Synthese biblischer, ekklesiologischer und liturgischer Erkenntnisse, wie sie einen so bewundernswerten Ausdruck in der Konstitution gefunden hat, eröffnet auch für den Kirchenbaumeister und -planer neue, größere Chancen, bürdet ihnen aber zugleich auch eine höhere und schwerere Verantwortung auf als je zuvor. Wahrhaft modern und zeitgemäß sein bedeutet daher beim Kirchenbau nicht nur moderne Methoden oder Baumaterialien in einer soliden Weise verwenden – obwohl auch das auf keinen Fall vernachlässigt werden darf; es heißt vielmehr die erneuerte Selbstverwirklichung der *Ecclesia* in ihrem wichtigsten Privileg und Auftrag des gemeinsamen Gottesdienstes fördern und sich widerspiegeln lassen. Denn «Haus Gottes» (ein Begriff, der in der gesamten Konstitution nur einmal vorkommt, und zwar in Artikel 126) ist das Kirchengebäude vor allem insofern, als in ihm das lebendige Haus Gottes seinen Auftrag der Anbetung erfüllt, und es dadurch in einem volleren Sinne Gottes Wohnung wird. *Ecclesia* bedeutet in einem Wort gesagt: eine Person und (viele) Personen, die es auf sich genommen haben, einander in der gebührenden Weise gegenüberzutreten, miteinander ein Gespräch zu führen und ein Einheit schaffendes Handeln zu beginnen. Erst danach kann *Ecclesia* im richtigen Sinne auch eine materielle Sache samt den darin enthaltenen Einzelgegenständen bezeichnen.

Die jüngste Geschichte der liturgischen Bewegung bestätigt diese Tatsache in eindrucksvoller Weise. Die Realität des liturgischen Geschehens und die Bedeutung der Kirche wurde gerade in der Armee und in den Kriegsgefangenenlagern, wo alles auf das eigentliche Wesen des Gottesdienstes beschränkt war, in einer persönlichen Begegnung von Priester und Laien-Soldaten, entblößt von jeder äußeren Unterstützung, von Tausenden neu entdeckt. Dieser Entdeckung verdankt die pastoralliturgische Erneuerung der Nachkriegsjahre weitgehend ihre Dynamik. Es wäre geradezu eine tragische Ironie, wenn diese neugewonnene Vitalität durch das wirkliche Gebäude und die Raumgestaltung, deren einziger Daseinszweck doch darin besteht, diese Vitalität zu pflegen und zu kultivieren, verdunkelt würde. Damit das nicht geschieht, dürfte es vielleicht in vielen Fällen wünschenswert sein, daß man soweit kommt, Gebäude und Ausstattung auf das Wesentliche zu beschränken; nur so wird es unserem Volke möglich, von neuem die Erfahrung einer lebendigen Gemeinde zu machen, die es verloren hat, oder die ihm verdunkelt und gerade von den äußeren Dingen verdrängt worden ist.

Die gegenwärtig in der Konstitution entwickelten Grundsätze waren in überraschend weitem Umfang bereits in Pius' XII. Enzyklika *Mediator Dei* aufgestellt worden. Doch der bezeichnende Unterschied liegt gerade darin, daß die Konstitution diese liturgische Dimension der persönlichen Begegnung so stark betont; das bedeutet in ihrer konkreten seelsorglichen Methode einen klaren Gegensatz zu dem mehr allgemein-theologischen Anliegen von *Mediator Dei*.

Die *Ecclesia* als anbetendes Volk Gottes, das in der greifbarsten Form das unendliche Mysterium der Kirche offenbar macht, gehört zu den «altiora principia» der Konstitution.

1. Die örtliche zum Gottesdienst versammelte Gemeinde ist die Kirche

Die Feststellung Pius XII. in *Mediator Dei* über die «Gegenwart» Christi in jeder liturgischen Handlung (AAS, l.c., S. 528) besaß vielleicht eine größere theologische Wirkung, als irgend etwas anderes in diesem Dokument. Wir sind so sehr daran gewöhnt worden, von der «realen Gegenwart» Christi in der Eucharistie zu sprechen, daß wir ganz unbewußt die anderen Arten seiner Gegenwart als irgendwie unwirklich oder rein symbolisch angesehen haben. Der Artikel 7 der Konstitution bedeu-

tet einen ähnlichen theologischen Höhepunkt, der aber ebenfalls einen Fortschritt gegenüber der Parallelstelle in *Mediator Dei* darstellt und zwar in zwei wichtigen Punkten: Christi Gegenwart in seinem geschriebenen Wort (darüber später) und seine Gegenwart in der örtlichen zum Gebet versammelten Gemeinde. Zwar hatte auch Pius XII. Matthäus 18, 20 zitiert: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen», aber in der Absicht, das Stundengebet unter die hauptsächlichsten liturgischen Handlungen einzureihen, die eine Gegenwart Christi einschließen. Die Konstitution dagegen zitiert diese Stelle, getreu ihrem pastoralen Anliegen, um die Gegenwart in der örtlichen anbetenden *Ecclesia* selbst hervorzuheben. Das bestätigen die Artikel 41–42, die ebenfalls zu den in theologischer und pastoraler Hinsicht fruchtbarsten Ausführungen der Konstitution gehören. Die örtliche Gemeinde, die um ihren Bischof oder um ihren Pfarrseelsorger versammelt ist, wird, vor allem bei der Feier der Eucharistie, zu einer besonders hervorragenden Epiphanie der Kirche. Die betende Pfarrgemeinde stellt in gewisser Weise die sichtbare, über die ganze Welt verbreitete Kirche dar.

Damit drückt die Konstitution der «Theologie der Gemeinde», die, auf recht nachdrückliche Aussagen der Schrift und der Väter gestützt, in der liturgischen Literatur der letzten Jahre eine so hervorragende Rolle gespielt hat, ihr Siegel der Bestätigung auf. Die örtliche Gebetsversammlung (wir wollen sie dem gewohnten Sprachgebrauch folgend als Pfarrei oder Pfarrgemeinde bezeichnen) ist mehr als eine geographische oder administrative Unterteilung der universalen Kirche. Sie ist «in gewisser Weise» die Kirche selbst. Diese Auffassung hat ihren historischen Ursprung in dem Schreiben Pius XII. vom 14. August 1953 an die «Woche der Sozialen Aktion Kanadas» (Canadian Social Action Week), in dem er zum Ausdruck brachte, die Glieder der Kirchen möchten bei ihrer gemeinsamen Anbetung in vollerer und ganz natürlicher Weise ihre Gemeinschaft erfahren.

Während das Konzil und die Konstitution sich für den Begriff «Volk Gottes» entschieden haben, gibt die Liturgie selbst diesem Begriff des Volkes eine noch intimere, persönlichere Note, indem sie ihn als «familia» interpretiert, so zum Beispiel in mehreren Orationen und im Hanc-igitur-Gebet des Kanons. Wir sind famuli Dei – und zwar niemals so sehr als wenn wir uns mit den übrigen Gliedern der Familiengemeinschaft zum Opfermahl der Familie vereinigen. Tatsächlich gibt es ein gutes Argument zugunsten dieser These: sowohl die Schrift als auch die Tradition bis hin zu Thomas von Aquin betonen gleichermaßen den Gemeinschaftscharakter (*κοινωνία*) der eucharistischen Handlung, das heißt, was man als ihre horizontale Dimension bezeichnen könnte, und – vielleicht sogar in noch höherem Maße – ihr wesentliches Ziel, uns mit dem Vater zu vereinigen, also ihre vertikale Dimension. Thomas faßt das in seiner klassischen Formulierung zusammen: «Res huius sacramenti est unitas Mystici corporis» (Der von diesem Sakrament «gemeinte» Sachverhalt ist die Einheit des Mystischen Leibes) (Summa III, 73, 3).

Wenn der hauptsächliche Zweck des Kirchengebäudes darin besteht, einen angemessenen Raum für die örtliche Gemeinde zu schaffen, so ergibt sich daraus konkret folgendes: das vornehmliche Ziel seiner Raumgestaltung und -ordnung muß darin liegen, daß es die Gemeinschaft, oder besser gesagt die Familie, vor allem bei der eucharistischen Handlung, allen daran Teilnehmenden gemeinsam erfahrbar und erlebbar macht. Es ist der eine Leib Christi, erfüllt mit Christi eigenem Geist, der Gottes «Hausgemeinschaft» (Eph 2. 20) darstellt. Die Einheit steht somit über der Unterscheidung der einzelnen Teile, und diese ist nur möglich auf der Grundlage der Ersteren. Weil es aber eine Einheit von menschlichen Personen – wenngleich mit unterschiedlichen Aufgaben und Funktionen – ist, sollte der Kirchenraum in seinen Ausmaßen einen «menschlichen» Maßstab nicht überschreiten. Kathedralen oder Wallfahrtskirchen bilden – notgedrungen – eine Ausnahme von dieser Grundregel. Aber die Pfarrkirche muß, wenn sie ihre Hauptaufgabe nicht verfehlen will, in der Regel «menschliche» Größenverhältnisse besitzen, in deren Rahmen die Einzelperson nicht in einer anonymen Masse untergeht. Es ist geradezu zynisch, wenn man von einer Gemeinde oder gar einer Familie spricht, wo eine Erfahrung persönlicher Begegnung zwischen Haupt und Gliedern von vornherein ausgeschlossen oder nahezu unmöglich gemacht ist.

Hier stoßen wir auf jenes zweifellos schwierigste Problem der heutigen Seelsorge: die Großstadtpfarreien.

Wenn die Pfarreien als solche auch von der Kirche geschaffene Einrichtungen sind, der Daseinszweck einer Pfarrei, daß ein Hirt seine Herde kennen und ihr dienen kann, entspricht eindeutig einem göttlichen Gesetz, das uns von Christus übermittelt wurde. Kein Wunder, daß vor einigen Jah-

ren ein alter und kluger Bischof einer großen Metropole die Feststellung machte: «Der Hauptgrund für das ständige Abnehmen der Kirchenbesucher liegt darin, daß zu jeder Stunde Messe gelesen wird.» Wenn der industrielle Fließbandbetrieb an die Stelle der echten Gemeindeversammlung tritt, dann ist alles Reden über die Eucharistie, die eine Familie schafft, weithin vergebliche Mühe. Wie daher auch immer die Lösung im einzelnen aussehen mag: wir können zumindest beginnen, das Problem auf die Weise anzugehen, daß wir Kirchen von «menschlichen» Ausmaßen bauen, das heißt: Bauten, die der Gemeinde dienen und keine gewaltigen «Monumente zur Verherrlichung Gottes». Liturgisch denkende Geistliche in den verschiedensten Ländern scheinen darin übereinzustimmen, daß darunter Kirchen mit höchstens 6–700 Plätzen für die Gläubigen zu verstehen sind. Oder man kann es auch so ausdrücken, wie es die Richtlinien der deutschen Bischöfe tun (vgl. Bibliographie), die die ideale obere Grenze für die Größe einer Kirche danach bemessen, daß Priester und Altar auch von der entferntesten Kirchenbank aus ohne technische Hilfsmittel sichtbar bzw. hörbar bleiben und daß es möglich ist, allen Anwesenden die Kommunion zu reichen, ohne daß dadurch der Zusammenhang der Meßfeier auseinandergerissen wird (Nr. 19). Doch hat man noch in jüngster Zeit verschiedene erfolgreiche Versuche zur Steigerung des Fassungsvermögens von Kirchen (dieser Größenordnung) auf über 1000 Personen durch Einbau von freitragenden Balkonen gemacht. In jedem Fall aber muß das Empfinden für den Familiencharakter, für die persönliche Begegnung und das gemeinsame menschliche Handeln bei der Festlegung der architektonischen Maße bestimmend sein, damit «das christliche Volk dazu befähigt wird, ... die heiligen Riten in voller, tätiger und *gemeinschaftlicher Teilnahme* zu feiern» (Art. 21). Messen am Sonntagnachmittag oder -abend und die Erweiterung der bereits in manchen Diözesen erteilten Genehmigung, die Sonntagspflicht in Nachmittags- und Abendmessen bereits am Samstag zu erfüllen, wird weiter dazu beitragen, den Druck zu mindern, der in der Vergangenheit allzuoft dazu geführt hat, daß die Gläubigen zur liturgischen Feier kamen wie zu einer «Tankstelle», und der im übrigen darin seinen sichtbaren Ausdruck fand, daß viele Pfarrkirchen in Größe und Monumentalität mit Kathedralen wetteiferten.

Um ein Bauwerk schaffen zu können, das in seinen Raumverhältnissen zum Entstehen personaler Beziehungen beiträgt und damit wahrhaft der Gemeinde dient, muß dem Architekten eine liturgisch begründete Instruktion oder ein klares Programm gegeben werden; nicht nur eine Aufstellung von allgemeinen Grundsätzen des Gottesdienstes und von den Zwecken, denen eine Kirche dienen soll, sondern eine genaue Information über diese ganz spezielle gottesdienstliche Gemeinschaft. Sein Kunde aber ist nicht nur der Pfarrer, unterstützt von den Mitgliedern des Bau- und Kunstausschusses der Diözese, zusammen mit einem sachkundigen Soziologen, einem Fachmann für Akustik und einem Kunstmaler; der Kunde ist die Pfarrfamilie unter Vorsitz ihres geistlichen Vaters. Das Mitwirken der Pfarrei, ein tatsächliches, nicht nur nominelles und finanzielles Mitwirken, könnte und sollte als eine einzigartige, kostbare Gelegenheit zur liturgischen Bildung benutzt werden. Alle sind vom heiligen Paulus aufgerufen, «den Leib Christi zu erbauen», und alle sind «lebendige Steine» in diesem Bau. Die Schaffung eines wirklich repräsentativen Pfarrausschusses, der in jeder Hinsicht auf dem Laufenden gehalten wird über die Planung, ihr Warum und Weshalb, der einen wirklichen Kanal bildet, durch den Fragen gestellt und Anregungen übermittelt werden können, will uns als Mindestforderung beim Bau einer wahrhaften Heimstatt für Gottes heiliges Volk erscheinen.

2. Die örtliche Ecclesia – eine Darstellung der allumfassenden Kirche

In ihrer Raumordnung ist die Kirche ein Bild der anbetenden *Ecclesia* in ihrem Tätigsein und kann insofern als Symbol oder sakramentales Zeichen des Geheimnisses der Kirche bezeichnet werden. Aber eine von rein praktischen Gesichtspunkten bestimmte Konstruktion und Anordnung, die ausschließlich im Hinblick auf die örtliche *Ecclesia* entworfen ist, wäre ein irreführendes Symbol: denn das Mysterium der Kirche ist das Mysterium des heiligen Gottesvolkes, das seine Wurzeln im Alten Testament hat, seine Verwirklichung im historischen und Mystischen Leib Christi findet und seine Vollendung in der Parousie. «Die Pfarrgemeinde stellt in gewisser Weise die über die ganze Welt verbreitete sichtbare Kirche dar» (Art. 42). Nur wenn das Kirchengebäude in seiner Gliederung und seiner Gestalt zur Betrachtung dieses ganzen Geheimnisses der Kirche anregt, kann es als wahrhaft sinnvoll und zweckentsprechend bezeichnet werden. Es muß der örtlichen Gemeinde dienen, indem es

ihr hilft, auch ihre kosmische Dimension zu entdekken, dadurch daß es ihren Blick auf die Diözese, die Gesamtkirche und die Welt ausweitet. Pfarrkirchentum bedeutet Abfall von dem echten Geist der Pfarrgemeinde. Die Feier der Eucharistie muß rückwirkend eine Liebe erwecken, wie sie der heilige Paulus meint, wenn er seine neuen Gemeinden zur «Kollekte» (das Wort hat in seiner Grundbedeutung Beziehungen zum Liturgischen) für die Kirche in Jerusalem aufruft – oder Justinus, wenn er in seiner berühmten Beschreibung der Messe eine Kollekte für «alle in Not Befindlichen» als integrierenden Teil des Gottesdienstes einschließt (Apologie I, 67).

In unserer Zeit der siegreich vordringenden Säkularisation bedarf diese missionarische Verpflichtung jeder örtlichen *Ecclesia* mehr denn je zuvor eines konkreten Ausdrucks. Vielleicht ist es an der Zeit, daß wir uns von der allzu buchstäblichen Auffassung des Kirchengebäudes als «abgeschlossener Raum» losreissen, indem wir die allzusehr trennenden Mauern (Ghetto), die im besten Fall eine eschatologische Frömmigkeitshaltung anstatt einer inkarnatorischen entstehen lassen, niedriger machen und außerdem diskret ein wenig die Fenster zur Außenwelt hin öffnen (gerade obwohl dies ein ruhiger, klösterlich abgeschlossener Raum ist), wie Papst Johannes es für die Gesamtkirche durch das Konzil zu erreichen hoffte. Die Beziehungen zum Bischof und zur Kathedralkirche können durch ein Öllämpchen vor den Behältern mit dem Krankenöl versinnbildet werden, deren Größe und Aufbewahrungsort ihres geweihten Inhalts würdig sein sollen. Das eindrucksvollste architektonische Zeichen gegen einen Pfarr-Egoismus hängt mit dem Ritus der Kirchweih zusammen: Auch die örtliche *Ecclesia* ist auf Christus als ihrem Eckstein (der Altar) errichtet, und auf dem Fundament der Apostel (Apostelkreuze). Wenn man diese Kreuze an Plätzen anbringt, die so gut sichtbar und in der Gesamtarchitektur des Kirchenraumes hervorstechend sind, daß sie jedem, der den Raum betritt, sofort ins Auge fallen müssen, so kann das seine sehr beredte Lehre der Katholizität sein. So ist es zum Beispiel in der restaurierten Kathedrale von Cuernavaca in Mexiko: die Kreuze sind aus grob behauenem Stein, heben sich stark von der Wand ab, und neben jedem von ihnen befindet sich, ebenfalls in Stein, aber etwas kleiner, das Symbol des jeweiligen Apostels. Die Wirkung ist eindrucksvoll. Solche Kreuze könnten zu einem strukturellen Element des Gebäudes werden, selbst wenn kein unmittelbarer Ausblick auf eine wirkliche Konsekration damit verbunden ist. Das würde überdies zur Folge haben, daß die üblichen Kreuzwegstationen an anderer Stelle anzubringen wären, wo sie die bedeutend wichtigeren Apostelkreuze nicht in den Schatten stellen oder ihnen den Platz streitig machen könnten.

3. Verteilung der Rollen

«Bei den liturgischen Feiern soll jeder, ob Priester oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Funktion nur das (aber auch) all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt» (Art. 28).

Hier begegnen wir zweifellos einem weiteren dieser «altiora principia» von historischer Bedeutung. Den Anfang mit der Beseitigung der Zweispurigkeit in den liturgischen Funktionen hat die neue Ordnung der Karwoche bei den Lesungen gemacht; dann hat die Instruktion vom September 1958 den Boden weiter vorbereitet, indem sie von einigen Teilen der Messe sprach, die «ihrem Wesen nach» der versammelten Gemeinde gehören, es nachher aber unterlassen, in vollem Umfang die sich daraus ergebenden praktischen Konsequenzen zu ziehen. In einer klaren und eindeutigen Umkehrung eines über tausend Jahre währenden Vorgangs der Klerikalisierung der Liturgie hat die Konstitution den Grundsatz der Rollenverteilung gemäß der Zuständigkeit und Aufgabe erneuert. Wieder sollen sich alle Glieder des heiligen «Gottesvolkes», jedes in seinem Rang, zur Eucharistie versammeln: in diesem Sinne hatte schon Clemens von Rom um die Wende des ersten Jahrhunderts die Korinther ermahnt (Korintherbrief, I, 40–41), und der Apostel Paulus hatte in seinem, nur einige Jahrzehnte früher verfaßten Schreiben an die gleichen Adressaten ein Gleiches nahegelegt, als er, im unmittelbaren Anschluß an die Beschreibung der eucharistischen Feier (1 Kor 12) von der Verteilung der Gaben und Funktionen gesprochen hatte.

Doch ist dieser Grundsatz der Rollenverteilung nicht auf die Messe beschränkt. Die gesamte Liturgie ist gemeinsames Tun des Volkes Gottes, unter der Führung seiner Amtspriester. Daher stellt Artikel 31 den allgemeinen Grundsatz auf, daß die «revidierten liturgischen Bücher auch der Schaffung von Rubriken für die Teile, die in die Zuständigkeit der Gläubigen fallen, alle Sorgfalt widmen».

Die grundlegende Unterscheidung der Rollen aufgrund göttlicher Einrichtung ist natürlich die

zwischen den «Dienern» («nos servi tui») und der Gemeinde («sed et plebs tua sancta»). Die Kirche als Leib Christi hat Haupt und Glieder. Demgemäß hat es seit den frühesten Zeiten in allen Liturgien einen eigenen Bereich für die Geistlichen und einen anderen für die Laien gegeben: «Altarraum» und «Kirchenschiff». Doch diese Zweiheit der Bereiche bedeutet nicht so sehr eine Trennung als eine Ergänzung; das Kirchenschiff ist keineswegs ein räumliches Anhängsel des Altarraums, sondern bildet mit ihm zusammen eine organische Einheit als Platz der Anbetung; es sind Bereiche aufeinander bezogenen Handelns menschlicher Persönlichkeiten. Daher spricht auch die berühmte Beschreibung eines Kirchenbaus der Frühzeit in den *Apostolischen Konstitutionen* (11,57) aus dem späten 4. Jahrhundert, von den Plätzen der Priester und der Laienschaft, ohne Erwähnung der Lage des Altars. Nur eine demütige Besinnung auf die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Priestern und den Gläubigen, denen sie in der gemeinsamen Handlung der Messe ebensogut wie in den anderen liturgischen Riten ihren Dienst leisten, kann zum Ergebnis einer Raumordnung führen, welche eine «gemeindegerechte» Teilnahme fördert.

a. Der Zelebrans

Die Instruktion von 1958 hat bereits festgestellt: «Der zelebrierende Priester *führt den Vorsitz* über den ganzen liturgischen Dienst» (N. 92). Doch die gegenwärtigen Rubriken, mit einigen Ausnahmen in der neuen Ordnung für die Karwoche, sehen für ihn nur einen Vorsitz im Chorraum am Altar vor. So wiederholt zum Beispiel die neue Rubrikensammlung von 1960 nur die *Rubricae generales* aus dem Missale von Pius V., daß in feierlichen oder gesungenen Messen der «Zelebrans ... während das Kyrie, das Gloria, die Sequenz und das Credo gesungen werden, an der Epistelseite in der Nähe des Altars sitzen kann» (n. 523). Damit ist zwar auf seinen Dienst am Altar hingewiesen, aber unter vollständiger Vernachlässigung seines Vorsitzes auch über die Gläubigen.

Die Konstitution spricht immer wieder von der Rolle des Zelebrans als Vorsitzender (z.B. in den Artikeln 33, 41, 42) und unterstreicht zusätzlich mit Nachdruck den dienenden Charakter seines Priestertums. Die Funktion als Haupt der christlichen Gemeinde ist, nach dem Vorbild Christi, eine Autorität, die in der Liebestat des Dienens und nicht im Herrschen wurzelt: «Regnavit a ligno Deus – Gott herrschte vom Holze (des Kreuzes) aus.» Diese Betonung des Dienstverhältnisses der Geistlichen den Gläubigen gegenüber, dazu der Umstand, daß der Dienst des Wortes aller Wahrscheinlichkeit nach seinen Platz nicht am Altar, sondern an den Sedilien des Lektors und des Priesters finden wird, und schließlich der geplante neue Ritus der Konzelebration – das alles wird seinen Einfluß auf die Ordnung des liturgischen Raumes ausüben.

Die Anordnung des Altarraums vor dem Kirchenschiff und seine Erhöhung diesem gegenüber, sind funktionsbedingt und besitzen damit zugleich eine vernünftige, symbolische Bedeutung. Doch sollte die Erhöhung des Altarraums nicht übertrieben werden, um Sehen und Hören nicht unnötig zu erschweren, vor allem aber, um den Dialog zu erleichtern, durch den der Gedanke einer dienenden Führerschaft mehr nahegelegt wird als die Vorstellung eines «Herrschens über die Gemeinde» (1 Petr 5,3). Die Planung des Altarraums sollte daher logischerweise nicht, wie es in der jüngsten Geschichte der liturgischen Bewegung weit verbreitet war, mit Überlegungen über den Altar beginnen, sondern mit dem Gedanken an den Zelebranten und die Diener des Altars, das heißt mit menschlichen Personen und ihren Beziehungen zu den Gläubigen, von den verschiedenen Plätzen aus, an denen sie ihren Dienst verrichten: Altar, Sedilien und Vorlesepult. Dementsprechend führt bezeichnenderweise der Artikel 7 unter den verschiedenen Arten der hohepriesterlichen «Gegenwart» Christi bei der liturgischen Handlung sein Gegenwärtigsein «in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht» an erster Stelle auf. Und im «Anhang» ist die Rede «von dem Platz derer, die den Vorsitz führen» (n. 2) noch ehe vom «Hochaltar» (n. 3) gesprochen wird. Es ist auch nicht unwichtig, uns zu vergegenwärtigen, daß «*Kathedra*» = der Platz für den Bischof, der den Vorsitz führt, das Stammwort für «Kathedrale» ist.

Zweifellos ist der Altar für den Zelebranten der Platz seines wichtigsten Handelns. Doch ist die Wahrscheinlichkeit nicht groß, daß diese Tatsache bei der Planung übersehen wird. Doch was neue Überlegungen verlangt, ist die Festlegung des Platzes für Sedilien und Vorlesepult: er muß in einer organischen und für den praktischen Gebrauch geeigneten Lage zum Altar und zur Gemeinde gefunden werden. Der «Anhang» regt an, das Sedilium an die Spitze der versammelten Gemeinde zu setzen, also in die Mitte der Apsis, und zwar nicht nur in Kathedralen, sondern auch in Pfarrkirchen, wobei jedoch im letzteren Falle jede Ähnlichkeit mit einem

Thronsitz vermieden werden muß (n. 2). Denn der Priester führt den Vorsitz im Namen des Bischofs. Sollte sich eine Aufstellung in der Mitte der Apsis als undurchführbar erweisen, so dürfte als zweitbeste Lösung die Epistelseite des Altarraums, in der Nähe der Apsis, anzusehen sein, wobei die Sedilien den Gläubigen voll oder halb (diagonal) zugewandt sein sollten. Das Sedilium ist mehr als ein Einrichtungsstück, wie etwa der Kredenztisch, der zu bestimmten Zeitpunkten während der Messe benötigt wird. Wahrscheinlich wird es zum normalen Platz des den Vorsitz führenden Priesters während des Wortgottesdienstes, während der Homilie und vielleicht auch in vielen Fällen bei der Verkündigung des Evangeliums. Daraus ergeben sich bestimmte Forderungen für die Sichtverhältnisse und für die Akustik.

Vom Vorlesepult soll später die Rede sein. Aber vielleicht sollte an dieser Stelle bereits die Anregung und der Hinweis gegeben werden, daß die Errichtung des Altars, des Sediliums und des Vorlesepultes aus dem gleichen Material eine gewisse didaktische Bedeutung haben könnte, indem sie die organischen Beziehungen dieser drei Punkte zueinander symbolisiert.

Der Altarraum sollte auf jeden Fall groß genug sein, um einen einigermaßen eindrucksvollen Einzug sowie die «Prozessionen» zur Verlesung des Evangeliums zu gestatten. Für die Altarräume von Kathedralen gelten selbstverständlich spezielle Forderungen, z.B. für die Erteilung der Weihen, die Weihe der Öle, die Konzelebration einer größeren Zahl von Priestern. Aber in gewöhnlichen Pfarrkirchen wird eine Konzelebration nur besonderen Raum für mehrere Priester in der Nähe des Sediliums für die Dauer des Wortgottesdienstes erfordern; sie stehen dann anschließend während der Eucharistiefeier rund um den Altar.

Die Ausmaße des Altarraums müssen durch die normalen Bedürfnisse bestimmt werden, wobei jedoch mehr von der feierlichen als von der stillen Messe als Regelfall auszugehen ist. Das genügt für gewöhnlich selbst noch als Raum für die größere Priesterzahl bei der Weihe eines Priesters in seiner Heimatpfarrei; überdies ist es so gut wie gewiß, daß für derartige Fälle eine große Vereinfachung der Pontifikalriten gestattet wird. Eine über diese Bedürfnisse hinausreichende Geräumigkeit könnte nur durch ein weiteres Anwachsen der Zeremonien des Rituals zustande kommen; damit aber würde der Eindruck des Klerikalismus verewigt, und die weniger Ehrfurchtsvollen könnten zu der Äußerung veranlaßt werden, ihre Kirche habe einen Wasserkopf.

Aus der Idee eines dienenden Priestertums empfiehlt sich von selbst eine Sakristei in der Nähe des Kircheneingangs, die dem Priester die Möglichkeit bietet, nach der Messe mit seiner Gemeinde zusammenzutreffen und sich unter sie zu mischen; das würde zu einer Überwindung verschiedener Mißstände beitragen, die mit der Unpersönlichkeit der Großstadtpfarreien zusammenhängen und nicht zuletzt die Möglichkeit einer großen Einzugsprozession erleichtern. Die Versuche, die in dieser Hinsicht unternommen worden sind, haben augenscheinlich die Freunde einer solchen Regelung begeistert. Eine zweite Sakristei in der Nähe des Altarraums würde jedoch auch noch notwendig sein, zumindest als Aufbewahrungsraum. Über die gewöhnliche Anordnung hinaus, bei der eine Tür von dem Altarraum zur Sakristei führt, sollte eine zweite Tür von der Sakristei direkt in das Kirchenschiff führen; aber das ist schon eine alte Forderung, nicht nur, damit die Gläubigen nicht jedesmal durch den Altarraum gehen müssen, wenn sie in die Sakristei gelangen wollen, sondern ganz speziell auch im Hinblick auf den feierlichen Einzug zur liturgischen Feier.

b. Der Chor

«Mitglieder des Kirchenchores (schola cantorum) üben einen wahrhaft liturgischen Dienst aus» (Art. 29). Solche Chöre «sollen nachdrücklich gefördert werden, vor allem an den Kathedralkirchen; *doch* sollen die Bischöfe und die übrigen Seelsorger eifrig dafür Sorge tragen, daß in jeder liturgischen Feier mit Gesang die ganze Gemeinde der Gläubigen die ihr zukommende tätige Teilnahme auch zu leisten vermag» (Art. 114).

Daraus ergibt sich, daß der Chor sowohl zum Altarraum als auch zum Kirchenschiff in einer organischen Beziehung steht. Er repräsentiert die Gemeinde, hilft ihr aber auch, ihre gesungene Anbetung in würdigerer Form vorzunehmen. Die Geschichte des Platzes für den Chor in der Kirche ist jedoch sozusagen eine historische Tragödie zum Thema der Teilnahme des Volkes, in deren letztem Akt der Chor auf dem allerschlechtesten Platz angelangt war: der Orgelbühne. Die Frage nach dem besten Platz für den Chor bringt allerdings verschiedene Probleme mit. Natürlich ist es, negativ gesehen, nicht schwer, den Platz auf der Orgelbühne abzulehnen oder auch – wenngleich weniger heftig – einen gut abgeschirmten Platz in der Tiefe der Ap-

sis, weil damit diese für den Ablauf der liturgischen Handlung so ungemein wichtige Gruppe vom Platz des «Vorsitzes» des Zelebranten entfernt wird. Vielmehr sollte der Chor als Bindeglied zwischen Geistlichkeit und Gemeinde, so möchte man meinen, an die Spitze der Gemeinde gehören, jedenfalls nicht allzuweit von ihr entfernt; handelt er doch in ihrem Namen, hilft ihr oder tritt in den verschiedenen Phasen des Gottesdienstes für sie ein. Weil im übrigen der Chorleiter häufig ebensogut den Gesang des Volkes zu leiten hat, dürfte die Aufstellung des Chores an der Epistelseite des Altarraumes angeraten erscheinen; hier hat der Chorleiter außerdem leicht Zugang zum Platz des «Kommentators». Die wachsende Zulassung von Instrumentalmusikern bedeutet überdies nicht nur ein Argument zugunsten einer größeren Geräumigkeit, sondern ebensogut zugunsten einer diskreten Abschirmung, damit andernfalls allzuleicht erfolgende Ablenkungen vermieden werden. Dieser Platz würde im übrigen auch dem Anliegen gerecht werden, das im «Anhang» vorgebracht wird: daß die Chormitglieder ohne Schwierigkeit an die Kommunionbank gelangen können.

c. Der Kommentator

Die «ursprüngliche liturgische Funktion» des Kommentators wird in den Artikel 29 und 35, §3 in Erinnerung gebracht. Hier ist von dem Priester «oder dem, *der für diesen Dienst zuständig* ist», die Rede; er besteht darin, während der liturgischen Riten selbst kurze Hinweise zu geben: eine eigentlich dem Diakon zustehende Rolle; doch weil in der Kirche des Westens dafür schon lange keine Diakone mehr eingesetzt werden, sondern Laien, ist der seiner Funktion am besten entsprechende Platz nicht das Vorlesepult oder der Ambo, sondern der «Vorplatz des Altarraums», das heißt, der Raumteil, in dem der Bezirk der Priester und der Bezirk der Laien einander berühren. Ganz besonders wichtig ist es, dafür Vorsorge zu treffen, daß er gut zu verstehen ist, da er nur «mit gedämpfter Stimme» sprechen soll (Instruktion von 1958, n. 96c), damit er nicht allzuviel Aufmerksamkeit auf seine Person zieht; und – wiederum zur Vermeidung von Mißbräuchen – da der eigentliche Platz des Ambo auf der «Evangelienseite» ist, sollte der Kommentator tunlichst einen entsprechenden Ausgleich herstellen, indem er seinen Platz ganz rechts auf der «Epistelseite» einnimmt.

Wenn die Liturgiereform uns die Riten besser verständlich machen will, so daß sie «nicht vieler Erklärungen bedürfen» (Art. 34), und ganz besonders wenn die Funktion des Diakons erneuert wird, kann die heute noch notwendige Rolle des Kommentators wieder verschwinden. Dabei wird es vermutlich zu einigen Klagen kommen.

d. Die Gemeinde

Doch ist nicht nur der Altarraum ein heiliger Platz, an den sich das Kirchenschiff als eine Art Vorhof anschlösse. Das gesamte heilige Gottesvolk, Haupt und Leib, bildet das geistige Gebäude, das heilige Priestertum, das Gott durch Jesus Christus geistige Opfer darbringt. Der «Leib» dieses geistigen Gebäudes ist daher: erstens eine Gemeinschaft – zweitens von menschlichen Personen – drittens versammelt, um zu sehen und zu hören, zu antworten und sich zur Handlung der gemeinsamen Anbetung mit den Dienern der Kirche, entsprechend dem Rang jedes Einzelnen, zu vereinigen.

Zur Erfahrung der Gemeinschaft ist ein gewisser räumlicher Zusammenhang geboten. Der Wunsch, das Volk näher an den Altar heranzubringen, hat häufig zu einer bedauerlichen Teilung der Gemeinde selbst geführt, z.B. in Hauptschiff und tiefen Querschiffen. Dabei ist eine einzelne Absicht auf Kosten des wirklichen Zwecks der Liturgie und vor allem der Eucharistie übertrieben worden, der «in einer vollkommeneren Einheit mit Gott *und mit allen anderen*» besteht (Art. 48). Aber auch das gemeinsame Beten und Singen sowie die liturgischen Akklamationen erfordern eine räumliche Geschlossenheit der Anwesenden. Christliche Gemeinde bedeutet schließlich – negativ – Abschaffung bevorzugter Plätze für bestimmte Personen aufgrund ihrer sozialen Stellung (Art. 32) und – auf der positiven Seite – eine wache Sorge für die Bedürfnisse der leidenden Glieder. Deshalb sollten z.B. besondere Hörgeräte nicht nur in den Beichtstühlen, sondern auch zumindest in einigen Kirchenbänken zur Verfügung stehen; ferner ein geräumiges Seitenschiff oder ein Altar-Vorraum, der zur Kommunionbank hin abgeschlossen ist, zur Unterbringung von Kranken in Fahrstühlen. (Wo sind diese Glieder der christlichen Gemeinde an gewöhnlichen Sonntagen? Ein flüchtiger Blick auf die sonntägliche Gemeinde könnte uns zu der Vermutung veranlassen, wir hätten ein Utopia allgemeiner körperlicher Gesundheit erreicht.)

Eins der eindrucksvollsten «*altiora principia*» der Konstitution ist die ständige Betonung der personalen Glaubens-Dimension, die bei liturgischen Handlungen gefordert wird. Das Gottesvolk be-

steht aus menschlichen Persönlichkeiten, und die Anbetung der Gemeinde ist für Gott nur in dem Grad annehmbar, wie die einzelnen an der Anbetung Beteiligten mit ihrem persönlichen Glauben darin einbezogen sind. Räumlich gesehen sollte daher die Gesamtheit der betenden Gemeinde durch verschiedene Gänge und nicht zu lange Kirchenbänke hinreichend aufgegliedert sein, damit jeder Eindruck einer bloßen Masse vermieden wird, in der die Einzelperson nur noch eine Nummer ist. Hat doch Christus gerade bei der wunderbaren Vermehrung der Brote und Fische, die das eucharistische Mahl im voraus darstellte, angeordnet, die Massen sollten sich in Gruppen zu 50 und 100 setzen! Das Eintreten für einen «menschlichen Maßstab» beim Kirchenbau, von dem eben schon die Rede war, bekommt also auch aus diesem Zusammenhang seine Bedeutung.

Wäre die Gemeinde aber nur zum Hören und Sehen versammelt, so könnten die Anforderungen an die Raumgestaltung als erfüllt betrachtet werden, wenn man nur die im Wege stehenden Pfeiler beseitigt, Operngläser zur Verfügung gestellt und ein perfektes Lautsprechersystem installiert hätte. Aber die Ära der «stummen Zuschauer» geht, wenn es Gott gefällt, ihrem Ende zu. Eindringlicher als jede frühere amtliche Anweisung ruft die Konstitution zur aktiven Beteiligung der Gläubigen auf, so wie es sich für ein «auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum und ein heiliges Volk» geziemt (z. B. Art. 14, 21, 30, 33, 36, 41, 42). Kraft der Taufe haben sie Anteil an den heiligen Riten, die in ihrem Namen von dem priesterlichen Diener am Altar, auf dem Ambo und am Sedilium vollzogen werden. Geräumige Gänge sind erforderlich für die liturgischen Prozessionen, vor allem beim Einzug zur Meßfeier und bei der Kommunion. Während der Opfergang, in realistischer Form durchgeführt, sich häufig als kaum mehr denn eine sehnsüchtige Erinnerung erweist, ist die Kollekte während der Gabenbereitung eine bedeutende liturgische Handlung; sie erfordert, daß die Kirchenbänke kurz genug sind, damit sie schnell vonstatten gehen kann und sich nicht bis in den Kanon der Messe hinein ausdehnt. Kürzere und weiter auseinander stehende Bänke können auch während der Zeit, in der die Gläubigen zum Empfang des Sakramentes der Liebe gehen, mit zur größeren Liebe untereinander beitragen.

Das Hauptproblem der Raumeinteilung jedoch bleibt die angemessene physische Nähe von Priestern und Gläubigen; selbst die in den letzten Bänken dürfen nicht nur hören und sehen können, es muß ihnen auch noch in persönlicher Weise bewußt werden können, daß sie bei der gemeinsamen Handlung eine ganz bedeutende und spezifische Funktion zu versehen haben. Damit aber wird unfraglich gerade die Form des langgestreckten Rechtecks ausgeschlossen, das heißt die Kirchenform, die zur weitest verbreiteten und gebräuchlichsten geworden ist – so sehr, daß daraus mehr als aus irgend einem anderen Faktor der Haupteinwand gegen einen modernen Kirchenbau entstanden ist: «Das sieht nicht aus wie eine Kirche.» (Ganz nebenbei gesagt wäre es interessant zu wissen, ob die Christen des 4. Jahrhunderts, die sich zum Gebet in der Basilika versammelten, einer Gebäudeform, die sie von der Markthalle übernommen hatten, von den gleichen Hemmungen geplagt wurden?) Und wenn zur Erzielung einer besseren Sicht der Hauptgang der Kirche zum Altarraum hin leicht abfällt und dadurch die Kritik hervorruft, das erinnere ans Theater – so ist nicht ersichtlich, inwiefern das ein Mangel sein sollte. Ist doch das, was uns in der Kirche erwartet ein wirkliches Drama, aber eins, das die tätige Teilnahme der Zuschauer und -hörer verlangt.

Eine weitere höchst wünschenswerte Forderung an die Aufgliederung des Raumes für die betende Gemeinde ist die Schaffung eines großzügig bemessenen Übergangsraumes zwischen Straße und Kirche. Ein solcher in der Art eines Atriums gehaltener Vorhof könnte, wenn er überdacht wird, in idealer Weise als Baptisterium dienen und ebensogut für freundschaftliche Begegnungen, die den Geist der Familie und der Liebe vertiefen helfen, den die Eucharistie zuvor sakramental erneuert hat. Als weitere Nebenräume wären vor allem zu nennen: eine Werktagskapelle mit einem Sakramentsaltar, eine Totenkapelle für die Aufbahrung und ein «Schrei-Raum» für Mütter mit Kleinkindern; doch hier muß jede Gemeinde eine den örtlichen Bedürfnissen und ihrer Finanzkraft entsprechende Lösung finden!

4. Die Kirche, die das Ostergeheimnis feiert, lebt in Erwartung der Parusie.

Sehr schnell haben die Kommentatoren der Konstitution als eins der hauptsächlichsten «*altiora principia*» die besondere Betonung des «Ostergeheimnisses» herausgefunden (vgl. Art. 5, 6, 10, 47, 61, 81, 102, 104, 106, 106, 109, 110). Im Gegensatz dazu fehlt dieser Begriff in der Enzyklika *Mediator Dei*

ganz. Wir sehen hier an einem eindrucksvollen Beispiel, wie weitgehend die Konstitution die jüngsten Erkenntnisse der biblischen und theologischen Wissenschaft über die erlösende Bedeutung der Auferstehung eingebaut hat und sie zur Verdeutlichung des innersten Wesens der liturgischen Handlung verwendet. In organischem Zusammenhang mit dieser österlichen Sicht betont die Konstitution weiter, daß wir eine *ecclesia in via* sind; jede liturgische Handlung ist ein *sursum corda*, das unsere Herzen auf die Parusie hinlenkt (vgl. Art. 8, 47, 104).

Die alte Kirche brachte ihren Gläubigen diese eschatologische Sicht in anschaulicher Weise nahe durch die Ost-Richtung ihrer Gebetsstätten oder ihrer Priester (und Gemeindemitglieder) beim Gebet sowie durch die Themenwahl für den Mosaikschmuck der Apsiden. Auch die modernen Kirchen sollten in ihrer Architektur und ihrer Innenausstattung wenigstens in einem gewissen Mindestmaß den Betern die Freude darüber einflößen, daß sie «Söhne der Auferstehung» sind. Die Eucharistie ist die Gedächtnisfeier des «glücklichen» Leidens Christi *und* seiner Auferstehung sowie seiner glorreichen Auffahrt in den Himmel, um uns dort einen Platz zu bereiten. Ganz folgerichtig gibt die Konstitution daher auch dem Wort «Zelebration – Feier» den Vorzug vor allen anderen, wenn sie liturgische Handlungen meint. Teilnahme an der Liturgie ist ihrer Natur nach ein festliches Ereignis.

Die dämmerige Kirchen-Atmosphäre so mancher «traditioneller» Gotteshäuser, die bestimmt war, im Einzelnen ein vages religiöses Gefühl zu wecken, kann schwerlich der gemeinsamen Begehung einer festlichen Feier dienlich sein. Das Haus des Gebetes ist vor allem anderen der Platz, an dem wir an der Eucharistie teilnehmen; diese aber ist ein «Ostermahl» (Art. 47; man beachte, wie hier das *sacrum convivium* des hl. Thomas von Aquin zum *convivium paschale* geworden ist). Eine reichlichere Verwendung von Licht und Farbe, eine festliche Tafel, gedeckt mit feinem Linnen und überflutet von Licht, das von einem Baldachin herniederstrahlt, der selbst wiederum an einen königlichen Triumph denken läßt: solche Dinge können dazu beitragen, daß unsere Gläubigen in «Freudenrufe» ausbrechen, wenn sie sich zur Teilnahme an diesem *convivium* versammeln. Andere österliche Zeichen, wie etwa ein tiefliegendes Baptisterium, von dem aus der Täufling emporsteigt, wenn er das Leben empfangen hat; der Ehrenplatz für die Osterkerze im Baptisterium nach dem Fest der Himmelfahrt; eine stehende Haltung gleich nach der Konsekration und während des Kommunionempfangs – auch das sind Hilfsmittel, die dazu beitragen können, die Liturgie zu einer persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrung der österlichen Mysterien zu machen.

Doch wenn sich die Ecclesia auch an der «Gegenwärtigsetzung» (Art. 102) des österlichen Mysteriums der Erlösung erfreut, so ist sie doch noch eine *ecclesia in via*, eine Kirche von Pilgern, deren wahre Heimat im Himmel ist. Das Ostermahl ist für uns Samen der Auferstehung, Unterpfand der zukünftigen Herrlichkeit und tägliche Wegzehrung auf unserer Reise «bis er kommt» (1 Kor 11, 26). Die Raumanordnung in einer Kirche sollte daher die Situation eines Volkes widerspiegeln, das sich auf dem Weg befindet; und liturgische Prozessionen haben eine eschatologische Bedeutung. Hier sollte soweit wie möglich der richtungweisende Pol liegen, der die Gemeinschaft der Gläubigen vorwärts zum Heiligtum hinführt, zu dem Platz, an dem unser zukünftiger Richter jetzt schon vorausgreifend gegenwärtig ist und uns in der Person seines ordinierten Dieners entgegentritt. Das Fehlen einer solchen richtungweisenden Achse ist einer der Einwände gegen die runde oder achteckige Kirche, in welcher der Altar im Mittelpunkt steht. Wie können bei einer solchen Raumanordnung Haupt und Glieder deutlich unterschieden sein; wie kann außerdem das Haupt den «Vorsitz» über alle haben, alle grüßen, mit allen Zwiesprache halten, zu allen von Angesicht zu Angesicht sprechen? Eine Absicht: die Schaffung einer physischen Nähe – wird hier, losgelöst von ihrem wesenhaften Zusammenhang und ihren tieferen Zielen, verfolgt. Aus diesem Grunde haben auch die *Richtlinien* der deutschen Bischöfe ausdrücklich eine solche Raumordnung abgelehnt; auch die Montreal Directive rät davon ab.

II. DIE ZENTRALE STELLUNG DER EUCHARISTIE

Ein weiteres «altius principium» der Konstitution, das unzweifelhaft tiefe Auswirkungen sowohl auf die Lehrunterweisung in der Sakramententheologie als auch für die geistig-religiöse Ausrichtung haben, darüber hinaus aber eine ebenso entscheidende Bedeutung für den Kirchenbau bekommen wird, ist Verkündigung der zentralen Stellung der Eucharistie. Der zugrunde liegende Gedankengang verläuft folgendermaßen: *Christus* ist der Hohe Priester; sein Erlöserwirken findet seinen Höhepunkt und seine abschließende Zusammenfassung *in seinem Tod und seiner Auferstehung*; beides wird in

der *Liturgie* gegenwärtig gesetzt; diese Liturgie wird von dem priesterlichen *Volke Gottes* unter Leitung seiner ordinierten Priester gefeiert; Kern der Liturgie aber ist die *Eucharistie*. Wenn auch der Begriff selbst nicht verwendet wird, so spiegelt doch der gesamte eben skizzierte Gedankengang die jüngsten theologischen Überlegungen über die Eucharistie als «*Ursakrament*» wider und zwar gerade weil das Konzilsdokument bei seinen Aussagen über die Kirche diese ebenfalls als «*Ursakrament*» vorstellt, in dem allen Generationen das «*Ursakrament*» Christus gegenwärtig gesetzt wird. Religiöse Erneuerung ist immer eine Wiederentdekkung Christi; sie bedeutet damit konkret Wiederentdeckung der Eucharistie in allen ihren Dimensionen.

Aus Presseberichten von der zweiten Konzils-Session war zu entnehmen, daß verschiedene von den Konzilsvätern eine solche Betonung der Eucharistie als allzu umfassend und exklusiv ansahen. Die Liturgiekommission des Konzils schwächte jedoch in ihrer offiziellen Erklärung zu Artikel 10, die sie vor der Abstimmung über Kapitel I abgab, diese Betonung keineswegs ab, sondern bekräftigte sie noch, indem sie dazu Thomas (Summa III, 79, 1 ad 1), den tridentinischen Katechismus und das Zeugnis der liturgischen Texte zitierte, um damit die Eucharistie weiterhin als «Quelle des Lebens, der alle Gnaden entströmen», hervorzuheben. Sie ist die «Quelle aller Heiligkeit» (Sekret der Messe des hl. Ignatius von Loyola).

1. Die Messe setzt sich zusammen aus der Liturgie des Wortgottesdienstes und der eucharistischen Liturgie.

Unter dem Einfluß der liturgischen Erneuerung mit ihrer bis in die allerletzten Jahre hinein immer mehr betonten Zentralstellung des Altars zeigt die Raumordnung vieler Kirchen ein allzu exklusives Interesse an der tätigen Anteilnahme am *Opfer*gottesdienst. Erst jetzt, vor allem als Ergebnis einer stärkeren Beachtung der Bibelbewegung und der größeren Aufgeschlossenheit für die pastorale Bedeutung des gesprochenen Wortes, ist im Kirchenbau eine erneute Wandlung zu beobachten: man bemüht sich ernsthaft um die Herstellung organischer räumlicher Beziehungen zwischen Ambo bzw. Vorlesepult und Sedilium auf der einen und Altar und Volk auf der anderen Seite. Sehr wesentliche Impulse empfängt dieses neu entdeckte Anliegen von der Konstitution. Die Art, wie sie vom «Tisch des Gotteswortes» und «Tisch des Herrenleibes» (Art. 48, 51, 56, 106) als den konstituierenden Teilen der Messe spricht – ihre Erklärung über «Christi Gegenwart in seinem Wort» (Art. 7, 33), eine biblisch-patristische Auffassung, deren wir über Jahrhunderte hin entwöhnt worden waren – ihre dringende Aufforderung, den Schriftlesungen nicht nur im Rahmen der Messe, sondern auch im Zusammenhang anderer liturgischer Handlungen einen breiteren Raum zu geben sowie ihre Anregung zur Schaffung eigener Wortgottesdienste (Art. 7, 24, 35, 51, 78, 92, 121) – ihre erneute Betonung der Homilie als integrierenden und ordentlichen Teils des eucharistischen sowie anderer sakramentaler Gottesdienste (Art. 24, 35, 52, 78) – ihre Hervorhebung des Glaubens und der Sakramente in ihrer Eigenschaft als «Zeichen des Glaubens» (Art. 9, 33, 59) – und schließlich ihr konsequentes Bemühen um die Erneuerung der Sinnfülle und Ursprünglichkeit des Zeichens im gesamten liturgischen Reformprogramm, einschließlich der Sprachenfrage: das alles vereinigt sich zu einem weiteren «altius principium» von der Bedeutung des Wortes, die sich auch in der kirchenbaulichen Planung in höherem Maße als bisher auswirken muß.

Einige Architekten und Liturgiker haben sich daher bereits für eine seitliche Versetzung des Altars entschieden: er soll auf die dem Vorlesepult – dem hiermit fast der gleiche Rang eingeräumt wird – entgegengesetzte Seite des Altarraums kommen. Diese Dreiecksanordnung mit dem Sedilium am Kopfende der Apsis, läßt überdies den Priester, der den Vorsitz der Versammlung führt, besser sichtbar werden. Ferner ist nicht zu leugnen, daß auch die «eucharistische Liturgie» selbst unter einem bestimmten Aspekt als «Liturgie des Wortes» bezeichnet werden kann, denn sie ist die neutestamentliche *berakah*, die den Vater für sein erbarmendes Handeln an uns in Christus lobt: dabei ist auch sie nicht nur auf Gott gerichtet (theozentrisch), sondern obendrein *διδασκαλία*, die den Glauben der versammelten Gemeinde zum Ausdruck bringt und vertieft. Doch sind diese beiden konstituierenden Teile des eucharistischen Gesamtgottesdienstes, die ohnehin historisch gesehen ihre Eigenständigkeit und voneinander unabhängige Ursprünge besitzen, auch jetzt einander nicht gleichgestellt; sie stehen vielmehr zueinander in einem komplementären Verhältnis mit unterschiedlichen Anteilen, insofern der Dienst des Wortes eine Hilfsfunktion besitzt und zum «Tisch des Herrenleibs» hinführt: Christi Wort hat zwar bereits die *Ecclesia* zusammengerufen; aber diese *Ecclesia* muß ihre Einheit von

Grund auf erneuern, indem sie gemeinsam dasselbe Brot ißt (1 Kor 10, 17). Das «lebendige Brot» des Glaubens bereitet die Gemeinde darauf vor, «das lebendige Brot» des Leibes Christi zu empfangen (Jo 6), ebenso wie die Predigt Christi den neuen Bund, der beim Letzten Abendmahl errichtet wurde, vorbereitet und an seinem Zustandekommen mitgewirkt hat.

Die Tradition des zentralen Altars scheint daher in hohem Maße sinnvoll und wohl begründet. Das Vorlesepult sollte nur durch seinen Aufstellungsplatz, zusammen mit einer entsprechenden Erhöhung und würdigen Ausmaßen die hohe Bedeutung des Wortes für den Dienst am Altar und am Volk zu erkennen geben. Es gehört zunächst einmal in den Altarraum; und sein Platz, der Ehrenplatz vom Sedilium des vorsitzenden Hauptes der Gemeinde aus gesehen, dürfte in der Regel an der rechten oder «Evangelienseite» sein, das heißt, von der Gemeinde aus gesehen, an der linken Seite des Hauptaltars.

Christi Wort aber ist außerdem eins. Durch sein Wort, gleich ob im Alten Testament, in einem Apostelbrief oder im Evangelium, ruft er die Gemeinde in der einen *Ecclesia* zusammen, indem er sie in einem Glauben eint; und durch sein Fleisch und Blut will er sie weiter einen in einer gemeinsamen Liebe. Es ist daher zu hoffen, daß die neue *Ordo Missae* die Anweisung enthält, das Wort Gottes von einem und demselben Vorlesepult aus zu verkünden. Die recht gewundene mittelalterliche Allegorie zur Erklärung der zwei Ambonen klingt, gelinde gesagt, für moderne Ohren wenig überzeugend. Die entsprechende Erhöhung darf überdies nicht so betont sein, daß dadurch der Anschein erweckt wird, das Vorlesepult spiele die beherrschende Rolle. Der Vorlesende ist ein «minister» und unterwirft sich selbst, während er den anderen dient, im Glauben dem Wort, das er vorliest. Das Wort des Glaubens vereinigt also nicht nur das gläubige Volk, sondern «minister» und Volk. Weil aber der Wortgottesdienst des Gottesvolkes im erneuerten Ritus der Messe wahrscheinlich zum größten Teil am Vorlesepult vonstatten gehen wird, und weil Lesung und Gebet in den eucharistischen Gottesdienst hineinführen, sollte das Vorlesepult tunlichst einen Platz im Vorderteil des Altarraumes, also in größerer Nähe zur Gemeinde, erhalten. Das aber würde es gleichzeitig dem Platz näherbringen, an dem die Kommunion ausgeteilt wird, was wiederum die inneren Beziehungen zwischen «Buch und Kelch» zum Ausdruck bringen würde. In kleineren Kirchen könnte es sogar sinnvoll erscheinen, ein Vorlesepult zu bestimmen, das gleichzeitig als Platz für die Austeilung des anderen «lebendigen Brotes» dienen könnte, damit es im Altarraum keine Unordnung gibt. Selbstverständlich muß das Vorlesepult, wenn das Volk an drei Seiten des Altars Platz nimmt, weit genug zurückverlegt werden, damit der Vorleser so gut wie möglich der Gesamtheit seiner Hörer von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen kann. In dem Maße, in dem ein solches Gegenüberstehen von Angesicht zu Angesicht unmöglich wird, entspricht die Raumordnung nicht mehr dem Ideal.

Da die Konstitution so nachdrücklich die Rolle der Schrift hervorhebt und der auf Schrift und Liturgie aufbauenden «Homilie» so offensichtlich den Vorzug vor der «Predigt» gibt (vgl. Art. 24), sollte das Vorlesepult in seiner Form auch eher einer würdigeren Ausführung eines Buchständers als einer Kanzel ähnlich sein. Der Gläubige, der die Kirche betritt, sollte nicht durch eine Vielzahl von auffallenden Gegenständen im Altarraum abgelenkt werden, sondern vielmehr unmittelbar erkennen können, daß die Messe als Quelle aller Heiligkeit den Christen das Buch und das Brot darbietet: Vorlesepult und Altar – und daß den Vorsitz über beide der zelebrierende Priester führt. Um die lang vernachlässigte Bedeutung des Wortes wieder stärker hervorzuheben, hat man es, vom didaktischen Gesichtspunkt aus, für besonders aussagestark gehalten, das Evangelienbuch in einen offenen «Tabernakel» im verbreiterten Sockel des Vorlesepultes aufzustellen, von wo es nur im Augenblick der Verkündigung des Wortes entfernt werden sollte. Ein anderer Weg zur Erreichung des gleichen Zieles besteht darin, daß man den Oberteil des Lesepultes, auf dem das Buch steht, drehbar macht, damit es während der Verkündigung zum Vorleser gewendet ist und während der übrigen Zeit zum Volk hin. Doch gleich welche Anordnung man vorzieht: die Einrichtung des Altarraumes sollte sichtbar machen, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, auch nicht allein vom Brot des Leibes Christi, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt.

2. Ein Altar

Für den Architekten wie für seinen Auftraggeber würde es eine äußerst gedeihliche private Vorbereitung bedeuten, alle sieben Briefe des hl. Ignatius von Antiochien zu lesen, aus denen der großartige Artikel 41 zitiert: «Ein Gott, ein Bischof, ein Glaube, eine Eucharistie, ein Altar.» Die «altius princi-

pium» der zentralen Bedeutung der Eucharistie und dessen Ziel, «die Einheit des Mystischen Leibes», verlangt folgerichtig, daß Nebenaltäre, wo sie notwendig sind, außerhalb des normalen Gesichtskreises der Gemeinde liegen. Der Artikel 57 der Konstitution betont in Paragraph 2, wo er von der Konzelebration handelt, die gleiche Schlußfolgerung. Und der «Anhang» stellt als Regel auf, daß derartige Altäre soweit wie möglich «in Seitenkapellen untergebracht werden sollten und nicht im Hauptteil der Kirche» (n. 4). Der Brauch «seines» und «ihres» Altars zu Ehren der Gottesmutter und des hl. Josef an beiden Seiten des Hauptaltars, gleich ob innerhalb oder außerhalb des Altarraums, zeugt von einer Frömmigkeit, welche wichtige theologische Grundsätze verdunkelt.

Schrift, traditionelle liturgische Texte, aber auch das kanonische Recht erwähnen sehr häufig den Altar als «*mensa Domini*», Tisch des Herrn. Die Reformation des 16. Jahrhunderts war zu einem nicht unbedeutenden Teil ein Kampf darum, ob es Tisch oder Altar sein sollte. Das war eine falsche Alternative: der Platz, an dem die Eucharistie gefeiert wird, ist nicht Tisch *oder* Altar, sondern Tisch des Herrn, der *zugleich* Altar ist. Zeichenhaft ist der ganze eucharistische Gottesdienst vor allem anderen Mahl, Wiedervergegenwärtigung des Abendmahls, aber ein Mahl des Bundesschlusses, das seiner Natur nach Opfer des Leibes Christi ist, der für uns dahingegeben wurde, und seines Blutes, das für viele vergossen wurde. In einer polemischen Reaktion gegen die Vertreter der Reformation hob die katholische Sakramententheologie den Charakter der Eucharistie als Opfer mit anschließendem Kommunion-Mahl hervor. Ohne daß sie den Opfercharakter der Eucharistie nun unterbewertet, überschreibt die Konstitution in einem bezeichnenden Wandel der Betonung – wenn man es mit dem Konzil von Trient vergleicht – das entsprechende Kapitel nicht mit «Lehre über das hochheilige Meßopfer», sondern «Das hochheilige Geheimnis der Eucharistie», und ebenso bezeichnenderweise überschreibt sie das nächste Kapitel mit «Die *anderen* Sakramente...», ferner spricht sie von dem ganzen eucharistischen Gottesdienst als «Tisch des Herrenleibs» (Art. 48) und als das «Ostermahl» (Art. 47).

Dementsprechend ist der Altar «Tisch des Herrn» aber ein Tisch, «der Christus ist» (vgl. den Ritus bei der Erteilung des Subdiakonats), der selbst Opfer, Opfergabe und Altar darstellt; ein geheiligter Tisch, der sakramentales Zeichen des Bundes ist; ein Platz der Begegnung mit Gott im Opfer sowohl wie im Mahl. Aus diesem Grunde lehnt auch Pius XII. in *Mediator Dei* (AAS, 39 [1947] 545) einen eucharistischen Tisch ab, der so gestaltet ist, daß er an den gewöhnlichen Tisch des menschlichen Gebrauches erinnert. Ebenso irreführend aber ist der gewohnte riesige und auffallend erhöhte «Opferfels», ein «hocherhabener Platz», der nur wenigen zugänglich ist und auch diesen nur mit Furcht und Zittern. Der Altar ist der Tisch des Hochzeitsmahls; des Opfermahls, zu dem Christus seine Familie einlädt. Wenn man diesen Altar somit nur um eine Stufe über die Erhöhung des gesamten Altarraumes hinaus erhöht, so würde ihn das nicht nur für die Teilnahme des Volkes an Gebet und Mahl zugänglicher wirken lassen, sondern würde auch einen Raum von genügender Größe für eine würdige Inzensierung im Umgang um den Altar frei machen, weil dieser nicht allzusehr von dem gesamten Altarraum abgehoben wäre. Da überdies im erneuerten Meßritus der Wortgottesdienst höchstwahrscheinlich nicht am Altar selbst stattfinden wird, braucht der Altartisch in der Regel nicht über zwei Meter lang zu sein, bei aller seiner Würde entsprechenden Gediegenheit der Mensa und des Unterbaus. Das würde außerdem dem Ritus der Konzelebration gut angepaßt sein. Eine solche Verkleinerung der Predella und des Altars in Größe und Höhe würde gleichzeitig den Blick der Gemeinde auf den Priester und das Sedilium besser freigeben; denn wenn der Altar nur eine Stufe höher steht, könnte das Sedilium auf einer zwei Stufen hohen Plattform stehen, ohne daß dadurch der Eindruck eines Bischofsthrones entstände. Die Überdachung, mit auf den Altar gerichteten Luken (und vielleicht in einer offenen Gitter-Konstruktion, die eine Konzentrierung des Lichtes von einem darüber gelegenen Dachfenster aus gestattet) gibt natürlich auch ihren Beitrag zur Betonung der liturgischen Würde und zentralen Stellung des Platzes der eucharistischen Anbetung.

Der «Anhang» fügt weiter hinzu, daß der Altar frei stehen und von allem Beiwerk gereinigt sein soll. Ferner sollten «das Kreuz und die Kerzenleuchter (und zwar nur so viele Kerzen, als für die jeweils gefeierte Art von Gottesdienst erforderlich sind) auf dem Altar oder gemäß dem ältesten kirchlichen Brauch am Altar oder um ihn herum aufgestellt sein» (n. 3). Wenn der Priester der Gemeinde zugewandt steht, so sollten daraus die entsprechenden Folgerungen für die Entfernung oder Vereinigung sichtbehindernder Gegenstände gezogen werden. Die Kanontafeln z. B., die doch nur eine Gedächtnishilfe sind und keinerlei dekorative Bedeutung be-

sitzen, können flach auf dem Altartisch liegen. Mikrophone sollten, wenn man nicht auf sie verzichten kann, so unauffällig und unsichtbar wie möglich angebracht werden. Die Anregung, das Altarkreuz in dem reformierten Meßritus nicht als obligatorische Altarausstattung beizubehalten, könnte man vielleicht als archäologisierend betrachten. Die Vorschrift der Rubriken, daß es vorhanden sein muß, stammt erst aus dem 16. Jahrhundert und ist heute eine Inkonsequenz: Der Priester ist aufgefordert, auf die Gestalt des Gekreuzigten zu schauen, während er sich im Namen Christi an den Vater wendet. Wird dieses Kreuz beibehalten, so sollte es am besten seine ursprüngliche Funktion als Prozessionskreuz wieder erhalten. Die volkstümliche Gewohnheit einer realistischen, lebensgroßen (und sogar noch größeren) Figur Christi am Kreuz ist eine Tautologie zum Altar, «der Christus ist» und erinnert einseitig nur an das «Gedächtnis» seines schmerzlichen Leidens und Sterbens und ist – was am meisten zur Kritik Anlaß gibt – liturgisch irreführend, da sie durch ihren visuellen und emotionalen Eindruck den Gedanken nahelegt, die eucharistische Handlung und Anbetung richte sich auf Christus als ihr eigentliches Ziel.

3. Der dem Volke zugewandte Altar

Es ist unnötig, an dieser Stelle im einzelnen das Pro und Contra zu diesem Thema zu behandeln. Im Licht der «altiora principia» der Konstitution stellt der «Anhang» ganz einfach fest: «Der angemessene Platz für den Hauptaltar liegt auf halbem Weg zwischen dem Presbyterium und dem Volk, d. h. in der Mitte der Gemeinde (ideell und nicht geometrisch gesehen)» (n. 3). Außerdem stimmen Priester, die sich an diese Richtung des Altars gewöhnt haben, zum weitaus größten Teil in dem Wunsch überein, nicht wieder zur Zelebration mit dem Rücken zum Volk zurückzukehren; und die tägliche Praxis in St. Peter während der Dauer des Konzils hat unbestreitbar auch viele Bischöfe gewonnen. Das Hauptargument für die bisher gewohnte Praxis, nämlich daß sie besser die Stellung des Priesters als Führer seines auf der geistigen Pilgerfahrt dem Vater entgegenziehenden Volkes zum Ausdruck bringt, übersieht völlig die Tatsache, daß den Gebeten, die er als Führer der Gemeinde verrichtet, einschließlich des Kanons, unverändert ein Dialog vorausgeht, der das Gegenüberstehen von Angesicht zu Angesicht begünstigt, wenn er es nicht sogar verlangt. Die gleiche Schlußfolgerung ergibt sich, wenn man sich wieder besser auf den Zeichenwert des Sakramentes als Mahl besinnt: das Haupt der Familie führt den Vorsitz bei Tisch in der Regel nicht, indem es den übrigen Teilnehmern den Rücken zudreht.

Die Hinwendung zum Volk muß diesem den Altar unweigerlich bedeutend näher bringen. Der Grundsatz der Transzendenz legt zweifellos eine ehrfurchtsvolle Distanz nahe; doch dieser Effekt kann häufig ebensogut durch eine großzügige Erweiterung des Altar-Vorraums erreicht werden. Überdies aber kann im Neuen Testament die Transzendenz, wenngleich sie für die geistige Hinführung zur Anbetung eine wesenhafte Bedeutung besitzt, niemals so sehr betont werden, daß sie die Immanenz ausschließt oder beeinträchtigt: lautet doch die frohe Botschaft, daß der «Emmanuel unter uns gewohnt hat». Und in Abwandlung eines Herrenworts könnten wir sagen: Der Altar ist für die Menschen und nicht die Menschen für den Altar.

4. Altar und Tabernakel

Wieder gibt uns der «Anhang» einen Ausblick auf die kommenden Entscheidungen der postkonziliaren Liturgiekommission, der einige Wahrscheinlichkeit für sich hat. «Es sollte zulässig sein, das Meßopfer an einem geeigneten Altar dem Volke zugewandt zu feiern, selbst wenn in der Mitte des Altares ein kleiner aber würdiger Tabernakel zur Aufbewahrung des Heiligen Sakraments steht.» (n. 6) Dann fährt er fort, indem er speziell für größere Kirchen, die durch ihr Alter oder ihre Kunstwerke berühmt sind (d. h. die also viele Besucher anziehen, die Anregung gibt, das Allerheiligste Sakrament in einer Sonderkapelle aufzubewahren, die den Betern offensteht, aber nicht der Besichtigung durch die Touristen. Dadurch werden wenigstens die Hindernisse abgebaut, die das Dekret der Ritenkongregation vom 1. Juni 1957, das die «Würdigkeit» eines Tabernakels anscheinend nur nach Zentimetern seiner Höhe beurteilt hat, aufrichtet. Doch sind die generellen Einwände gegen den Tabernakel auf dem Altar, auf dem die Messe gefeiert wird, damit noch keineswegs aufgehoben; am besten zusammengefaßt hat sie übrigens Pius XII. in seiner Ansprache an die pastoral-liturgische Konferenz von Assisi im Jahre 1956. Aus Gründen der theologischen Logik gehören das Mysterium des Altars und das Mysterium des aufbewahrten Allerheiligsten Sakraments zusammen (Abt Ansgar Vonier betonte, daß die Aufbewahrung des Sakraments nur eine Verlängerung des Zeitraumes zwischen seinem

Vollzug [confectio] und seinem Genuß [consumptio] sei.) Die Aussetzung des Sakraments *während der Messe* (und aus demselben Grund, wenngleich in einer weniger dramatisch-offenkundigen Form, die Aufbewahrung im Tabernakel eines Altars während der Meßfeier) bedeutet einen Widerstreit zwischen den Mysterien. Und selbst wenn der Priester mit dem Rücken zum Volk zelebriert, bewahrt er auch nur während bestimmter Teile der Messe davor, diesen anormalen Zustand unmittelbar zu sehen. Das Problem besteht nicht in erster Linie darin, daß die Person des dem Volke zugewandten Zelebranten unsichtbar gemacht wird: das ist in der Praxis unbedeutend, denn der seelische Kontakt, der durch die Tatsache der wirklichen Hinwendung zum Volke hergestellt ist, überwiegt die entgegenstehende Auswirkung des Tabernakels. Es liegt auch nicht vor allem darin, daß der Tabernakel den Blick auf den Kelch versperrt, obwohl das schon ernster ist, weil der Kelch visuell das bedeutendste Symbol des Opfermahles ist, an dem das Volk teilnehmen soll. Das Problem liegt tiefer. Es entsteht aus dem zeitlichen Widerstreit der liturgischen Mysterien: auf der einen Seite Christus, der als Hoher Priester zusammen mit seinem Mystischen Leib dem Vater die vollkommene Anbetung durch das Opfer darbringt, auf der anderen Christus, der als Ziel der Anbetung vor seinen Mystischen Leib hingestellt wird. In Übereinstimmung mit der geltenden Gesetzgebung, nicht aus Sorge, daß eine Änderung ein Nachlassen der Verehrung der «realen Gegenwart» mit sich bringen könnte, bestand Pius XII. nichtsdestoweniger darauf, daß auf dem Altar ein Tabernakel sein müsse. Die Verlegung des Tabernakels in eine eigene Sakramentskapelle wird sich jedoch auch nur als eine Teillösung erweisen, denn sie bedeutet nur die Verschiebung des Problems an eine Stelle, wo es eine geringere Auswirkung hat und eine kleinere Zahl von Gläubigen betrifft.

Das «altius principium», daß die Kommunion in Gestalt von Hostien gereicht wird, die in der betreffenden Messe konsekriert worden sind (Art. 55, der die Stellungnahme von *Mediator Dei* wiederholt), macht darüber hinaus den Tabernakel auf dem Altar praktisch noch überflüssiger, so daß die Aufbewahrung in einem immer höheren Maße auf ihren ursprünglichen Zweck zurückgeführt werden kann: die Bereitstellung der Species für das Viaticum und für den zeitlich späteren Zweck der Anbetung *außerhalb der Messe*.

Es ist daher zu hoffen, daß die weitere Äußerung des «Anhangs» in vollerem Umfang interpretiert und allgemein legitimiert wird: daß das heilige Sakrament, wenn es nicht auf einem Altar aufbewahrt wird, «entsprechend den örtlichen Gewohnheiten irgendeinen anderen hervorragenden und angemessen geschmückten Platz in der Kirche erhält» (n. 6). Damit ist, wie es scheint, der Ruf nach einer Art Sakramentshäuschen oder Aufbewahrungsschrank erhoben, die jedoch nicht allzuweit vom Hauptaltar entfernt sein sollen (denn selbst in einer streng liturgisch eingestellten Pfarrei wird es während der Messe gelegentlich notwendig sein, zum Tabernakel hinzugehen), noch auch innerhalb des normalen Gesichtskreises der zur Meßfeier versammelten Gemeinde, auf der anderen Seite aber leicht zugänglich für eine Anbetung und Verehrung außerhalb der Meßfeier und zu ihr anregend. So kann innerhalb des Altarraums, z. B. im Vorderteil der Apsis für die Dauer der Meßfeier ein Vorhang den Aufbewahrungsplatz verdecken, der nach der Messe wieder zur Seite gezogen wird, wenn das Sakrament wieder visuell mit dem Altar verbunden ist und somit – zu seiner Zeit– eine mehr «sakramentale» Anbetung weckt: «O rettende Opfergabe...» Gerade auch wenn das Allerheiligste Sakrament in einer seitlichen Werktags-Kapelle aufbewahrt wird, erscheint die eben beschriebene Lösung besser, als eine Aufbewahrung auf dem Altar selbst. Wegen des Widerstreites zwischen den liturgischen Mysterien und weil es so außerordentlich wichtig ist, daß das hochbedeutsame liturgische Prinzip des einen Altars in jedem Raum der gemeinsamen Anbetung gewahrt bleibt, bedeuten in jedem Falle die gegenwärtigen gesetzlichen Bestimmungen über den Tabernakel eine unlösbare Schwierigkeit, die nur in der vom «Anhang» angedeuteten Richtung geändert und gelöst werden kann. Auch in der «Tradition» läßt sich keine Lösung dieses Problems finden; denn die sogenannte Corpus-Christi-Verehrung des Herrn im Sakrament hat sich, so großen Nutzen sie auch zweifellos gebracht hat, abseits von der wesenhaft eucharistischen und in der Feier der Liturgie wurzelnden Frömmigkeit und – historisch gesehen – in einem Rivalitätsverhältnis zu ihr entwickelt. Artikel 128 der Konstitution gibt einen weiteren Anlaß zur Hoffnung: er ermächtigt die «Bischofsversammlungen der einzelnen Gebiete nach Maßgabe von Artikel 22, diese Dinge (d. h. «die edle Form des eucharistischen Tabernakels, seinen Ort und seine Sicherheit») in Anpassung an die örtlichen Erfordernisse und Sitten zu regeln».

5. Austeilung der Kommunion

Kürzlich bemerkte ein Pfarrer bei einer Priesterversammlung halb scherzhaft: «Unser hauptsächliches Seelsorgsproblem heute sind die zu zahlreichen Kommunionen.» Messen zu jeder Stunde des Tages in Großstadtkirchen, die in der Form und mit der Raumanordnung gebaut sind, die aus Jahrhunderten eines weniger häufigen Sakramentenempfangs stammen, mit dem dadurch entstandenen Gedränge an der Kommunionbank, trotz des Einsatzes von drei oder vier assistierenden Priestern und der sich praktisch daraus ergebende Zwang, die Homilie zu kürzen und mit der Kommunionausteilung unmittelbar nach der Konsekration schon zu beginnen – das sind drückende Probleme. Jede Planung neuer Kirchen wird infolgedessen dafür zu sorgen haben, daß zumindest die Kommunionbank so lang wie möglich ist und daß im Altarvorraum bis hin zu den ersten Bankreihen genügend Platz bleibt, daß weiter eine ausreichende Zahl genügend breiter Gänge vorhanden ist, die ein reibungsloses Kommen und Gehen möglich machen.

Eine noch wirkungsvollere Lösung jedoch sind die in einer immer größeren Zahl von Kirchen anstelle der Kommunionbank eingerichteten «Kommunionstellen» (Communion stations). Die Kommunionbank ist nämlich von den Rubriken nicht gefordert, und ist nach und nach in der Vorstellung des Volkes tatsächlich so etwas wie eine Trennungsmauer zwischen Kirchenschiff und Altarraum geworden. Unbestreitbar muß es in einer hierarchisch aufgebauten Gemeinde eine klare Unterscheidung zwischen Bezirken für die Geistlichkeit und Bezirken für die Laien geben. Doch daß ausgerechnet mit dem Sakrament, dessen Hauptzweck die Schaffung der Einheit ist, die Vorstellung der «Trennung» verbunden wird, ist geradezu eine Katastrophe. Die Unterscheidung und Abgrenzung kann durch die unterschiedliche Bodenhöhe und die Kontraste in der Raumeinteilung unschwer erreicht werden, ohne daß der Zugang zum Altar, der schließlich doch auch *der* Tisch für das Familienmahl des heiligen Volkes ist, physisch versperrt wird. Außerdem kann bei der neuen Ordnung der Kommunion unter beiden Gestalten der Platz, an dem diese stattfindet, recht gut der Altar selbst sein. Die Errichtung von Kommunionstellen bedeutet daher eine Lösung für das Problem, das sowohl einen theologischen als auch einen pastoralen Aspekt besitzt. Wenn sie an der Stirnseite des Altarvorraumes liegen und damit im vordersten Teil der verschiedenen Gänge, kann die Kommunion-«Prozession» in wahrhaftigerer Weise sein, was ihr Name besagt, und die Erfahrung hat bewiesen, daß, so paradox es scheinen mag, die Austeilung zugleich ehrfurchtsvoller und schneller vonstatten geht. Der Priester bleibt an einer Stelle, die Kommunikanten treten in doppelter Reihe hinzu und empfangen die Kommunion stehend. Sobald einer die Hostie empfangen hat, geht er nach außen hin weg, und der Nächste in der Reihe tritt an seinen Platz. Da gibt es kein Suchen nach Mündern und keine Versuchung zur ehrfurchtslosen Eile, die unweigerlich bei der Austeilung an der Kommunionbank auf kommt. Außerdem ist die stehende Haltung auch für die Anbetung des Kreuzes am Karfreitag dringend gefordert worden, und zwar aus den gleichen Gründen, die sie für die Kommunion empfehlen. Überdies gestattet die neue Ordnung für die Karwoche ausdrücklich, daß die Kommunion an verschiedenen Stellen der Kirche ausgeteilt wird, wenn die Zahl der Kommunikanten ungewöhnlich groß ist. Aber was in dieser neuen Karwochenordnung als Ausnahmefall vorgesehen war, geschieht in vielen Großstadtkirchen Sonntag für Sonntag. Der stehende Kommunionempfang bringt außerdem bedeutend klarer zum Ausdruck, daß wir den lebenden, auferstandenen Christus empfangen und wird überdies vermutlich die vorgeschriebene Haltung für den Empfang des Kelches sein. Nicht zuletzt aber ist der stehende Kommunionempfang auch ökumenisch bedeutungsvoll: er erneuert eine Praxis, welche die westliche Kirche vor mehr als tausend Jahren mit der östlichen Christenheit gemein hatte, wo sie bis zum heutigen Tage beibehalten worden ist.

Als geeignete Höhe, wenn man eine solche Kommunionstelle als festes, bauliches Element in den Kirchenraum hineinstellen will, hat sich auf der Seite des Volkes die Höhe von etwa einem Meter und auf der Seite des Priesters von etwa achtzig Zentimetern herausgestellt. Natürlich kann der stehende Kommunionempfang auch ohne eigens dafür geschaffene bauliche Einrichtung stattfinden; doch hat eine ortsfeste Kommunionstelle immerhin einige Vorteile: sie verlegt die Handlung selbst an einen festen Platz und nimmt dem Kommunizierenden ein gewisses Unsicherheitsgefühl, sie trägt aber auch zur klareren Scheidung von Altarraum und Schiff bei. Für den Hauptgang kann die entsprechende Installation übrigens sehr gut beweglich gehalten werden, so daß man sie erst nach dem Vaterunser an ihren vorgesehenen Platz zu schaffen braucht, was

wiederum mithilft, die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf das nahe bevorstehende Heilige Mahl zu lenken.

Schließlich aber darf in diesem Zusammenhang noch etwas nicht übersehen werden: Soll mit Hostien kommuniziert werden, die in der jeweiligen Messe konsekriert werden, so ist in der Regel die Aufstellung eines Tischchens mit Hostien an jedem Kircheneingang erforderlich. Das aber macht ausreichend breite Gänge zur Vermeidung von Stauungen an den Tischchen notwendig. Jedenfalls sollte der rückwärtige Quergang so breit gehalten werden, daß er auch noch für einen Schriftenstand zur Förderung der Bibellesung Platz bietet sowie für einen zweiten Stand mit dem «Fürbittenbuch»; darin sollen die Gemeindemitglieder ihre Bitten und Anliegen eintragen, deren Kommemoration bei den Pfarrmessen sie wünschen.

6. Eucharistie und Taufe

«Zentrale Stellung der Eucharistie» bedeutet nicht nur, daß die Eucharistie von den sieben Sakramenten das hauptsächlichste ist. Vielmehr ist sie darüber hinaus, wie es im Katechismus des Konzils von Trient heißt, der in der offiziellen Erläuterung zu Artikel 10 zitiert ist: die «Quelle aller Gnaden», der «Springquell, aus dem die anderen Sakramente wie Bäche hervorströmen». Daher sollte in einem Kirchengebäude, in dem die Sakramente gespendet werden, die Raumaufteilung nicht nur zu erkennen geben, daß hier als wichtigstes die Eucharistie gefeiert wird und – außerdem – die übrigen Sakramente gespendet werden; vielmehr sollte irgendwie auch zum Ausdruck gebracht werden, daß diese übrigen Sakramente zur Eucharistie in einem organischen, subsidiären Verhältnis stehen.

Unter «den übrigen Sakramenten» (vgl. Überschrift zu Kapitel III) steht die Taufe in einem besonderen Verwandtschaftsverhältnis zur Eucharistie. Wasser und Blut (Taufe und Eucharistie), die aus der Seite Christi hervorströmen, stellen «das wunderbare Sakrament der ganzen Kirche» dar (Art. 5). Diese beiden Sakramente vor allen anderen tauchen den Menschen in «das Pascha-Mysterium» Christi hinein (Art. 6); daher feiert auch das größte Fest des Jahres, das Osterfest, in seiner Liturgie, Taufe und Eucharistie zugleich. Zwischen Taufe und Eucharistie besteht ein ganz besonderes Beziehungsverhältnis: «Wenn sie durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden sind, versammeln sich die Christen inmitten seiner Kirche, um Gott zu loben, am Opfer teilzunehmen und das Herrenmahl zu genießen» (Art. 10; vgl. auch Art. 7, 14, 55, 66, 67–71, 109).

Diese hohe Bedeutung der Taufe ist von der liturgischen Bewegung sehr wohl verstanden worden. Daraus erwuchs als Ergebnis die Sorge um einen angemessenen Platz und eine entsprechende Ausgestaltung des Baptisteriums, die durch die Erneuerung der Osternachtfeier weiter angeregt und mit neuen Problemen bereichert wurde.

Die gegenwärtigen rubrizistischen Bestimmungen über den Taufplatz sind nicht besonders reichhaltig: Er soll nicht länger in einem eigenen Gebäude untergebracht werden, sondern ein integrierender Teil der Kirche sein, jedoch an einer abgesonderten und mit einem Gitter umfriedeten Stelle. Weil die Taufe das Sakrament der Aufnahme ist, insofern es den Menschen in den Mystischen Leib aufnimmt und ihn allein dadurch befähigt, am Eucharistischen Leib teilzunehmen, dürfte der angemessenste Platz für das Baptisterium im Bereich der Türen sein, durch die man die Kirche betritt. Das paßt nicht nur zum Taufritus, sondern – vor allem wenn der Taufbrunnen durch eine entsprechende Form und Gestaltung hervorgehoben und gut sichtbar gemacht ist – könnte auch ein eindrucksstarkes religiöses Erlebnis für alle sein, welche die Kirche betreten. Sie würden dadurch in einer unmißverständlichen Weise erinnert, daß sie allein kraft der Taufe, die sie selbst empfangen haben, Glieder des königlichen Priestertums sind, die das Vorrecht besitzen, das Opfer darzubringen und das Herrenmahl zu essen, und daß das geweihte Wasser, mit dem sie sich selbst beim Eintritt segnen, eine sakramentale Ausstrahlung ihrer Taufe ist, dazu bestimmt, sie von neuem rein zu machen. Daher könnten, wenn der Taufbrunnen in der Mitte eines großen überdachten Atriums oder Vorhofs steht, was eine ideale Lösung darstellt, die Weihwasserbecken an dem ihn umgebenden Gitter oder Geländer angebracht sein. Befindet sich das Baptisterium an der einen Seite des Narthex, so sollte er im Idealfall nicht nur für die Eintretenden sichtbar sein, sondern durch eine Glas- oder Gitterwand auch für die in der Kirche Befindlichen, vor allem im Hinblick auf den Osternachtritus. Andere Lösungsversuche haben darin bestanden, das Baptisterium in einer Kapelle des Querschiffs oder in einem Seitenraum des Altarraums – jedoch nicht in diesem selbst – unterzubringen. Im Hinblick auf die Zeremonien der Osternacht sollte der Taufbrunnen soweit wie möglich für die ganze Versammlung offen sichtbar

sein. Doch läßt sich von der erneuerten Osternachtfeier aus nicht der Schluß rechtfertigen, daß der Taufbrunnen innerhalb des Altarraums selbst seinen Platz erhielte. Die Vorschrift der Rubriken, daß das Taufwasser «vor aller Augen» im Altarraum zu weihen ist, berücksichtigt nur in einer konkreten Weise die Tatsache, daß heutzutage die Mehrzahl der Baptisterien für die versammelte Gemeinde nicht sichtbar ist.

Die neue Feier der Ostervigil ruft, zusammen mit dem verstärkten Bewußtsein von dem auf die Ecclesia bezogenen Wesen der Taufe und dem daraus abgeleiteten Wunsch, sie in öffentlicherer und sorgfältigerer Form zu spenden, nach einer entsprechenden Geräumigkeit für den Bezirk des Baptisteriums. Die Erneuerung des Taufgelübdes vor der Firmung, wie sie von der Konstitution (Art. 71) gefordert ist und die am passendsten im Baptisterium vorgenommen wird, legt denselben Schluß nahe. Das «altius principium» der Konstitution von der Wahrhaftigkeit des Zeichens läßt hoffen, daß für den neuen Ritus ein richtiger Taufbrunnen mit lebendigem Wasser erlaubt wird, und nicht nur die häufigere Segnung des Taufwassers. Man vergleiche die Verheißung der Fülle frischen, lebenspendenden Wassers, die im Alten Testament die messianischen Zeiten charakterisiert, mit dem Mundvoll abgestandener, ölbedeckter Flüssigkeit, die wir mit einiger Verlegenheit über die Häupter unserer Katechumenen gegossen haben, und man wird sich wundern, wie ernst wir den theologischen Grundsatz genommen haben, daß die Sakramente «significando causant». Sollte eine Quelle lebendigen Wassers nicht erlaubt sein, so sollte der Taufstein selbst so groß sein und so viel Wasser fassen, daß er wenigstens die Vorstellung eines reinigenden Bades wachruft. Das stufenweise Hinabsteigen in das Baptisterium und das Hinaufsteigen an der entgegengesetzten Seite nach Empfang des Sakramentes ist gleichfalls ein Zeichen des Ostergeheimnisses von Tod und Auferstehung, das dazu beitragen würde, auch dem modernen Menschen seine Bedeutung in eindrucksvoller Weise mitzuteilen. Wahrhaftigkeit und Deutlichkeit des Zeichens sprechen schließlich auch für eine Änderung der Tauf-Rubriken: es läßt sich schwer mit der Absicht des Sakraments, den Täufling in die Gemeinde der Anbeter einzuführen, in Einklang bringen, wenn man vom Narthex aus zuerst die Kirche betritt und dann erst das Baptisterium.

7. Die Eucharistie und die anderen Sakramente

In ihren Richtlinien betont die Konstitution nicht nur die Polarität zwischen Taufe und Messe, sondern erneuert in bewundernswerter Weise in ihrer sakramentalen Bedeutung auch die auf die Ecclesia bezogene Natur aller Sakramente und ihre innere, wenngleich untergeordnete Beziehung zu ihrem Urquell: dem Mysterium der Eucharistie (Art. 59, 71, 74, 76, 78, 109, 110). Der Zweck des Sakraments besteht nicht allein darin, Menschen zu heiligen, sondern «den Leib Christi aufzubauen und Gott die geschuldete Anbetung zu entrichten» (Art. 59).

Ganz besonders das Bußsakrament stellt eine Herausforderung an den Kirchenbaumeister dar. Die Wiederentdeckung der auf die Ecclesia bezogenen Dimension dieses Sakramentes, die wir heute erleben, und die disziplinären Änderungen, die demzufolge für bestimmte Gelegenheiten und Gruppen gestattet werden können und die gegebenenfalls eine gemeinsame Vorbereitung in einer eigens dazu gehaltenen biblischen Vigilfeier einschließen, müssen mit den berechtigten Forderungen der Geheimhaltung abgestimmt werden. Die gegenwärtigen Bestimmungen über den Platz, an dem dieses Sakrament gespendet wird, kann uns dabei nicht viel helfen. Die kanonischen Vorschriften, speziell über die Beichtstühle für weibliche Beichtkinder, die immer «an einem offenen und gut sichtbaren Platz» (Canon 909) stehen sollen, sind vermutlich nicht in erster Linie aus liturgischen Beweggründen entstanden. Die Konstitution erinnert wiederholt an das komplementäre Verhältnis zwischen Buße und Taufe (z. B. Art. 109). Ihrem Wesen nach ist die Buße «die zweite Taufe», welche die Sünder zum Höchstmaß ihres Wirkens als betende Glieder der eucharistischen Versammlung wiederherstellt. Ist der überdachte Vorhof der Kirche mit dem Baptisterium wirklich geräumig, so könnte er aus diesem Grund auch einen oder mehrere Beichtstühle aufnehmen; auf jeden Fall aber ist ihre Aufstellung im rückwärtigen Teil der Kirche einem Platz in der Nähe des Altarraums vorzuziehen, und zwar sowohl aus symbolischen als aus psychologischen Gründen. Weil der Platz für die Beichtstühle außerdem eine Stelle ist, an der ein im Hinblick auf die Kirche sehr bedeutsames Sakrament gespendet wird, sollte dies räumlich und optisch offenkundig gemacht werden. Der Beichtstuhl ist kein «Geheimkabinett», das am besten in die Kirchenmauer eingelassen ist: er ist eine zeichenhafte Darstellung des Gnaden- und Richterthrones Christi bei der Parusie.

Das Sakrament selbst ist außerdem eine persönliche Begegnung zwischen dem Beichtenden und Christus in der Person seines ordinierten Dieners. Ohne das Geheimnis der Anonymität zu opfern, das die meisten Menschen von heute in Anspruch nehmen, sollte doch am Platz des Priesters genügend Licht sein, daß der Beichtende in der Lage ist, das sakramentale Zeichen der erhobenen Hand zu sehen und vielleicht auch am Platz des Beichtenden soviel, daß der Beichtvater in der Lage ist festzustellen, ob er auf der anderen Seite des Gitters einen Erwachsenen oder einen Jugendlichen vor sich hat.

Die Wochentags-Kapelle bietet sich von selbst für die familiären Trauungs- und Beerdigungsriten an. Der «österliche Charakter des christlichen Sterbens», der in den Riten der Beisetzung des Toten zum Ausdruck kommen soll (Art. 81), wird nicht gerade hervorgehoben, wenn eine kleine Gruppe von Trauergästen über eine große Kirche verstreut ist: allein das kann schon ein grausam ernüchterndes Erlebnis sein.

8. Eucharistie und Andachtsübungen

Die Instruktion vom September 1958 macht in ihrem ersten Paragraphen einen klaren Unterschied zwischen liturgischen Handlungen *(actiones liturgicae)*, die offiziell im Namen Christi und der Kirche, gemäß den vom Heiligen Stuhl durch rechtmäßig dafür eingesetzte Personen approbierten liturgischen Büchern vollzogen werden, und frommen Übungen *(pia exercitia)*, das heißt allen anderen gottesdienstlichen Handlungen, gleich ob sie innerhalb oder außerhalb der Kirche vorgenommen werden. Die Konstitution kehrt in einer unauffällig formulierten aber recht bedeutsamen Abänderung dieser allzu kategorischen Scheidung von offizieller Liturgie und privaten Andachtsübungen, zu einer mehr traditionellen Auffassung zurück, wenn sie auch noch von «*sacra exercitia*» (im Gegensatz zu den *pia exercitia*, die im vorhergehenden Abschnitt erwähnt sind) handelt, d.h. «gottesdienstlichen Feiern von Teilkirchen, die sich einer besonderen Würde erfreuen, wenn sie gemäß Gewohnheit oder nach rechtlich anerkannten Büchern im bischöflichen Auftrag gehalten werden» (Art. 13, §2). Diese könnte man als «diözesane oder pfarrliche Liturgie» bezeichnen, weil ihre Anerkennung auf der erneuerten Schätzung der «örtlichen Gemeinde» beruht, d.h. der Diözese und der Pfarrei als Mystischem Leib im Kleinen. Einer der Wege, auf denen sie zweifellos ihren Ausdruck finden werden, ist die Feier von anerkannten Wortgottesdiensten (vgl. Art. 35 §4).

Zwar ist es heilsam, daran zu erinnern, daß vor ungefähr tausend Jahren das Kirchengebäude ausschließlich der gemeinsamen Anbetung diente, und daß noch für mehrere weitere Jahrhunderte in den römischen Kirchen Statuen unbekannt waren; doch die Entwicklung der heutigen Kirchen zu Plätzen, die zu persönlichem, privatem Beten anregen, läßt sich offenbar nicht umkehren; vielleicht zum Teil weil die Wohnung des modernen Menschen nicht mehr die Voraussetzungen erfüllt, die Christus für «das Gebet im Verborgenen» (vgl. Mt 6,6) machen konnte. Das aber bedeutet für die normale Pfarrkirche, daß sie der privaten Frömmigkeit Hilfen zur Verfügung stellt in Gestalt von heiligen Bildern. Die Bestimmungen der Konstitution spiegeln auch in dieser Hinsicht ihre alles beherrschende Sorge um die Echtheit und Wahrhaftigkeit des Zeichens wider. Reliquien müssen echt sein (Art. 111); und die Anzahl der Bilder soll nicht nur maßvoll sein, ihre Stellung zueinander soll außerdem die rechte Ordnung widerspiegeln, damit sie keine Verwirrung verursachen und eine Frömmigkeit «von zweifelhafter Rechtgläubigkeit» nähren (Art. 125). Im «Anhang» ist ferner ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Bild des Heiligen, dem die Kirche geweiht ist, hinter dem Hochaltar stehen kann, daß aber die Darstellung Christi in jedem Fall den bedeutenderen Platz einnehmen soll (n. 12). Der Zweck des Kirchenraumes ist also wesentlich liturgisch; und der sekundäre, wenn auch nicht unwichtige Zweck, die private Andacht zu fördern, darf niemals auf Kosten des Hauptzweckes verfolgt werden. Eine düstere, dämmerige, religiöse Atmosphäre im vornehmlich für die Eucharistie bestimmten Raum zur Förderung des privaten Gebets gehört zu den «Traditionen», die «der erneuerten Liturgie weniger zu entsprechen scheinen und daher abgeschafft werden müssen» (Art. 128). Ebenso ist es mit der «Tradition», für jeden Reliquienschrein einen eigenen Altar zu errichten. Die Heiligen, wie sie in der Allerheiligen-Litanei genannt werden oder auf dem berühmten Mosaik-Fries in S. Appolinare Nuovo in Ravenna stehen, sollen uns weiterführen zum Agnus Dei, «das Sieg und Triumph seines Todes gegenwärtig setzt» im gemeinsamen Opfer (Art. 6). Maria selbst ist das Urbild der anbetenden Kirche (Art. 103). Und Martyrer und Heilige sollen «das Ostermysterium verkünden» (Art. 104). Soweit sie uns durch ihre wahrhaft große Zahl von diesem Mysterium ablenken und bis zu dem Zeitpunkt, an dem

wir den rechten Blick dafür wiedergewonnen haben, was bei der Ordnung und Gestaltung eines angemessenen Kirchenraumes wesentlich und was zweitrangig ist, dürfte es «der bessere Teil» sein, wenn wir vorläufig in kluger und orthodoxer Weise ein wenig «Ikonoklasten» sind.

III. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNG: EVOLUTION, NICHT REVOLUTION

Unmittelbar zu verwenden sind die Artikel 21, 23 und 128 der Konstitution. Doch ebenso erheblich ist der Zusammenhang, in dem die Konstitution selbst steht, nämlich der Geist, der die Konzilsväter bewegte, von denen dieses Dokument geschaffen wurde: die radikale Rückkehr zu «den Quellen» von Schrift und Tradition, um die wahre Natur der Kirche wieder zu entdecken und ihre Rolle in der heutigen Welt richtig zu interpretieren.

In der Geschichte des Kirchenbaues und der Anordnung seiner Teile ist *das einzig Beständige* der Wandel. Daher muß man Kirchenbaumeistern, die sich in ihrer Planung von der Frage: «Sieht das wie eine Kirche aus?» bestimmen lassen, den Vorwurf des Archäologisierens machen. Nicht sehnsüchtige Erinnerung, sondern die harte Aufgabe, die Bedeutung der *Ecclesia* als liturgische Versammlung sowie die auf die Ecclesia bezogene Rolle der Eucharistie und der übrigen Sakramente zu entdecken: das ist der erste Imperativ beim Bau einer Kirche und der Ordnung ihres Raumes in der Weise, daß er der betreffenden *Ecclesia* bei ihrer Tätigkeit den bestmöglichen Dienst leistet. Das Großartigste aber ist die Tatsache, daß wir heute in einer Zeit leben, in der diese Fragen nach der *Ecclesia* gestellt werden, und in der man beginnt, sie zu beantworten; zwar müssen die gegenwärtig gültigen Gesetzesvorschriften beobachtet werden, aber der Kirchenbau kann und muß sich daher auch von der Voraussicht der Änderungen leiten lassen, die durch die «altiora principia» der Konstitution herbeigeführt werden und sie soweit wie möglich jetzt schon berücksichtigen.

In der Geschichte des Kirchenbaus und der Ordnung seiner Raumteile war der *größte Wandel die Verschiebung des Tones vom Vorrang der lebendigen Ecclesia auf die Ecclesia als architektonisches Monument.* Der Raum, der dazu bestimmt war, Heimstatt der betenden Gemeinde zu sein, entwickelte sich zum mehr oder minder eigengesetzlichen Denkmal zur Verherrlichung Gottes; die Auffassung der früheren Jahrhunderte von der Kirche als *domus Ecclesiae*, die radikal mit der alttestamentlichen Tradition des zum *domus Dei* gewordenen Tempels gebrochen hatte, erlebte damit einen Rückfall in die vorchristliche Mentalität. Die Geschichte der Domus-Dei-Auffassung zeigt, daß dieser Wandel die normale Gebetsfunktion der lebendigen *Ecclesia* schwer schädigte. Das Kirchengebäude wurde für die liturgische Anbetung bestimmend und nicht mehr diese für das Kirchengebäude.

Daher müßte das vordringlichste Ziel des heutigen Kirchenbaumeisters darin bestehen, entschlossen das Leitbild der Kathedrale, das bisher beherrschend war, von sich zu weisen und zu der Idee zurückzukehren, daß ein Kirchenbau nur in dem Maße wahrhaft *domus Dei* sein kann, in dem er der örtlichen Gemeinde dient, d. h. der wahren *Ecclesia*, in der Gott wohnt. Die Dimension der Gemeinschaft und der Person, d. h. das Mysterium des Leibes Christi, verwirklicht in Menschen, die in der Welt von heute leben, muß wieder den Vorrang gewinnen. Die Zentren der Großstädte in der ganzen Welt sind voll von Kirchen, die Denkmäler und Museen darstellen, wenn sie nicht gar mit großen Ausgaben künstlich am Leben erhaltene Phantome sind; doch die Bevölkerungsmillionen in den vor Überbevölkerung berstenden Vororten und Randgebieten können keine liturgische Heimstatt und Betreuung finden, solange wir weiter an Monumentalbauten denken, durch welche die wahren Tugenden verleugnet werden, wie die Konzilsväter sie dringend von der heutigen Christenheit gefordert haben, und wie sie unsere Welt ebenfalls von den Jüngern Christi fordert: evangelische Armut, Einfachheit, Aufrichtigkeit und Bescheidenheit. Die Absage an den Geist des «Triumphalbaus» führt in Form und Ausstattung der Kirchen zum Ende falscher Rhetorik in der Architektur und zur Annahme eines demütigen Geistes des Dienens in Wahrheit.

Die Kirche ist ein *domus Ecclesiae*, eine *Heimstatt* für die örtliche Gemeinde, mit ganz eigenen wesentlichen Bestimmungen. Die zeitgenössischen Planer auf dem Gebiet der Pastoral und Liturgie können jedoch feststellen, daß das früheste *domus Ecclesiae*, das die Archäologen kennen – das von Dura-Europos im Mittleren Osten, das aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammt und einen ganzen Komplex von Räumen aufweist für Taufe, Katechese und andere seelsorgliche Erfordernisse, rund um einen großen Raum für die eucharistische Anbetung, daß dieses früheste *domus*

Ecclesiae keineswegs nur von archäologischem Interesse ist.

GODFREY DIEKMANN

Geboren 1908 in Roscoe (Minnesota/USA). Benediktiner, zum Priester geweiht am 28. Juni 1931. Er studierte am Collegio Sant'Anselmo, Rom, und am Liturgieinstitut zu Maria Laach. Er erwarb seinen theologischen Doktorgrad mit der These: «De imagine Dei in homine secundum Tertulliani Scripta» (1933). Er ist Professor für Patrologie am St. John's Seminary in Collegeville und Theologieprofessor an der St. John's University in Collegeville. Seine Tätigkeit konzentriert sich ganz auf die Liturgie. Er ist Herausgeber der Zeitschrift «Worship», gehört dem Exekutivausschuß der National Liturgical Conference an. Er veröffentlichte «Masses of Holy Week and Easter» und «Come let us worship». Er ist Konzilssachverständiger und Berater der postkonziliaren Liturgiekommission.

BIBLIOGRAPHIE (AUSWAHL)

Von überragender Bedeutung sind zweifellos die «*Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*» selbst und der «Anhang» der Vorbereitenden liturgischen Kommission, zur Erläuterung von Artikel 128 der Konstitution (vgl. Anmerkung 1).

Unter den Richtlinien für den Kirchenbau, die von den verschiedenen diözesanen oder über-diözesanen Stellen veröffentlicht worden sind, seien folgende erwähnt:

Church Building Directives for the Diocese of Superior Wisconsin, in *Liturgical Arts* 26 (1957), 7–9.

Directoire d'Art Sacré pour l'archidiocèse de Montréal, Fides (Montreal 1963).

Directoire d'Art Sacré pour le diocèse de Strasbourg, in: Bulletin ecclésiastique, 5 (1955). Neu bearbeitet und als Sonderdruck herausgegeben, 1957.

Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie, hrsg. von Theodor Klauser Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (Münster 1947).

Vgl. auch Conclusions de la Session du C.P.L. concerning «Le lieu de la célébration» in *La Maison-Dieu*, n. 63 (1960), 234–239.

Die folgenden neueren und weniger neuen Buch- und Zeitschriftenveröffentlichungen sind besonders nützlich:

Art Sacré au XX^e Siècle ? von P.R. Régamey, Ed. du Cerf (Paris 1952).

Construire des Eglises. Les dimensions des paroisses et les contradictions de l'apostolat dans les villes –, von Paul Winninger, Editions du Cerf (Paris 1957).

Handbuch für den Kirchenbau, von Willy Weyres u.a., Verlag Georg D.W. Callwey (München 1959).

Kirchliche Kunst der Gegenwart, von Anton Henze und Theodor Filthaut. Paulus Verlag (Recklinghausen 1954).

Liturgy and Architecture, von Peter Hammond. Barrie and Rockliff (London 1960).

La Maison-Dieu, n. 63 (1960), «Bâtir et amenager les églises.»

Neue kirchliche Kunst, von Anton Henze. Paulus Verlag (Recklinghausen 1958).

Sacred Art and Architecture, von Kevin Seasoltz. Herder & Hedter (New York 1963).

Towards a Church Architecture, von Peter Hammond u.a. The Architectural Press (London 1962).

Vom Bau der Kirche, von Rudolf Schwarz. Verlag Lambert Schneider (Heidelberg 1938).

[1] Eine deutsche Ausgabe, die jedoch nicht als solche deklariert ist, liegt vor in: *Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, Lebendiger Gottesdienst 5/6, von E.J. Lengeling, Münster 1964, (S. 243–246).

[2] Robert Maguire, Meaning and Understanding, in: *Towards a Church Architecture* – hrsg. von Peter Hammond. London 1962, S. 66.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Helmut Hucke

Kirchenmusik

Kommentare zur Konstitution

Bei einem flüchtigen Blick auf das Kapitel der Liturgiekonstitution über die Kirchenmusik mag es scheinen, als bringe es, von einzelnen Vorschriften abgesehen, nicht viel Neues. Tatsächlich aber wird die Kirchenmusik damit nicht nur vor neue Aufgaben gestellt, die Konstitution setzt ihr ganz neue Maßstäbe. «Das Werk das 2. Vatikanischen Konzils an der Liturgie trägt Keime zu einer Revolution in sich, deren Ausmaß erst kommende Generationen werden erfassen können», heißt es in einem Kommentar von Joseph Gelineau[1], und Ernesto Moneta Caglio stellt fest, daß das Kapitel über die Kirchenmusik nicht leicht zu kommentieren sei, denn die künftige Entwicklung könne sehr viel weitergehen, als eine oberflächliche Lektüre des Dokuments heute anzudeuten scheint[2]. Kein Konzil hat sich je in so grundlegender und ausführlicher Form mit der Kirchenmusik beschäftigt[3] und niemals sind, bei aller Kürze des Kapitels, die Prinzipien, die den Gebrauch der Musik im christlichen Kult regeln, so vollständig und genau formuliert worden[4].

Die Grundlegung

Die wichtigsten Aussagen des Kapitels über die Kirchenmusik sieht J. Gelineau in der Präambel (Art. 112). Sie stellt die Anwendung von Geist und Lehre der ganzen Konstitution auf die Musik dar. Der Musik kommt im Gottesdienst ein «munus ministeriale» zu. Viele Kommentatoren weisen darauf hin, daß diese Formulierung gegenüber der älteren «umile ancilla» (Motu proprio «Tra le sollecitudini», im folgenden MP) und «nobilissima ancilla» (Const. apost. «Divini cultus») der Liturgie jeden Anschein der Abwertung vermeidet, zugleich stellt sie den Funktionscharakter der Musik in der Liturgie stärker heraus, und es ergibt sich als Konsequenz, daß die Musik um so heiliger ist, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist[4]. Es wird also nicht mehr ein innermusikalisches, ästhetisches Moment zum Wertmesser erhoben, sondern der Vollzug des «munus ministeriale» selbst, und zugleich wird jedem Mißverständnis vorgebeugt, daß die Kirche einen Stil für sakrosankt erkläre[3]. Der Grundsatz ist sowohl auf den jeweiligen Ritus wie auf den Handelnden zu beziehen: Der Gesang der Präfation steht höher als ein Prozessionsgesang zum Offertorium, der keine Prozession begleitet, und ein von der ganzen liturgischen Versammlung gesungenes Sanctus höher als ein von der Schola gesungenes. Der liturgische Wert einer Musik hängt nicht von ihrem ästhetischen Wert ab, sondern vom «valeur liturgique du signe qu'elle constitue dans l'acte du chant»[4].

Aus der Funktion der Gesänge im Kult ergeben sich bestimmte Voraussetzungen hinsichtlich der Gattung (Lesung, Gebet, Psalmodie, Hymnodie) und der Ausführenden, der Form und der Vortragsweise. Durch die Konstitution ist also indirekt ein Kodex der Kirchenmusik grundgelegt, dessen Ausarbeitung nicht das Konzil beschäftigen konnte. Das Konzil hat sich damit begnügt, auf die Wirkungen der Musik hinzuweisen, mit denen ihr Wert als heiliges Zeichen zusammenhängt: 1. Sie bringt das

Gebet inniger zum Ausdruck. 2. Sie fördert die Einmütigkeit – nur im Gesang ist ja ein wirkliches «una voce» im gleichen Rhythmus und gleichen Ton möglich. 3. Sie umgibt die Riten mit größerer Festlichkeit – im Gesang drückt sich der Festcharakter der christlichen Liturgie aus. Ausdrücklich werden alle Formen wahrer Kunst gebilligt, wenn sie dem «munus ministeriale» nachkommen[4]. Die Konstitution redet also keineswegs einer musikalischen Armut das Wort und es ist zu fordern, daß die neuen Formen und Gesänge, die im Zusammenhang mit der liturgischen Reform entstehen, die Würde echter Kunst besitzen: Die Musik darf nicht nur liturgische Bildung nach Noten vermitteln[2].

Mit der Feststellung, daß das Konzil seine Bestimmungen im Hinblick auf das Ziel der Kirchenmusik, nämlich die Ehre Gottes und die Heiligung der Gläubigen getroffen habe, stellt das Konzil eine für die Geschichte der Kirchenmusik neue Definition von Sinn und Zweck der Kirchenmusik auf und erhebt einen Anspruch, der den Kirchenmusiker nachdenklich machen und aufrütteln muß[3].

Musik und feierliche Liturgie

Fast alle Kommentatoren unterstreichen, daß Artikel 113 die tätige Teilnahme der Gläubigen ebenso wie den Gesang und die Mitwirkung der Leviten zum Merkmal der feierlichen Liturgie erklärt, daß also beispielsweise ein Hochamt ohne Volksgesang nicht mehr die vornehmste Form der liturgischen Feier ist; es ist «nobilità decaduta»[5]. Damit «ist das Schicksal von Kirchenkonzerten mit sakraler Begleitung am Hochaltar klar entschieden»[6]. Die Bestimmung bedeutet aber auch eine Aufwertung der Kirchenmusik, die jetzt nicht mehr in den Anschein eines bloßen Schmuck- und Prunkrequisits gerät[3]. Artikel 113 bezieht sich nicht nur auf das Hochamt: Alle Formen der Meßfeier und alle liturgischen Handlungen überhaupt sind gemeint. Zu dem Terminus Leviten («ministri sacri») in Art. 113 vermerkt J. Gelineau, daß er hier nicht im strengen Sinn verstanden werden kann, denn nicht bei allen in feierlicher Form gefeierten liturgischen Handlungen wirken ministri sacri im strengen Sinn mit, andererseits ist auch an die Mitwirkung von Lektoren und Vorsängern bei der feierlichen Liturgie zu denken[4].

Indem Art. 113 bezüglich der liturgischen Sprache auf die Vorschriften der Art. 36, 54, 63 und 101 verweist, wird festgestellt, daß dieses Problem nicht Sache der Kirchenmusik ist[3]. Natürlich bedeutet das nicht, daß es für die Kirchenmusik nicht von größter Bedeutung wäre. Bisher war es ein Grundsatz des kirchenmusikalischen Rechts, daß die Zelebration in cantu oder solemniter den Gebrauch der lateinischen Sprache voraussetzte und von Ausnahmen abgesehen nur bei der gelesenen Form der Liturgie der Gesang in der Muttersprache möglich war. Das war ein großes Hindernis der Pastoral[4], aber auch ein Hemmnis für die lebendige Entwicklung der Kirchenmusik, die nicht zuletzt deshalb weithin entweder zum Ausstattungsstück oder zum bloßen Begleitwerk der Liturgie wurde.

Trotzdem werden die Fakultäten zugunsten der Muttersprache von seiten der Kirchenmusik nicht durchweg begrüßt. So heißt es in einem kurz vor der Verkündigung der Konstitution veröffentlichten Vortrag mit dem Titel «Bedroht das Vatikanische Konzil unsere Kirchenmusik»[7], daß zwar «die Einschaltung von Epistel und Evangelium in der Volkssprache durch die Liturgen nach dem lateinischen Gesang» auch von den Kirchenmusikern «voll anerkannt werden» könne. «Schwere Bedenken» seien aber anzumelden, wenn § 14a der Instructio de Musica sacra et Sacra Liturgia von 1958: «In Missis in cantu ... unice lingua latina est adhibenda» aufgehoben werden sollte. «Die Folge eines solchen Schrittes wäre eine bedauerliche Einschränkung des lateinischen Hochamtes, die – wenn nicht eine eigene, gleichzeitig zu erfolgende Bestimmung dieses wenigstens für bestimmte Festtage pflichtig erklärte – zu einem allmählichen Verschwinden des Hochamts auf kaltem Wege führen müßte.» Das aber sei eine «Bedrohung unserer traditionellen Kirchenmusik».

Nun meint zwar ein Kommentator: «Immer wieder betont die Konstitution das lateinische Hochamt als die Hochform, als das Ziel, und zwar mit aller Deutlichkeit[8]». Aber andererseits wird darauf hingewiesen, daß das Hochamt in der ganzen Konstitution überhaupt nicht erwähnt wird[3], und ein anderer Kommentator stellt fest, daß Artikel 113 nicht, wie es die Kirchenmusiker bisher gern vertreten würden, das lateinische Hochamt als «Hochform» und letztes anzustrebendes Ziel ansehe, zu dem alle anderen Formen hinstreben[6]. Allerdings bestimmt Artikel 54, daß die Christgläubigen die ihnen zukommenden Teile des Meß-Ordinariums auch lateinisch sprechen oder singen können. Ernst Pfiffner fordert, daß man dort, wo die tätige Teilnahme des Volkes im lateinischen Hochamt bereits gewährleistet sei, diese Hochform unbedingt beibehalten solle, daneben aber gelte es, die Betsing-

messe durch Chor- und Kantorgesänge und Orgelspiel musikalisch aufzuwerten. Er mahnt, daß es nicht mit der Abschaffung des lateinischen Hochamts getan ist und daß die Aufgaben und Möglichkeiten, die es hinsichtlich der tätigen Teilnahme des Volkes stellt, noch längst nicht ausgeschöpft sind. «Ist es sicher, daß die, die dem Amt keine liturgisch richtige und musikalisch reiche Varianten geben konnten..., eine Betsingmesse mit denselben Mitteln richtig zu gestalten vermögen? Wissen sie alle, daß das *wenigstens* jene Vorbereitung bedingt, die man dem Amt schuldig war, aber versagte?»[9]

Der Schatz der Kirchenmusik

Tatsächlich wird das Erbe und die Tradition der Kirchenmusik gar nicht so sehr von den Fakultäten für den Gebrauch der Landessprache her in Frage gestellt als von dem in Artikel 28 der Konstitution niedergelegten Grundsatz, daß bei den liturgischen Feiern jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und alles das tun soll, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt (vgl. auch Art. 29 und 30). Und hier liegt auch das Problem, das der in Art. 114 der Konstitution ausgesprochene Wunsch stellt, daß der Schatz der Kirchenmusik mit größter Sorge bewahrt und gepflegt werde. Ronald Bisegger schreibt: «In Jahrhunderten liturgischer Dekadenz wurden – so paradox es tönt – die Meisterwerke kirchlicher Tonkunst geschaffen, um deren Verlust so viele bangen. Die Komponisten nehmen die Texte, wie sie ihnen von der Liturgie geboten wurden und schufen – unbekümmert um pastoralliturgische Forschungen, die erst in jüngster Zeit einsetzten – ihre Meßzyklen, Ordinarien und Proprien... Es wird nun offenbar, daß diese Form musikalischer ‚Messen' heute zum mindesten in Frage gestellt wird durch eine neue Art formellen Denkens und Planens, die nicht von der Musik her, sondern von den Gesetzen und Gegebenheiten der Liturgie her angeregt wird, und die die einzelnen Gesangsteile der Meßliturgie gesondert betrachtet und behandelt»[10]. J. Gelineau bemerkt, daß es vom Standpunkt der liturgischen Handlung her wenige Stücke gebe, die nicht eine gewisse Beteiligung des Volkes erfordern und daß der größte Teil des Repertoires diesen Bedingungen nicht entspricht[4]. Auch ein Kommentar von François Picard weist darauf hin, daß es notwendig sein wird, das Repertoire einer Durchsicht zu unterziehen und für die Zukunft die aufgestellten Grundsätze zu beachten, wenn jeder Gesang seiner liturgischen Funktion gerecht werden soll[11]. «Es ist eines der hervorragenden Merkmale der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, daß sie kein Katalog von Verboten ist, sondern positive Grundsätze und Anweisungen gibt. Die Kirchenmusik steht nunmehr vor der Aufgabe, diese Grundsätze zu überdenken und sich selbst, ihre Praxis, ihre Probleme, ihre Funktion und auch ihr Repertoire auf der Basis dieses Grundgesetzes zu prüfen. Sie hat dabei unter anderem zu prüfen, ob und wie die Mozartmesse und die Palestrinamesse sich mit den Grundsätzen und Vorschriften der Liturgiekonstitution vereinen. Diese Prüfung ist ureigenste Sache der Kirchenmusik und konnte nicht Sache des Konzils sein»[3]. Die Lebensfrage der Kirchenmusik liegt nicht in der Bewahrung ihres Erbes um jeden Preis, sondern darin, daß jeder einzelne Gesang und jegliche Musik in der Liturgie wieder echte Funktion gewinnt.

Die Chöre

Artikel 114 wünscht weiterhin die nachdrückliche Förderung der Sängerchöre, besonders an den Kathedralkirchen. Laut Art. 29 bekleiden die Mitglieder der Kirchenchöre ein wahrhaft liturgisches Amt. Der Chor ist nicht mehr Chor der Leviten (MP 19), und die Konstitution stellt keine Beschränkungen hinsichtlich der Mitwirkung von Frauen auf, er ist nicht mehr Ersatz für den Klerikerchor, sondern eine Gruppe von Gläubigen, die in der liturgischen Handlung eine besondere liturgische Funktion übernimmt[3]. Ernesto Moneta Caglio weist darauf hin, daß man heute namentlich unter dem jungen Klerus eine Tendenz finde, die den Chor als etwas Überholtes ansieht. Wenn diese Tendenz sich durchsetzen würde, dann wäre das nicht nur zum Schaden des Erbes, sondern auch des Volksgesangs[2]. Inzwischen hat Papst Paul VI. in seiner Ansprache vom 6. 4. 1964 an eine Gruppe von Kirchensängern derlei Befürchtungen zerstreut[12]. Den Chören werden wesentliche Aufgaben in der liturgischen und kirchenmusikalischen Erneuerung zukommen[13]. Sie werden um so notwendiger sein, je weiter der Rahmen einer liturgischen Feier gespannt ist, aber auch in der Durchschnittsgemeinde ist der Chor von großem Wert[4]. Allerdings darf er das Volk nicht zum Schweigen verurteilen und nicht ein exklusives Repertoire über die Köpfe des Volkes hinweg singen[5]. Eine wichtige Rolle wird den Chören in der kirchenmusikalischen Erneuerung bei der Wiederbelebung des Wechselgesangs zukommen,

der ja eigentlich in der Liturgie noch größere Bedeutung hat als der Gesang des Volkes allein.

Der Volksgesang

An den nachdrücklichen Wunsch nach Förderung der Sängerchöre schließt die Konstitution die Mahnung an, die Bischöfe und die übrigen Seelsorger mögen eifrig Sorge tragen, daß in jeder liturgischen Feier die gesamte Gemeinde der Gläubigen die ihr zukommende Teilnahme auch zu leisten vermag. Die Öffnung zum Volke hin hat Hermann Schmidt als ein Charakteristikum der Konstitution herausgearbeitet und er bemerkt, daß sie in keinem Kapitel so häufig wie in dem über die Kirchenmusik die tätige Teilnahme des Volkes einschärft: sechsmal ist in den 10 Artikeln des Kapitels davon die Rede [5]. Fast alle Kommentare weisen auf die Belebung des Volksgesangs als eine der Hauptaufgaben hin, die die Konstitution stellt, und daß es dabei erheblicher Anstrengungen bedürfen wird. Ernst Pfiffner betont mit Recht, daß es nicht nur die Schuld der Chöre ist, wenn die Gemeinden nicht mitsingen. «Es war sehr leicht, der Gemeinde als Pensum 10 Choralmessen zu geben und dann festzustellen, daß das ja nicht geht; es ist sehr leicht, ihr 1000 Kehrverse und neue Lieder zuzuteilen, aber bedenkt man, wieviel Einsatz dafür nötig ist..., wie lange die Gemeinden brauchen, bis sie gut, gerne und sicher singen?» [9] Ist es nicht eigentlich merkwürdig, daß etwa der Gesang des «Tantum ergo» zum sakramentalen Segen selbstverständlich ist, nicht aber das Einstimmen des Volkes in das «Sanctus» der heiligen Messe? [3]

Die Belebung des Volksgesangs ist nicht den Kirchenmusikern allein aufgegeben, die Aufgabe kann nur in Zusammenarbeit zwischen den Seelsorgern, den Kirchenmusikern und den Chören bewältigt werden. Ernesto Moneta Caglio weist auf ein gewisses Problem hin, das die starke Betonung des Volksgesangs durch die Konstitution stellt: Wirkliche Kunstwerke für den Gesang des Volkes zu schaffen ist keine leichte Aufgabe. Doch wäre es eine Unterschätzung des Volkes, zu meinen, echte Kunst sei ihm nicht zugänglich und sie könne sich nicht in Schlichtheit manifestieren [2].

Kirchenmusikalische und liturgische Ausbildung

Daß der in Abschnitt 115 geforderten liturgischen Ausbildung der Kirchenmusiker angesichts der großen Aufgaben, vor denen die Kirchenmusik jetzt steht, größte Bedeutung zukommt, wird allenthalben betont. Mancherorts ist in dieser Beziehung bis jetzt viel versäumt worden. Nicht nur die Kirchenmusiker, auch die Liturgiker werden zu prüfen haben, auf welche Weise hier eine Verbesserung erreicht werden kann. Umgekehrt ist auch die kirchenmusikalische Ausbildung des Klerus von größerer Wichtigkeit als je zuvor; man denke nur etwa an die gesungene Lesung in der Landessprache.

Der Gregorianische Gesang

Laut Artikel 116 betrachtet die Kirche den Gregorianischen Gesang als den der römischen Liturgie eigenen Gesang. Demgemäß soll er in ihren liturgischen Handlungen den ersten Platz einnehmen. Die Konstitution macht jedoch eine bei näherem Zusehen sehr weitgreifende Einschränkung: «Gleiche Bedingungen vorausgesetzt.» J. Gelineau weist darauf hin, daß dabei verschiedene Gesichtspunkte zu beachten sind: In welcher Weise der Gesang seiner liturgischen Funktion entspricht, es sind die pastoralen Gegebenheiten und Notwendigkeiten (auch hinsichtlich der Sprache) zu bedenken und die musikalischen Fähigkeiten derer, die zu singen haben, müssen in Betracht gezogen werden [4]. Der Gemeinde etwa Ordinariumsgesänge zuzuteilen, die sie nicht bewältigen kann, heißt sie zum Schweigen zu bringen. François Picard macht darauf aufmerksam, daß es heute einen Ästhetizismus gibt, der sich am künstlerischen Wert des Gregorianischen Gesangs begeistert und ihn im Sinne einer «l'art pour l'art» betrachtet. Damit werden die Melodien aber ihres geistlichen Gehalts entleert [14]. Andererseits ist es der Choralbewegung nicht gelungen, insbesondere die Gesänge zwischen den Lesungen wieder lebendig zu machen; sie werden selbst in den größten Kirchen und bei den festlichsten Liturgiefeiern im allgemeinen rezitiert. Ernst Pfiffner weist darauf hin, daß mit dem Vortrag der Lesungen in der Landessprache der Gesang von Graduale und Alleluja in Amt und Betsingmesse wichtiger und buchstäblich bedeutungsvoller als je geworden ist [9].

Ernesto Moneta Caglio drückt die Erwartung aus, daß man zwar das Ordinarium künftig häufiger aus dem Munde des Volkes hören wird. Aber die Ordinarien sind späte und vielfach zweifelhafte Gregorianik. Die echte Gregorianik ist die des Propriums, und es besteht die Gefahr, daß sie zum Reservat spezialisierter Chöre wird. Um so dringlicher ist die in Artikel 117 gewünschte kritische Ausgabe der Editio Vaticana, da unsere Choralbücher doch

zu erheblichen Beanstandungen Anlaß geben. Es sei zu wünschen, daß die Neuausgabe in Zusammenarbeit mit der kritischen Ausgabe des Graduale romanum erstellt werde, die die Abtei Solesmes in Angriff genommen hat[15] und den neuen Erkenntnissen der Neumenforschung Rechnung trägt[2]. Ein jüngst erschienenes neues Lehrbuch des Gregorianischen Gesangs [16] zeigt, wie sehr durch diese vor allem durch die Forschungen Eugene Cardines und seiner Schule gewonnenen Erkenntnisse das von der Editio Vaticana vermittelte Bild der Melodien modifiziert wird und welche Impulse für die Praxis davon ausgehen. Im Zusammenhang mit der Bestimmung der Konstitution, daß die Editio typica der Choralbücher zu Ende geführt werden soll, wird darauf hingewiesen, daß auch eine Ausgabe der sogenannten germanischen Choralüberlieferung geplant war[3]. Übrigens wird verschiedentlich angemerkt, daß Artikel 116 die Gregorianik «nicht auf lateinische Texte einschränkt»[17]. J. Gelineau bemerkt, daß die gregorianischen Melodien zwar eng mit dem lateinischen Text verbunden sind. Andererseits könnten jedoch viele Melodien nicht nur Gesänge in anderen Sprachen inspirieren, es sei auch an Adaptionen und Nachschöpfungen zu denken[4].

Schon die Kommentare zur Konstitution geben eine Vorstellung davon, welche Probleme die Empfehlung des Konzils aufwirft, eine Ausgabe des Gregorianischen Gesangs mit einfacheren Melodien für den Gebrauch der kleineren Kirchen zu schaffen. Diese Probleme betreffen nicht so sehr das Ordinarium, wo sich noch die eine oder andere schlichte Melodie in den Handschriften finden wird[2]. Erhebliche Schwierigkeiten zeichnen sich aber hinsichtlich des Propriums ab. Ernesto Moneta Caglio weist auf drei Lösungen hin, die übrigens hier oder dort schon einmal praktiziert wurden: 1) Verwendung mehr oder weniger ausgeschmückter Rezitativformeln für Graduale, Allelujavers und Tractus, etwa der Formeln für das Responsorium breve zum Graduale. Aber damit würde der Gesang zwischen den Lesungen Art und Natur wechseln, und es erhebt sich die Frage, ob anstelle eines amputierten lateinischen Gesangs, der seinen künstlerischen Wert eingebüßt hat, die Bischofskonferenzen nicht eher für eine Übertragung der Gesänge zwischen den muttersprachlichen Lesungen in die Muttersprache eintreten werden. 2) Denkbar wäre es auch, die Melodien ihrer Melismen zu entkleiden, aber ein solches Verfahren wäre höchst fragwürdig. 3) Schließlich wäre daran zu denken, den Texten die Melodien einfacher Antiphonen aus dem gregorianischen Repertoire mit ähnlichem Text oder ähnlichem Inhalt anzupassen. Das wäre immerhin besser als die geläufige Praxis, die Zwischengesänge zu rezitieren, aber auch hier werden sich große Schwierigkeiten ergeben[2]. Vielleicht wäre noch eine vierte Möglichkeit anzufügen: Eine Verminderung der Melodien. Wir fanden etwa bei den gregorianischen Gradualien typische Weisen, die mit verschiedenen Texten auftauchen. Würde man die Möglichkeit schaffen, alle Gradualien des Kirchenjahres auf zwei, drei Melodien zu singen, dann wäre damit den Bedürfnissen der kleineren Kirche wesentlich entgegengekommen, denn selbst bescheidenere Chöre könnten wenige, oft wiederkehrende Melodien bewältigen. Auch J. Gelineau stellt fest, daß es sich bei dem Problem einfacher Proprien nicht nur um ein Problem einfacher Melodien handelt: Die Struktur der gregorianischen Prozessionsantiphonen wird in Frage gestellt. Das Graduale müßte die responsorische Form wiedergewinnen, die für den Lesegottesdienst konstitutiv ist[4].

Der religiöse Volksgesang

Bezüglich Artikel 118 ist in den Kommentaren eine gewisse Unsicherheit, ja Ratlosigkeit zu spüren: Der religiöse Volksgesang soll eifrig gepflegt werden, und damit sind offenbar Gesänge auf nichtliturgische Texte gemeint. Es heißt, daß sie selbst zu den liturgischen Handlungen verwendet werden können, und damit werden frühere Beschränkungen aufgehoben, die das nur in Ausnahmefällen wie dem Deutschen Hochamt gestatteten. Durch die Konstitution ist aber die rechtliche Situation, aus der die Verwendung von Liedern mit nichtliturgischem Text zur Feier der Liturgie entstanden ist, verändert worden, man ist nicht mehr auf solche Notlösungen angewiesen. Es wird notwendig sein, die Erfordernisse der Liturgie mit denen des volkstümlichen Ausdrucks zu verbinden[4].

Die Musik in den Missionen

Die Selbstverständlichkeit, mit der die Missionare jahrhundertelang abendländische Musik in die Missionen einführten, erscheint uns nachträglich kaum begreiflich.

Der Zugang gerade zu einer fremden Musikkultur ist sehr schwierig, weil die Musik unmittelbare und selbstverständliche Lebensäußerung ist und weil man beim Anhören jede Musik unwillkürlich auf die Gesetzlichkeiten der eigenen Musik, das eigene

Tonsystem und die eigenen Hörgewohnheiten bezieht; davon zu abstrahieren fällt selbst Spezialisten schwer. J. Gelineau meint, daß die Übertragung abendländischer Musik in die Missionen zwar stellenweise gelungen sei, daß aber die Teilnahme des Volkes an der Liturgie doch nur gesichert sei, wenn ihm die dabei verwendete Musik nicht fremd ist[4]. Das Erblühen einer einheimischen Kirchenmusik allenthalben ist eine der ermutigendsten und erfreulichsten Erscheinungen unserer kirchenmusikalischen Epoche. Auch die Auseinandersetzung mit den Problemen, die durch die Konfrontierung der einheimischen Musikkulturen, ihrer Gattungen und Stile mit Recht und Überlieferung der Kirche hinsichtlich ihrer Musik aufgeworfen wurden, hat begonnen[18].

Die einheimische, außereuropäische Kirchenmusik ist aber nicht nur für die betreffenden Völker selbst von Interesse. J. Gelineau betont, daß manchen Traditionen besondere Werte hinsichtlich einer kontemplativen Spiritualität (Ferner Osten) oder des gemeinschaftlichen musikalischen Ausdrucks (Afrika) eigen sind, die andere musikalische Kulturen nicht im gleichen Maße besitzen. Die jungen Völker vermögen der Kirche Neues zu bringen, so wie früher etwa die syrisch-griechische Kultur im 4./5. Jahrhundert und die germanischen Völker im 9./10. Jahrhundert unserem Kult ihren Stempel aufgeprägt haben. Im übrigen gehe das in Artikel 119 der Konstitution angesprochene Problem nicht nur die jungen Völker an: In unseren Breiten könne der liturgische Ausdruck nicht von der Art und Weise unberührt bleiben, in der der Mensch von heute singt und sich ausdrückt.[4]

Orgel und andere Musikinstrumente

Artikel 120 der Konstitution über Pfeifenorgel und Musikinstrumente wird verschiedentlich mit unverhohlener Enttäuschung kommentiert[8]. Es wird vermerkt, daß nur an dieser Stelle der Konstitution noch der Begriff «Zeremonien» auftaucht, daß der Orgel keine Aufgabe im Rahmen der in Absatz 112 aufgestellten Maximen zugewiesen wird und sie lediglich als ein Schmuckstück ohne liturgische Funktion verstanden wird[3]. J. Joris stellt Überlegungen darüber an, ob die Orgel nicht zumindest in der römischen Liturgie einen Platz im Ritus einnehmen kann, er verweist auf das Wort des hl. Augustinus, daß, wer jubelt, keine Worte mehr kennt[13]. Ein anderer Kommentator möchte die Pfeifenorgel ihrem mittelalterlichen Charakter als «Königsinstrument» gemäß als «Klangsymbol der auf Erden vertretenen Christus-Königs-Würde» verstanden wissen und meint: «Offenbar ist allein ihr Vorhandensein und ihr Erklingen als Symbol bestimmten Inhaltes ihr Daseinszweck»[8]. Gelineau weist darauf hin, daß der Gebrauch von Instrumenten im christlichen Kult nicht, wie der Gesang, erforderlich ist. In der Ostkirche ist die Verwendung der Orgel nicht üblich, in der lateinischen Kirche nicht in allen Weltteilen möglich und opportun[4]. Die Elektrophone werden von der Konstitution nicht erwähnt. Von seiten der Kirchenmusik hat man sich immer wieder gegen jede Konzession zugunsten dieser Instrumente ausgesprochen[2]. Sie sind offenbar den «anderen Instrumenten» zuzurechnen. Insofern sie Orgelimitation sind, kommen sie angesichts des hohen Ansehens, das die Konstitution der Pfeifenorgel zollt, nur als Notbehelfe in Betracht. Ein generelles Verbot des Gebrauchs bestimmter Instrumente wird nicht mehr ausgesprochen, und das ist insbesondere für die Kirchenmusik der jungen Völker von Wichtigkeit: Die Bischofskonferenzen haben zu entscheiden, welche Instrumente zum Kult zugelassen werden können.

Die Berufung der Kirchenmusiker

Das Kirchenmusikkapitel der Konstitution schließt mit einem eindringlichen Appell an die Kirchenmusiker. Sie sollen, von christlichem Geiste erfüllt, sich bewußt sein, daß es ihre Berufung ist, die Kirchenmusik zu pflegen und deren Bestand zu mehren. Die Kirchenmusiker brauchen eine persönliche, intime, unmittelbare Erfahrung der Liturgie, ihres Geistes, ihrer Praxis und ihrer Regeln. Wer nicht aktives und bewußtes Mitglied einer wirklichen, feiernden und singenden Gemeinde ist, kann ihre Bedürfnisse kaum innerlich fühlen[4]. Die Texte sollen mit der katholischen Lehre übereinstimmen und vornehmlich aus der Heiligen Schrift und den liturgischen Quellen geschöpft werden. J. Gelineau regt an, den Blick über die liturgische Tradition der lateinischen Kirche hinaus insbesondere auf die griechische und syrische Hymnentradition zu richten[4]. Mehrfach weisen die Kommentare auf die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen Liturgikern und Kirchenmusikern bei der Redaktion und Bereitstellungen von Gesangstexten hin.

Die Situation der Kirchenmusik

Schon die Durchsicht der Kommentare zur Liturgiekonstitution des Konzils gibt eine Vorstellung

von den immensen Aufgaben, denen sich die Kirchenmusik gegenüber sieht; J. Joris spricht von dem mächtigen Vertrauen des Konzils in die Schaffenskraft unserer Generation[13]. Selbstverständlich kann die Kirchenmusik nicht alle Aufgaben schnell und sofort erfüllen, sie wird Zeit brauchen. Es beginnt eine Periode der Arbeit und der Suche nach neuen Wegen in der vom Konzil angezeigten Richtung[2]. Welches ist die Ausgangsposition der Kirchenmusik, und wie ist sie für ihre Aufgaben gerüstet?

Hans Rudolf Basler beantwortet die Frage: Wurde die Kirchenmusik der liturgischen Erneuerung gerecht?: «Wenn man bedenkt, daß es in Kirchenmusik- und Kirchenchorkreisen nicht wenige Reaktionäre gibt..., daß die instrumentalbegleitete Klassikermesse besonders in Österreich und Süddeutschland zahlenmäßig noch mancherorts das gottesdienstliche Feld beherrscht..., daß Propriengesänge noch in allzu vielen Kirchenchören so gut wie unbekannt sind, dafür das Ordinarium aber in stilistisch und liturgisch oft zweifelhaften Vertonungen Sonntag für Sonntag strapaziert wird, dann könnte man resigniert argumentieren, die Kirchenmusik sei auf einem Stumpengeleise gelandet und verharre in einem Zustand verkrampfter Stagnation.» Aber diese Zustände sind nur eine Seite. Auf der anderen vermag Basler doch positive Entwicklungen und verheißungsvolle Ansätze aufzuzeigen. «Wenn es Kirchenmusiker gibt, die sich gegen die neue Entwicklung auflehnen und Mühe haben, sich vom status quo zu lösen, dann wäre es ebenso billig wie ungerecht, die Kirchenmusik als solche der Stagnation zu bezichtigen[19].»

Auch dort, wo es, wie in weiten Teilen des deutschen Sprachbereichs, einen lebendigen Volksgesang gibt, stehen Stagnation und Fortschritt nebeneinander. Vor einem internationalen Arbeitskreis, der sich zum Studium von Fragen der kirchenmusikalischen Erneuerung und des Volksgesangs zuerst im September 1962 in Cresuz (Schweiz) und 1963 in Essen (Deutschland) zusammenfand, gab Erhard Quack einen Bericht über die Situation des volkssprachlichen Gesangs in Deutschland; die Referate der beiden Tagungen sind unter dem Titel «Musique sacrée et langues modernes» gesammelt im Druck erschienen[20]. Trotz der großen und vielbewunderten Tradition des Kirchenliedes ergeben sich große und vielfältige Probleme des kirchlichen Volksgesangs im deutschen Sprachraum: Der volkssprachliche Gesang bei der Eucharistiefeier vollzieht sich fast ausschließlich in der Form des deutschen Strophenlieds, das textlich nur im günstigsten Fall, hinsichtlich seiner Form und Gestalt noch weniger auf die liturgische Situation Bezug nimmt. Die Teilnahme der Gemeinde am Offizium ist beschränkt, die Gottesdienste muten oft wie eine schlechte Nachahmung des lateinischen Offiziums an. Es fehlen Gesänge zur vollgültigen Mitfeier der Liturgie durch die Gemeinde in der Landessprache und vielfach auch der Kantor und die Schola, die mit Gemeinde und Zelebrans zusammen den Heiligen Dienst vollziehen. Der Autor gibt sodann einen Überblick über die Bemühungen zur Schaffung neuer Formen und die noch ungelösten Aufgaben[21].

Neue Aufgaben

«Neue Aufgaben der katholischen Kirchenmusik im Zeitalter der pastoralliturgischen Erneuerung» hat ein Vortrag von Johannes Wagner beim 2. Internationalen Kirchenmusikkongreß in Bern 1962 umrissen[22]. Die «neuen» Aufgaben basieren auf «alten», auf den perennierenden Aufgaben katholischer Kirchenmusik. Wagner nennt drei: 1) Sie muß Anbetung im Geist und in der Wahrheit sein, sie ist nicht l'art pour l'art. 2) Sie muß lebendige Überlieferung sein, die weitergetragen und gemehrt wird. Und das ist nicht nur eine «kulturelle» Aufgabe: Die Fülle des Geistes katholischen Kults wird nur in zeitlichem Nacheinander jeweils voll zeitgemäßer, jedoch bleibende Werte beinhaltender Formen realisiert. 3) Sie wird stets den Gregorianischen Gesang pflegen, der das liturgische Gesangsgut der Kirche des Westens und Ausdruck ihrer Einheit ist. Auf dieser Basis ruhen die «neuen» Aufgaben. Es geht dabei darum, daß die Kirchenmusik dem Ereignis des «Erwachens der Kirche in den Seelen» Rechnung trägt. Daraus ergibt sich die Forderung 1) nach «Wiederherstellung einer rechten, von der Struktur der neutestamentlichen Gemeinde und der Grundlage der Liturgie her bestimmten musikalischen Rollenverteilung im Gottesdienst» und 2) nach der praktischen Wiederherstellung des Primats der gesungenen Liturgie vor der bloß gesprochenen: Zwar gelten die gesungenen Formen im liturgischen Recht als die feierlicheren, praktisch sind sie aber weithin durch bloß gesprochene Riten ersetzt. Unter den aktuellen Einzelaufgaben nennt Wagner an erster Stelle die Wiedereinführung des Kantors, sowohl als Solist wie als Vorsänger beim Wechselgesang. Insbesondere wo die Gemeinde des Mitsingens entwöhnt ist, ist die Wiedereinführung

des Kantors sowohl Voraussetzung wie erster Schritt zur Belebung des Volksgesangs.

Die Wiederherstellung einer von der Struktur der Gemeinde und der Grundlage der Liturgie her bestimmten Rollenverteilung und des Primats der gesungenen Liturgie – das ist eben das, was Artikel 28 und 113 der Konstitution fordern – setzt eine Neubesinnung voraus. Eine solche Neubesinnung stellt das Buch «Chant et musique dans le culte chrétien» von J. Gelineau dar[23]. Es entwickelt zunächst Voraussetzungen und Bedeutung der Musik im christlichen Kult: Die Musik ist zwar nicht notwendiger, aber konstitutiver Bestandteil der Liturgie. Ausgeschlossen ist das Profane, das l'art pour l'art und das Esoterische. Kirchenmusik muß heilig sein, nicht nur, indem sie das Profane ausschließt, sondern auch indem sie sich dem Kult integriert. Sie muß echte Kunst und muß allgemein sein, nicht im Sinne von Uniformität, sondern im Sinne der Einheit des gleichen Geistes in der Vielfalt der menschlichen Zeichen. Als wichtiges Merkmal der Kirchenmusik arbeitet Gelineau das der «Art fonctionnel», der funktionsgebundenen Kunst heraus: Der Gesang des Evangeliums beispielsweise hat die Funktion der Verkündigung des Wortes Gottes. Daraus ergeben sich bestimmte Forderungen an die Musik. Das heißt nicht, daß die Kirchenmusik zu einer bloßen Gebrauchskunst ähnlich der Tanzmusik oder der Militärmusik degradiert würde: Die Funktion der Kunst im Ritus hat übernatürlichen Charakter. Gattungen, Ausführende, Vortragsweise und Formen der Gesänge hängen mit ihrer Funktion im Kult zusammen, der Stil, die musikalische Sprache, die Verwendung von Mehrstimmigkeit und Instrumenten hängt von örtlichen und zeitlichen Faktoren ab. Von der so gewonnenen Grundlage aus erfolgt die Bestimmung der Gesänge der römischen Liturgie und der Formen kirchlichen Singens überhaupt nach ihrer Funktion, und es wird ermittelt, welche Gattung, Form, Vortragsweise ihnen eigentlich zukommt. Schließlich konfrontiert J. Gelineau das kirchenmusikalische Repertoire mit den erarbeiteten Voraussetzungen.

Das Buch von J. Gelineau hat die Bemühungen um die kirchenmusikalische Erneuerung auf eine neue Basis gestellt. Zum ersten Mal sind hier von kirchenmusikalischer Seite her Grundlinien der liturgischen Reform herausgearbeitet worden, und es zeigt sich sogleich, wie unentbehrlich der positive Beitrag der Kirchenmusik nicht nur für die praktische Verwirklichung der liturgischen Erneuerung, sondern auch für deren Grundlegung ist. Der Beitrag der Kirchenmusik kann nicht nur darin bestehen, daß sie neue Gesänge komponiert und dabei nach Möglichkeit an die Beteiligung des Volkes denkt. Ronald Bisegger schildert die Aufgaben: «Wir überlegen etwa: Welche Funktion hat das Einzugslied, das Gloria, das Agnus Dei? Wie werden wir von der Musik her dem Graduale, dem Sanctus und dem Kommuniongesang gerecht? Wer soll diese Stücke singen? Welche musikalische Form ist die geeignetste? Die zyklische Form der Ordinariums- und Propriensätze ist nur musikhistorisch zu rechtfertigen. Die Meßliturgie verlangt aber funktionell zugeschnittene liturgische Musik, für deren Ausführung sich alle in der Liturgie Anwesenden nach einer gerechten Rollenverteilung einsetzen sollen.» Statt nutzloser Kontroverse um Alt oder Neu und Latein und Volkssprache «müßte man im einzelnen prüfen, was die Kirchenmusik in einer erneuerten (und möglichst von Grund auf neu gedachten) Liturgie an Traditionellem einsetzen und was sie Neues zu schaffen hat»[10].

In einem Referat «Programme musical d'une pastorale liturgique»[24] zeigt J. Gelineau den Gesang als das, nach der Kommunion, wichtigste Mittel der tätigen Teilnahme des Volkes an der Kultfeier auf; bisher hat die Seelsorge ihn vornehmlich als ein Hilfsmittel der Katechese angesehen. Indem die Kirche sich auf die Liturgie als «den Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt» und «Quelle, aus der all ihre Kraft strömt» besinnt (Konstitution 10), muß sie sich auf Natur und Funktion des Gesangs im Kult besinnen: 1. Das biblische Rezitativ. Die Verkündigung des Wortes Gottes ist fundamentales Element des christlichen Kults. Wo biblische Texte von der Gemeinde vorgetragen werden, ist der Gesangsvortrag schlechthin erforderlich. 2. Die Psalmodie: Sie ist das Herz des liturgischen Gebets. Ohne Psalmodie des Volkes wird es weder eine biblische und liturgische Kultur des christlichen Volkes noch seine Teilnahme am kultischen Gesang geben. Psalmengesang des Volkes bedeutet nicht, daß das Volk allein singt. Die traditionelle Form ist die responsoriale Psalmodie im Wechsel zwischen Kantor oder Chor und Gemeinde. In ihr drückt sich auch aus, daß der Psalm an das Volk gerichtetes Wort Gottes ist, die Gemeinde nimmt es auf und antwortet mit einem Kehrvers. 3. Akklamationen, Litaneien und Gebete: In den Akklamationen stimmt die Gemeinde dem öffentlichen Gebet des Zelebranten bei und antwortet auf die Verkündigung. In den Litaneien bringt sie das vom Zelebranten formulierte Anliegen vor. Im eucharistischen

Hochgebet akklamiert sie mit dem Sanctusruf; im Kanon des lateinischen Ritus sind die Akklamationen des Volkes verstummt. 4. Prozessionsgesänge: In der Messe vor allem Introitus, Offertorium und Communio, auch das Allelujalied kann man als Gesang zur feierlichen Evangelienprozession hinzurechnen. Es ist die Regel, daß eine Prozession von einem Gesang begleitet wird, der ihren geistlichen Sinn aufschließt und sie zu einer Handlung der ganzen Versammlung macht. Eine vergleichende Durchsicht der verschiedenen Riten zeigt, daß die Prozessionsgesänge nicht eine Psalmodie im eigentlichen Sinne sind, sondern einen ausgewählten Text (die Antiphon) mit Psalmversen verknüpfen.

Gesungene Verkündigung in der Muttersprache

Mit besonderer Dringlichkeit sahen sich die Kirchenmusiker nach der Verkündigung der Konstitution dem Problem von Lektionstönen zur Verkündigung in der Muttersprache gegenüber. In einem Referat «Le récitatif liturgique en langues modernes»[25/26] von Helmut Hucke wird das Rezitativ als eine Grundform des Singens wie das Lied oder der Jubilus mit ganz bestimmter Funktion und «Sitz im Leben» dargestellt; gesungene Verkündigung kann das Rezitativ nicht durch eine andere musikalische Gattung ersetzen. Das Referat unternimmt den Versuch einer Systematik des Rezitativs und seiner Elemente und kommt so zu Grundforderungen an ein liturgisches Rezitativ in der Muttersprache. Der Rhythmus stellt dabei das schwierigste Problem dar: Die Erziehung zum sorgfältigen, sinngemäßen, gehobenen freirhythmischen Sprechen ist entscheidend und möglicherweise von größerer Wichtigkeit als die Rezitativtöne selbst. Ein Vortrag von Urbanus Bomm, «Zur Vortragsweise liturgischer Lesungen in deutscher Sprache»[26/27] kommt zu einer Ablehnung des singenden Vortrags der Lesungen in den modernen Sprachen: Die gesungene Lesung in Israel und bei den ersten Christen hätte deren Gottes- und Menschenbild entsprochen. Für den Menschen von heute sei «Gott kein Singender mehr», der Sprechvortrag sei «das echtere Gewand der Erscheinung des Wortes unter den Menschen unserer Sprache». Eine gründliche Beschäftigung von verschiedenen Seiten her erfährt das Problem in einem Heft der Zeitschrift Eglise qui chante[27]. J. Gelineau stellt zunächst die Frage: «Faut-il chanter les lectures en français?» Der Gesang der Lesungen in der feierlichen Liturgie ist Tradition, und es erscheint schwer erträglich, wenn in einer Feier, bei der der Gesang wichtiges Element der Festlichkeit ist, dieses Element bei der Verkündigung des Wortes Gottes entfällt. Es ergeben sich jedoch Probleme: 1) In der französischen Kultur von heute sind Wortkunst und Tonkunst autonom geworden. Man deklamiert nicht mehr singend, man spricht. 2) Einst diente der gesungene Vortrag auch der Verständlichkeit. Heute haben wir Lautsprecher. Gute Lautsprecheranlagen gestatten zudem eine Lebendigkeit des Tons, die dem unpersönlichen Gesangsvortrag abgeht. 3) Der gut gesungene Vortrag etwa des Evangeliums in der Osternacht ist von großartiger Erlebnishaftigkeit, der Gesang des Evangeliums in einer Sonntagsmesse nach Pfingsten vor einer Gemeinde, die den Text im Missale verfolgt, kann prätentiös wirken. Doch mag man hoffen, daß sich allmählich eine psychologische Entwicklung vollzieht, die eine größere Feierlichkeit der üblichen Zelebration gestattet. 4) In der Liturgie werden alle Lesungen ohne Rücksicht auf die literarische Gattung gesungen. Wir sind heute in dieser Beziehung sensibler geworden. Bestimmte Teile der Heiligen Schrift (man denke etwa an den Johannesprolog, die Schöpfungsgeschichte, die Passionen nach Matthäus und Johannes) lassen sich ausgezeichnet singen. Gewisse Lesungen, die eine Folge von Ermahnungen an die Gemeinde darstellen, widerstreben dem Gesang. 5) In den Seminarien wird der lateinische Gesang nach Formeln gelehrt. Unsere Theologen sind für das gesungene Rezitieren in der Volkssprache nicht vorbereitet. Das gilt aber auch für den gesprochenen Vortrag: Die Schulung der Seminaristen im Singen und Sprechen gehört zusammen, ihr wird große Bedeutung für die liturgische Erneuerung zukommen. Gelineau stellt abschließend fest, daß der gesungene Vortrag der Lesungen in bestimmten Fällen gut und wünschenswert sei, daß er aber nicht ohne weiteres in allen gesungenen Messen und allen Gemeinden bei allen Texten möglich ist. In einem weiteren Beitrag stellt er Überlegungen zum Gesang der Lesungen in französischer Sprache an. Jean-Yves Hameline, «De la cantillation, sa nature et les conditions de sa réalisation», geht das Problem phänomenologisch an: Der Gesangsvortrag setzt das Wort außerhalb der alltäglichen Lebenserfahrung, er ist unpathetisch, unindividuell, trägt kultischen Charakter und deutet das zeitlose Mysterium an. Das christliche Volk ist nicht zu dieser Transzendenz fähig, es verpersönlicht Gott. Zuweilen aber, bei besonderen Anlässen, erhebt sich die Feier über das Alltägliche. Hameline

kommt also von einer anderen Richtung her zum gleichen Erlebnis wie Gelineau. Er weist ebenfalls darauf hin, daß der Vorsänger den Gesang der Lesung nicht nur technisch bewältigen darf. Dabei kommt es gar nicht so sehr auf die Schönheit der Stimme an: Der Vortragende muß sich dessen bewußt sein, was er vorträgt, und das muß im Vortrag zum Ausdruck kommen. Lucien Deiß, «Récitatifs pour la proclamation solennelle de la parole de Dieu», gibt praktische Hinweise, schließlich wird ein Meinungsaustausch über das Problem abgedruckt und Anleitung «Comme je prépare le récitatif d'une lecture» gegeben. Hinweise für die Verwendung des lateinischen Tonus communis Evangelii zur Lesung in deutscher Sprache gibt Josef Schabasser[28]. Nicht in allen Kulturen werden sich die gleichen Probleme hinsichtlich des Gesangs der Lesungen stellen wie im Abendland, und selbst im Abendland sind die Probleme nicht überall identisch. Gerade am Beispiel des liturgischen Rezitativs zeigt sich aber auch der Nutzen und die Wichtigkeit des internationalen Erfahrungsaustauschs in Fragen des liturgischen Gesangs in der Muttersprache.

Psalmodie – Prozessionsgesänge – Hymnen

Ein Aufsatz von Ernesto Moneta Caglio[29] nimmt den großen Erfolg und die weite Verbreitung und Wirksamkeit der Psalmodie von J. Gelineau zum Anlaß einer kritischen Überprüfung und meldet verschiedene Wünsche und Bedenken an: Den Bemühungen um den Volksgesang dürfen nicht die Chöre zum Opfer fallen. Hinsichtlich der wortgetreuen Psalmenübersetzungen sei das Problem der Semitismen und das der Sangbarkeit zu bedenken, das sich ja auch beim Psalterium Pianum ergibt. Die Liturgiker seien häufig musikalisch zu unkritisch, die Musiker Volksgesängen gegenüber zu kritisch. Das Werk von Gelineau sei wichtig und verdienstvoll. Aber es sei zu beachten, daß es sich doch immer noch um einen Beginn, um Versuche handle. Die Notwendigkeit auch anderer Formen als der Psalmodie dürfe nicht übersehen werden. Und man dürfe sich anderwärts nicht auf die Nachahmung des französischen Beispiels beschränken.

Ein Referat von J. Gelineau «Les Chants processionaux. Recherches sur leur structure liturgique»[30] zeigt, daß die eigentliche Struktur der Prozessionsgesänge durch die Entwicklung des Gregorianischen Gesangs verdeckt wurde und unkenntlich geworden ist. Ein Vergleich mit den Riten des Ostens ergibt folgendes Bild: Die Prozessionsgesänge verknüpfen biblische oder nichtbiblische Kehrstrophen mit Versen aus den Psalmen. Die Psalmverse werden von einem Solisten gesungen, die Kehrstrophen vom Chor, das Volk nimmt am Gesang teil, indem es in den Schluß der Kehrstrophe einfällt oder einen Versus ad repetendum singt. Diese Form des Gesanges paßt sich der Prozession besonders gut an, und es empfiehlt sich, die traditionelle Form wiederzubeleben. Gelineau gibt einige Beispiele dafür, wie der Introitus wieder als Prozessionsgesang in dieser Form gestaltet werden kann.

Über einen sehr bemerkenswerten Versuch aus dem Bereich der Hymnodie berichtet Bernhard Huijbers[31]. Er hat in Zusammenarbeit mit Huub Oosterhuis[32] Lieder geschaffen, die zum Singen nach dem Evangelium bzw. der Evangelienhomilie bestimmt sind und die Sentenzen des Evangeliums dem Volke in den Mund legen, das Volk auf die Frohbotschaft antworten lassen. Die Lieder haben meist Refrainform; es zeigt sich wiederum die große Bedeutung der Wechselgesangsformen für die kirchenmusikalische Erneuerung. Sie sind zugleich ein beachtenswerter Beitrag zur stilistischen Regeneration des Kirchenlieds im Sinne eines Gemeindegesangs in der musikalischen Sprache unserer Zeit. Mit seinem aus den Bedürfnissen der Seelsorge heraus erwachsenen Versuch knüpft Huijbers unwillkürlich an alte Formen des christlichen Kultgesangs an, die dem römischen Ritus verlorengegangen sind.

HELMUT HUCKE

Geboren am 12. März 1929 in Kassel. Er empfing seine Ausbildung an der Musikhochschule und Universität von Freiburg im Breisgau, wo er sein Doktorat in Philosophie erwarb mit der These: «Untersuchungen zum Begriff ‚Antiphon' und zur Melodie der Offiziumsantiphonen». Seine Tätigkeit konzentriert sich ganz auf Musikwissenschaft. Seit 1963 ist er Mitherausgeber der Zeitschrift «Musik und Altar». Er ist Assistent am Musikwissenschaftlichen Institut der Universität Frankfurt am Main und Leiter der Musikabteilung des Deutschen Historischen Instituts in Rom. Er schrieb einige wichtige musikwissenschaftliche Artikel und ist Herausgeber des Gesangbuches «Neues Psalmenbuch».

[1] Joseph Gelineau, Die Reform der Liturgie. Zur Bedeutung der Konzilskonstitution vom 4. 12. 1963. Wort und Wahrheit 19 (1964), 169–183.

[2] Ernesto Moneta Caglio, Il Concilio Vaticano e la Musica sacra. Musica sacra (Milano) Anno 88°, Serie II Anno 9° (1964), 36–48.

[3] Helmut Hucke, Die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils. Musik und Altar 16 (1964), 8–16.

[4] 2e Concile du Vatican. La Constitution sur la liturgie. Commentaire complet. Chapitre VI: La Musique sacrée (Joseph Gelineau). La Maison Dieu 77, 1964, 193–210.

[5] Ermanno Schmidt, Il popolo cristiano al centro del rinnovamento liturgico. La Civiltà cattolica 115 (1964), 120–131.

[6] Norbert Höslinger, Die neue Konstitution über die heilige Liturgie. Ein Kommentar II. Bibel und Liturgie 37 (1963/64) 248–249.

[7] Franz Kosch, Bedroht das Vatikanische Konzil unsere traditionelle Kirchenmusik? Singende Kirche 11 (1963/64), 53–57.

[8] Clemens Reuter, Chor und Orgel – noch zeitgemäß? Im Dienste der Kirche 45 (1964), 160.

[9] Ernst Pfiffner, Streiflichter zur Liturgiereform. Katholische Kirchenmusik 89 (1964), 128–136.

[10] Ronald Bisegger, Bausteine für eine neue Liturgie. Katholische Kirchenmusik 89 (1964), 125–128.

[11] François Picard, Commentaire (zur Konstitution). Musique et Liturgie No. 97, Janvier-Mars 1964, 2–4.

[12] Paul VI Pp., Message lors du pélerinage des Chorales liturgiques à Rome, le 6 avril 1964. Jubilate Deo 11 (Ascension 1964), 1–3.

[13] J. Joris, De Kerkmuziek na de Constitutie over de Liturgie. Musica Sacra (Mechelen) 65 (1964), 75–94.

[14] François Picard, A temps nouveaux musique nouvelle. Musique et Liturgie No 96, Nov.–Dec. 1963, 1–4.

[15] Le Graduel romain. Edition critique par les Moines de Solesmes. Bisher erschienen: T. IV, Le Texte neumatique. Vol. 1: Le groupement des manuscrits. Vol. 2: Les relations généalogiques des manuscrits. Abbaye S. Pierre de Solesmes, 1960 et 1962.

[16] Luigi Agustoni, Der Gregorianische Gesang. Freiburg Br. 1963.

[17] Liturgisches Jahrbuch 14 (1964), 93 und Ferdinand Kolbe, Die Liturgiekonstitution des Konzils, II: Praktische Hinweise. Liturgisches Jahrbuch (1964), 134.

[18] Stephen B. G. Mbunga, Church Law and Bantu Music. Ecclesiastical Documents and Law on Sacred Music applied to Bantu Music. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XIII. Schöneck-Beckenried, Schweiz, 1963.

[19] Hans Rudolf Basler, Wurde die Kirchenmusik der liturgischen Erneuerung gerecht? Katholische Kirchenmusik 89 (1964), 118–120.

[20] Musique sacrée et langues modernes. Deux colloques internationaux. Kinnor, Vol. 4. Paris 1964.

[21] Erhard Quack, Facture musicale et Chants d'Assemblée. Musique sacrée et langues modernes, 39–52. Deutsch: Musikalische Gegenwartsprobleme des liturgischen volkssprachlichen Gesanges. Musik und Altar 15 (1963), 80–85.

[22] Johannes Wagner, Neue Aufgaben der katholischen Kirchenmusik im Zeitalter der pastoralliturgischen Erneuerung. Liturgisches Jahrbuch 13 (1963), 22–29.

[23] Joseph Gelineau, Chant et musique dans le culte chrétien. Kinnor, Vol. 1, Paris 1962.

[24] Joseph Gelineau, Programme musical d'une pastorale liturgique. Musique sacrée et langues modernes, 17–38.

[25] Helmut Hucke, Le récitatif en langues modernes. Musique sacrée et langues modernes, 59–78. Deutsch: Erwägungen über das Rezitativ und das Problem liturgischen Rezitativs in der Muttersprache. Musik und Altar 16 (1964), 49–59.

[26] Urbanus Bomm, Zur Vortragsweise liturgischer Lesungen in deutscher Sprache. Musica sacra (Köln) 84 (1964), 202–210.

[27] Église qui chante, No. 55–56, 1964, «Le Chant des Lectures.»

[28] Josef Schabasser, Der Gesang des Evangeliums in deutscher Sprache. Singende Kirche 11 (1964), 192–194.

[29] Ernesto Moneta Caglio, Il canto popolare religioso e P. J. Gelineau. La Rivista del clero italiano 45 (1964), 23–36.

[30] Joseph Gelineau, Les chants processionaux. Recherches sur leur structure liturgique. Musique sacrée et langues modernes, 105–118. Deutsch: Art und Form der liturgischen Prozessionsgesänge. Musik und Altar 16 (1964), 16–19 (gekürzte Fassung).

[31] Bernard Huijbers, Nouvelles hymnes sur les Évangiles. Musique sacrée et langues modernes, 77–95. Deutsch: Evangelienlieder, ein neuer Versuch. Musik und Altar 16 (1964), 60–68.

[32] Huub Oosterhuis, Verantwoording van een liturgisch Experiment. Tijdschrift voor liturgie 46 (1962).

H. Manders CssR

Die Konzelebration

S. Matris Ecclesiae Catholicae traditionibus accensenda est Concelebratio liturgica fecundioribus et gloriosioribus

DOM PL. DE MEESTER

Das heutige Interesse an der Konzelebration könnte uns als etwas vollkommen Neues erscheinen. Doch ist es nicht mehr ganz so neu, wie es uns auf den ersten Blick vorkommen mag. Ein Blick in die Literatur der Vergangenheit[1] und ihre sorgfältige Analyse läßt erkennen, daß es in der westlichen Kirche seit gut 50 Jahren eine Bewegung gibt, welche auf die Situation hingeführt hat, die von den jüngsten Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils als neuer Ausgangspunkt benutzt worden ist[2]. In dieser Bewegung ist deutlich ein Auf und Ab zu beobachten[3]. Es ist daher besonders interessant zu sehen, wie auf dem Zweiten Vatikanum und in der damit zusammenhängenden Literatur die ursprüngliche Begeisterung dafür einen neuen Hochstand erreicht.

Wir haben daher die Absicht, die Ergebnisse von fünf neueren Untersuchungen vorzulegen. Zuvor aber ist es vielleicht nützlich, wenn wir einmal betrachten, welche Einflüsse dieses neue Interesse für die Konzelebration in der westlichen Kirche herbeigeführt haben.

1. Das Entstehen einer Haltung

Wie bereits gesagt, ist das Interesse an der Konzelebration in der westlichen Kirche schon «alt». Gleichwohl gibt es zwei Arten von Interesse daran. Die erste erstreckt sich mehr oder weniger über die Zeit von den Theologen des Mittelalters bis zum Beginn der liturgischen Bewegung. In diesem Zeitraum handelte es sich um ein recht beiläufiges Interesse; es betraf hauptsächlich eine ziemlich junge Form der Konzelebration: nämlich die bei der Priesterweihe oder der Bischofs-Konsekration gebräuchliche. Dieses Interesse war für die Konzelebration an sich nicht sehr förderlich. Das höchste, was so gesehen zu ihren Gunsten gesagt werden konnte, scheint in der Bemerkung des heiligen Thomas von Aquin gesagt zu sein: «nihil refert» – «es ist belanglos»[4]. Dieses Urteil enthält keinerlei Ermutigung, und es ist sehr gut möglich, daß die strengen Richtlinien des Codex juris canonici[5] aus dieser Perspektive konzipiert sind. Der Grund ist darin zu suchen, daß die Theologen nicht an der Bedeutung der Konzelebration interessiert waren, sondern vielmehr an der Frage nach der Gültigkeit der Konsekration; außerdem aber lebten sie in einem geistigen Klima, in dem kein echtes Verständnis für die Konzelebration aufkommen konnte[6].

Doch in den Zwanzigerjahren dieses Jahrhunderts ist eine Änderung des Klimas zu beobachten, die indessen zunächst auf einen kleinen Kreis von Fachtheologen beschränkt blieb. Doch diese Theologen sprachen ihre Ideen offen aus und verbreiteten sie. Sie brachten den Stein ins Rollen, und ihr Einflußbereich dehnte sich aus, bis die Situation erreicht war, in der das Konzil nun zu einer neuen Gesetzgebung schreiten konnte. Man könnte sagen, daß vor allem zwei Faktoren zu diesem Wandel beigetragen haben. Der erste hat sich in Rom selbst entwickelt und bleibt auf immer mit dem Namen Pius XI. verbunden: er besteht in dem vertieften Kontakt mit dem Leben der östlichen Kirchen, der hier zu einer Vertiefung des liturgischen und theologischen Denkens führte. Im Jahre 1923 sprach Dom Placidus de Meester im Zusammenhang mit einer Konzelebration, die in der «Chiesa nuova» stattgefunden hatte, zu Kardinälen, Bischöfen und anderen Würdenträgern. Doch mußte er damals seine Zuhörerschaft noch in diskreter Form darauf aufmerksam machen, daß die Konzelebration «eine liturgische Handlung darstelle, ... die vielleicht manchem nicht bekannt» sei[7]. In dieser Ansprache verteidigte er das Grundprinzip – das, wie wir noch sehen werden, in den Fünfzigerjahren ziemlich

wenig klar war – daß das Anliegen der Konzelebration darin besteht, «zunächst einmal den Gemeinschaftscharakter des Gebetes der Kirche, an zweiter Stelle das Prinzip der hierarchischen Natur der Kirche und an dritter Stelle das Band der Einheit, das die Kirche von ihrem Gründer erhalten hat, darzustellen»[8].

Der zweite Faktor wurde ungefähr um die gleiche Zeit wirksam. Es war die liturgische Bewegung, die begann, sich ihrer pastoralen Funktion bewußt zu werden. Damals schrieb Dom Beauduin, der ebenfalls Verbindungen mit dem Osten aufgenommen hatte, seinen Artikel in *Questions Liturgiques et Paroissiales*[9]. Er betonte ebenfalls die Darstellung der hierarchisch gegliederten Einheit der Kirche als Sinn der Konzelebration[10]. Und auf dem Eucharistischen Kongreß von Amsterdam legte er diesen Gedanken einem weiteren Publikum vor[11].

Schließlich erschien Ende der Zwanziger-, Anfang der Dreißigerjahre eine historische Studie – wieder von jemandem, der in enger Verbindung mit dem östlichen Christentum stand. Es war eine wahrhaft grundlegende Studie, die auf die gesamte Diskussion der folgenden zwanzig Jahre einen maßgeblichen Einfluß ausübte. Der Autor sammelte nicht nur die historischen Zeugnisse, auf denen die meisten nachfolgenden Arbeiten fußten, und interpretierte sie, er führte die Unterscheidung zwischen sakramentaler und zeremonialer Konzelebration ein[12]. Diese außerordentlich mißverstandene Unterscheidung sollte dann in der Nachkriegsdiskussion eine ganz bedeutende Rolle spielen und zu einer Formulierung des Problems führen, die der Verfasser keineswegs beabsichtigt hatte und die in hohem Maß zu einer falschen Sicht der Dinge beigetragen hat[13]. Der Verfasser dieses Artikels war wieder ein Belgier – ein Jesuit nach zwei Benediktinern – der mit dem Päpstlichen Orientalischen Institut in Verbindung stand: J. M. Hanssens[14].

Nach der Arbeit von Hanssens blieb das Feld still, aber nicht brach liegen. Es hatte den Anschein, als nähmen die Theologen keine Notiz davon[15]. Auf deutscher Seite erfolgte die erste Reaktion während des Krieges[16], in Spanien und Holland nicht vor 1949[17]. Doch inzwischen war ein weiterer, neuer Faktor aufgetreten. Man könnte diesen Faktor als einen Wechsel in der Haltung der westlichen Kirche zur Meßfeier überhaupt charakterisieren. Dieser Faktor sollte einen allgemeinen Gärungsprozeß auslösen, weil er selbst noch nicht ausgereift war. Er trug noch Spuren von überholten westlichen Streitfragen und Einstellungen der Messe gegenüber. Er brachte aber vor allem eine Neubelebung des sozialen Aspektes der Messe, ohne jedoch ihrem ganz spezifischen Gemeinschafts-Charakter (den Hanssens seinen Schülern so nachdrücklich und tief eingeprägt hatte) voll gerecht zu werden. Er erweckte einen Widerstand gegen die herrschenden, aber veralteten und überlebten individualistischen Formen der Meßfeier und rief dadurch eine entgegengesetzte Reaktion von seiten anderer Gruppen und der kirchlichen Autoritäten auf den Plan. Die Hierarchie faßte Beschlüsse, die eine Entwicklung der Konzelebration zu verzögern schienen, tatsächlich aber zu einer Lösung des Problems beitrugen, indem sie die theologische Forschung kräftig anregten. Das alles führte die Konzelebration in die Entwicklungsphase, in der sie nun vom Konzil anerkannt ist.

Das Auftreten dieses letztgenannten Faktors hing zum Teil mit einem aus der Praxis stammenden Problem zusammen, das sich in der Nachkriegszeit ergab. Diese Periode brachte das Phänomen von Konferenzen, die relativ viele Priester (mit oder ohne Laienbeteiligung) zusammenführten; dieser Umstand ließ die Schwierigkeiten und die Problematik einer Vielzahl von Privatmessen deutlich zutage treten. Alle, die den Abscheu vor dieser wahrhaft unwürdigen Art der Meßfeier selbst erlebt haben, brauchen keine weitere Erläuterung; und die, welche ihn nicht erlebt haben, werden sich glücklich preisen, wenn sie die Klagen verschiedener Autoren über diesen Mißstand lesen. Auf jeden Fall mußte hier eine Abhilfe geschaffen werden; und da die Konzelebration kanonisch nicht zulässig war, regte man als Ausweg eine «Gemeinschaftsmesse» der Geistlichkeit an. Sie besteht darin, daß ein Priester im eigentlichen Sinne die Messe zelebriert, während die anderen Priester an ihr teilnehmen. Wir haben nicht die Absicht, ausführlich über die Probleme zu schreiben, die sich bei dieser Art «Gemeinschaftsmesse» ergeben, doch muß wenigstens darauf hingewiesen werden, weil sie zu neuen Problemen im Zusammenhang mit der Konzelebration führten. Tatsächlich wurde sehr bald klar, daß in dieser Form der Meßfeier die Tendenz zu einer Konzelebration auf diesem oder jenem Wege vorhanden war[18] und damit die Konzelebration in ein neues Licht rückte, aber damit zugleich vor neue Schwierigkeiten stellte.

Die erste Frage, die sich in diesem Zusammenhang ergab, galt dem Verhältnis der «Gemeinschaftsmesse» (und implizit der Konzelebration) zur Privatmesse. Daraus ergab sich eine Anzahl von theologisch recht unerquicklichen oder schwer ver-

ständlichen Fragen. Darunter waren derart dunkle, wie die nach dem größeren oder geringeren Wert einer großen Zahl von Privatmessen im Vergleich zu einer einzigen, von mehreren Priestern gemeinsam gefeierten Messe[19]. Hier bezog Pius XII. unter dem Einfluß von Hürth, einem Theologen des Heiligen Offiziums, in zwei Ansprachen eine Stellung, die bis zum heutigen Tag der theologischen Durchdringung größte Widerstände bietet[20]. Dahinter aber stand eine noch tiefer gehende Frage von großer Wichtigkeit für das geistliche Leben des Priesters: In welchem Maß ist die private Meßfeier ein positives Element für die Selbstheiligung und das geistliche Leben des Priesters? Und diese Frage führt dann zu jener anderen nach der Häufigkeit der Zelebration: Bedeutet die tägliche Zelebration einen echten geistlichen Wert?[21]. Bei den Auseinandersetzungen über die Konzelebration betonten diese Fragen ganz stark ein Element, das in den vorhergehenden Arbeiten über den Sinn der Konzelebration nur wenig beachtet worden war; dabei war es als Teil der Diskussion um die Interpretation der historischen Zeugnisse bereits in Erscheinung getreten[22] und zwar als der Wunsch, allen teilnehmenden Priestern, auch wenn sie die Konsekrationsworte kollektiv aussprechen, die individuelle Erneuerung der Opfertat Christi möglich zu machen. Damit wurde die Frage der Konzelebration (oder gemeinsamen Zelebration) zur Frage nach der Ko-Zelebration (oder kollektiven Zelebration). Die Konzelebration drohte nunmehr zu einer praktischen Lösung für den Fall zu werden, daß mehrere Priester weder einzeln noch zu gleicher Zeit zelebrieren konnten und daß die Zelebration, wie ein Autor bemerkt, zu einer getarnten synchronisierten Messe wurde[23].

Doch ein anderes Element verband sich mit diesem. Gerade weil die «Gemeinschaftsmesse» von Priestern als gemeinsame Handlung erlebt wurde, die die Solidarität der Priester untereinander zeigte und den Gegensatz zwischen dieser Art Meßfeier und der Privatmesse in einer abgelegenen Ecke spürbar machte, und weil schließlich die Konzelebration als idealer Ausdruck dieses gemeinsamen Bandes erschien und als Punkt, auf den die «Gemeinschaftsmesse» hinzielte – eben aufgrund all dieser Umstände wurde die Konzelebration allzuleicht als Feier der Einheit der Priesterschaft selbst aufgefaßt[24]; nicht mehr in erster Linie als die volle Meßfeier in Gemeinschaft mit dem gläubigen Volk, sondern nur im Hinblick auf die Zusammengehörigkeit der Priester. So entstand also gerade in der Zeit, als man daran ging, die Liturgie zu entklerikalisieren, eine Tendenz zur Klerikalisierung der Konzelebration[25]. Diese Klerikalisierung erhielt einen Auftrieb durch die oben erwähnte Tendenz zur Mit-Zelebration[25]. Das Prinzip der Konzelebration als Kundgebung der *hierarchisch gegliederten Einheit* der Kirche, das gemäß der Tradition bei den älteren Autoren so stark betont wurde, sah sich mit einmal im Streit mit der Idee der Ko-Zelebration, bei der alle Teilnehmer *kollektiv* ihre *Einheit auf der gleichen Ebene* des Priestertums ausdrückten. Der Untergang der Idee von der stillen Konzelebration, unterstützt durch eine unexakte Interpretation einer Antwort des Heiligen Offiziums aus dem Jahre 1957, trug zu der oben beschriebenen Entwicklung maßgeblich bei.

H. Schmidt kritisierte diese Tendenz seinerzeit in Trier[26]. In den beiden letzten Jahren sind verschiedene Beiträge erschienen, die in eben diesem Punkt einen echten Fortschritt bedeuten, indem sie die Gedanken der älteren Autoren im Lichte der neuen Sakramententheologie studierten. Damit aber ermöglichten sie die Schaffung des richtigen Zusammenhanges, in den die Erklärung des Zweiten Vatikanums, daß die Konzelebration eine Kundgebung der Einheit der Priesterschaft ist, hineingestellt werden muß[27]. Diese Beiträge[28] verdienen eine etwas ausführlichere Behandlung an dieser Stelle. Es ist deshalb beabsichtigt, einer systematischen Diskussion des Problems der Konzelebration unter Berücksichtigung der Gedanken der eben genannten Autoren, etwas mehr Platz einzuräumen.

2. *Der Begriff «Konzelebration»*

Die meisten Autoren, alte sowohl wie neuere, stimmen offenbar darin überein, daß eine echte Konzelebration der Eucharistie die Erfüllung folgender Bedingungen voraussetzt: das Vorhandensein eines *Haupt-Zelebranten*, einer Gruppe oder eines *«Kollegiums» von Priestern*, die *als solche* fungieren[29] und unter der *hierarchischen* Führung des Haupt-Zelebranten die Eucharistie *mit ihm zusammen – inmitten der teilnehmenden Gemeinde – feiern*. Der Haupt-Zelebrant fungiert als hierarchischer Oberer und als Prinzip der Einheit des zelebrierenden «Kollegiums»[30]. Doch gibt es manche Autoren, die sich aufgrund der Tatsachenlage veranlaßt fühlen, den Begriff der Konzelebration noch weiter zu fassen. Sie bezeichnen als Konzelebration auch die neuere Form, bei der alle teilnehmenden Priester als Ranggleiche miteinander die Eucharistie feiern, gleich, ob

die Gemeinde anwesend ist oder nicht. H. Schmidt, der für diese Form der Meßfeier den Begriff der «Ko-Zelebration» eingeführt hat, und Danneels, machen darauf aufmerksam, daß in diesem Falle die Frage berechtigt ist, in wieweit hier der volle Sinn des Begriffes Konzelebration noch verwirklicht ist.

Auch die äußere Form der Konzelebration ist in der Kirche nicht immer gleich gewesen. Und gerade heute gibt es noch Unterschiede in Ost und West. Die Historiker und Theologen haben festgestellt, daß es gar nicht leicht ist, eine exakte Beschreibung und genaue theologische Beurteilung dieser Unterschiede zu geben. Es ist daher zum Beispiel noch nicht möglich gewesen, eine befriedigende Terminologie gerade zur Bezeichnung dieser Hauptkategorien zu schaffen. Wir wollen uns provisorisch für die Unterscheidung von *gesprochener* und *stiller* Konzelebration entscheiden: Bei der gesprochenen Konzelebration *spricht* das *gesamte* teilnehmende Priester-Kollegium wenigstens die *Konsekrationsworte zusammen mit dem Haupt-Zelebranten* (bei der Ko-Zelebration sprechen sämtliche Zelebranten sie kollektiv, das heißt als Ranggleiche); bei der stillen Konzelebration fungieren die Konzelebranten in der Zelebration als Priester-Kollegium, sprechen aber *auf keinen Fall* die Konsekrationsworte aus, die in diesem Falle vom Haupt-Zelebranten allein gesprochen werden. Eine eigentliche Ko-Zelebration ist in diesem Falle also nicht möglich[31].

J. Hanssens hatte bereits die Frage aufgeworfen, in welchem Sinn beide Formen der Konzelebration nun tatsächlich die Konsekration vollziehen. Diese Frage war jedoch, nachdem sie einmal von ihm gestellt worden war, weitgehend historisch geworden. Aber in den Fünfzigerjahren erlangte sie mit einmal auch praktische Bedeutung und erregte eine lebhafte theologische Diskussion. Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich nämlich eine ganz andersartige Unterscheidung treffen als die oben angeführte: nicht in erster Linie im Hinblick auf die äußere Form, sondern vielmehr auf die Wirksamkeit des Ritus[32]. Damit wird es möglich, einen Unterschied zwischen einer Konzelebration zu machen, bei der alle Priester mit-konsekrieren und einer Konzelebration, bei der sie nicht mit-konsekrieren. In den jüngsten offiziellen Schriftstücken der Kirche wird die erstgenannte dieser beiden Formen auch als «concelebratio valida» bezeichnet. Manche Autoren sprechen hier auch von einer «concelebratio confectionis» (sc. sacramenti) beziehungsweise einer «concelebratio participationis»[33]. Gemäß einer Erklärung des Heiligen Offiziums, deren Interpretation eine echte Crux theologorum ist, kann nach der heutigen Auffassung der westlichen Kirche bei der stillen Konzelebration von einer Mit-Konsekration nicht die Rede sein[34]. Daraufhin haben verschiedene Autoren geschlossen, sie sei überhaupt verboten[35]. Hürth und in neuster Zeit auch Nicolau haben sich auf den Standpunkt gestellt, diese Schlußfolgerung sei unrichtig[36]. Und das stimmt. Der Grundsatz, «was unwirksam ist, ist auch unerlaubt» (quod invalidum est illicitum), läßt sich hier nicht anwenden. Nach Hürths Auffassung bestand die Absicht des Heiligen Offiziums darin, klar zu legen, daß bei einer stillen Konzelebration (und *erst recht* bei einer «Gemeinschaftsmesse») allein der Haupt-Zelebrant konsekriert. Nur wenn der gesamte Sinn der Konzelebration ausschließlich in der Mit-Konsekration enthalten wäre, würde der Schluß zulässig sein, daß die stille Konzelebration in Zukunft als wirkungslos anzusehen ist und deshalb nicht mehr praktiziert werden dürfte. Daß diese Voraussetzung aber nicht gegeben ist, wird aus H. Schmidt's ausgezeichneter Definition der stillen Konzelebration ersichtlich: Eine stille Konzelebration «ist die Zelebration einer Messe, in der der Bischof (oder ein Priester) die Konsekration vornimmt, bei der aber die ganze liturgische Gemeinschaft entsprechend ihrer hierarchischen Gliederung... in sichtbarer Weise *tätig wird* und teilnimmt» (est celebratio missae, in qua episcopus (aut unus sacerdos) consecrationem conficit, sed in qua tota communitas liturgica secundem suam structuram hierarchicam... *agit* ac participat modo visibili)[37].

Damit aber kommen wir zu dem Problem der theologischen Bedeutung der Konzelebration.

3. Die Bedeutung der Konzelebration

Das eigentliche theologische Problem liegt nicht in der längst überholten Frage, ob mehrere Priester gemeinsam in wirksamer Weise die Konsekrationsworte sprechen können[38]; ebensowenig in der anderen Frage, ob nur die gesprochene Konzelebration konsekrationswirksam wird. Diese zweite Frage hat übrigens, wie schon erwähnt, in den Fünfzigerjahren tatsächlich einige Unruhe hervorgerufen. Doch lag ihr eine viel zu enge Auffassung von der Natur des Sakramentes der Eucharistie wie der sakramentalen Funktion des Priesters zugrunde. Die Auffassung hatte ihren Ursprung in der Idee, die einzige im strengen Sinne priesterliche Handlung in der Messe bestehe im Vollzug der Opfertat

Christi «in eiusdem persona»; damit verbunden war die theologische Theorie, diese Opferhandlung liege im Aussprechen der zwei Konsekrationsformeln, die die Trennung von Leib und Blut bedeuteten. Dann aber muß, nach dieser Auffassung, die Bedeutung der Konzelebration, die eine echt sakramentale Funktion des Priesterkollegiums einschließt, vollständig in dem kollektiven Aussprechen der beiden Konsekrationsformeln enthalten sein, da das «Handeln des sich selbst opfernden und darbringenden Christus» (actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis)[39] nur unter diesen Umständen von mehreren vollzogen werden kann.

Wie bereits zu Anfang dieses Artikels angedeutet, hat es eine Zeitlang in der Theologie der Konzelebration Tendenzen gegeben, die ihre sakramentale Bedeutung nicht auf die kollektive «confectio sacramenti» oder den kollektiven Vollzug der Opfertat Christi durch eine Gruppe von Einzelpriestern beschränken wollten. Von Anfang an haben alle mit dem Thema vertrauten Autoren betont, daß die erste Bedeutung der Konzelebration darin besteht, daß sie *Kundgebung der hierarchisch gegliederten Einheit der Kirche* ist. Den fünf in Anmerkung 28 zitierten neueren Autoren kommt das Verdienst zu, die theologische Basis für diese Auffassung vorbereitet zu haben. Am wichtigsten war hier die übereinstimmende und konsequente Anwendung der alten kirchlichen Auffassung des Sakraments als Zelebration (sacramentum est celebratio). Alle Sakramente einschließlich der Eucharistie, sind Handeln der Kirche. Bei einem solchen Handeln – in diesem Fall: der Feier des Gedächtnisses des Leidens Christi in seiner Ganzheit – führt Gott die Kirche zur Selbstverwirklichung; und diese Selbstverwirklichung geschieht in dem freien, menschlichen, tätigen Mitwirken, in welchem sie durch ein symbolisches Handeln das Mysterium Christi vollzieht. Diese Auffassung, die die vorhergehende nicht leugnet sondern einschließt, gibt zugleich auch einen klareren Begriff von der hierarchisch gegliederten Gemeinschaft (*σύναξις*) als Trägerin und Subjekt der sakramentalen Feier. Die gesamte Gemeinschaft feiert das Mysterium des Leidens des Herrn, aber jedes Glied entsprechend der Funktion, die es in dem Ganzen der Gemeinschaft hat. Dadurch fällt ein ganz besonderes Licht auf die sakramentale Stellung des Kollegiums derer, deren Sendung es ist, dem Leib der Kirche zu dienen, innerhalb dieser Feier[40]. Damit aber wird es möglich, den Sinn der Konzelebration in einer weniger univoken Weise zu bestimmen; er kann jetzt feiner nuanciert werden. Die Alternative lautet nicht mehr: «alles oder nichts»[41]. Wir können nun eine kurze Analyse dieser sakramentalen Funktion zu geben versuchen.

Die Eucharistie ist das Sakrament, in welchem die Kirche das Mysterium Christi in seiner Fülle erfährt. Es ist damit aber auch das Sakrament, in dem die Einheit der Kirche in einer gemeinsamen, in hierarchischer Gliederung vollzogenen Feier, Wirklichkeit wird. Hier spielt die Konzelebration eine ganz bedeutsame Rolle; dabei ist es von untergeordneter Bedeutung, ob eine kollektive Konsekration stattfindet oder nicht. Bei der Konzelebration erweist sich die Einheit des Priester-Kollegiums in dem einen Geist des Dienens inmitten der Gemeinde, für die seinen priesterlichen Gliedern ihre Funktion verliehen worden ist, als wirklich. Jeder Träger einer solchen Funktion wirkt durch den Vollzug der sakramentalen Aufgabe, für die ihn die Kirche ordiniert hat, in sakramentaler Weise mit dem Bischof oder dem von ihm dazu Delegierten als dem Mittelpunkt dieser Einheit, zusammen. Damit wird die Einheit des Leibes Christi offenbar, wie sie in der Welt offenbar gemacht werden muß. Und eben weil in dieser Art der Feier die Einheit von Priestern und Bischof zu einer sakramentalen Realität wird, ist es richtig, was Danneels gesagt hat: daß «das Vorhandensein einer einzigen Person als Haupt-Zelebrans die Norm für eine eucharistische Feier ist, die in angemessener Weise die Natur der Eucharistie widerspiegelt»[42]. Diese Perspektive der Einheit im Geist des priesterlichen Dienstes, an der alle Glieder der Priesterschaft durch den Bischof teilhaben, und die jeden einzelnen Priester befähigt, seine Sendung zu erfüllen, zeigt nach Webers Auffassung, daß hierin der Sinn der Konzelebration der neugeweihten Priester mit ihrem Bischof liegt. Für sie stellt diese Einheit im Geist eine konkrete Wirklichkeit dar, wenn sie mit ihm zusammen in der Stunde ihrer Aufnahme in das Kollegium der Priester und der Übertragung ihrer Sendung durch den Bischof, mit ihm zusammen die Messe feiern[43]. Schon vor ihm hatte Franquesa darauf aufmerksam gemacht, wie die Einheit des Glaubens und die Anerkennung der Autorität in der Konzelebration mit inbegriffen sind[44].

Diese Auffassung der Konzelebration eröffnet uns aber auch noch andere Aspekte. Wenn zum Beispiel Bischöfe verschiedener Diözesen in Gegenwart einer Gemeinde konzelebrieren, so wird damit gezeigt, daß auch ein Band zwischen den verschiedenen örtlichen Kirchen besteht, das die universale Kirche bildet[45]. Somit ist die Konzelebration nicht

nur Verwirklichung der inneren Einheit einer einzelnen Gemeinde oder Kirche, sondern ebenso des Gemeinschaftscharakters der allumfassenden Kirche, an der alle Einzelkirchen teilnehmen[46]. Also ein guter Grund, daß auch verschiedene Bischöfe konzelebrieren.

Beide Aspekte aber wirken bei der Konzelebration des Papstes mit Bischöfen zusammen. In dem Fall kann man, wie mir scheint, sagen: Diese Konzelebration offenbart und verwirklicht, ganz besonders, wenn sie im Angesicht der gesamten Kirche erfolgt (und zwar ebensogut, wenn dies auf dem Weg über das Fernsehen der Fall ist), die wahre Einheit des Bischof-Kollegiums, und zwar noch deutlicher, als dies in irgendeiner theoretischen Form zum Ausdruck gebracht werden könnte.

Hier ist nicht der Platz, in eine Untersuchung über den Konzelebrations-Ritus einzutreten. Doch wir möchten gerne, zusammen mit verschiedenen anderen Autoren, betonen, daß die Abschnitte 57 und 58 der Liturgie-Konstitution sich ausschließlich mit der Konzelebration befassen, soweit sie mit einer kollektiven Konsekration verbunden ist. Das aber bedeutet, daß die stille Konzelebration, die weiterhin erlaubt bleibt, nicht das gleiche komplizierte Verfahren erfordert, das von der Konstitution über den Ritus für die kollektive Konsekration vorgeschrieben ist[47].

HENDRIK MANDERS

Geboren am 2. Februar 1913 in Roosendaal (Holland), Redemptorist, zum Priester geweiht am 22. September 1939. Fortsetzung seiner Studien am Pontificio Ateneo Angelicum in Rom und am Pontificio Istituto Orientale ebenda, wo er 1941 den Doktorgrad erwarb mit der These: «De liefde in de spiritualiteit van S. Alfonsus». Er ist Dogmatik- und Liturgikprofessor am Redemptoristenseminar in Wittem (Holland). Er schrieb mehrere Artikel und war Mitarbeiter des «theologisch liturgisch woordenboek».

[1] Ein ausführlicher bibliographischer Überblick befindet sich in H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem* (Rom, 1960), S. 406–410. Für die Jahre 1898–1958 sind hier 59 Titel verzeichnet. Anschließend hat der Verfasser seine Liste auf den Stand von 1963 (mit insgesamt 75 Titeln) gebracht, und zwar in einer hektographierten Bibliographie, die unter die Teilnehmer der Trierer Studientage 1963 verteilt wurde. Weitere Beiträge sind in den Arbeiten von Danneels und Tihon vermerkt, auf die in unserer Anmerkung 28 Bezug genommen ist. Wenn man allein schon Schmidt's Liste durchliest, so kann man eine Anzahl von hochinteressanten Feststellungen treffen. Es ist zum Beispiel unschwer festzustellen, wo bereits ein Interesse an der Konzelebration vorhanden war, bevor das Zweite Vatikanische Konzil sie offiziell einführte. Von diesen Arbeiten sind 33 in französischer Sprache, 10 in deutscher, 9 in niederländischer, 8 in spanischer, 5 in lateinischer und 4 in italienischer Sprache abgefaßt (unter den 42 französisch- und niederländisch-sprachigen stammen allein 20 von belgischen Autoren). Einige italienische und deutsche Arbeiten befassen sich nicht unmittelbar mit der Konzelebration, sondern mit verwandten Fragen, wie etwa: die «Früchte» der Messe, die Häufigkeit der Zelebration, usw.

[2] *Constitutio de sacra liturgia*, Artikel 57 und 58.

[3] So klafft nicht nur eine Lücke in der Literatur zwischen 1932 und 1949, vielmehr erscheint in offiziellen Kreisen sogar einiger Widerspruch gegen die Nachkriegswünsche im Hinblick auf die Konzelebration. Der Grund dafür liegt allem Anschein nach in der Sorge, die private Messe, die ein so wichtiges Element im religiösen Leben des Priesters war und die die Anhänger der «Gemeinschaftsmesse» und Konzelebration in einer nicht immer sehr vornehmen Weise bekämpften, werde vollkommen abgewertet. Wir können diese Frage hier nicht behandeln, beziehen uns aber auf die Stellungnahme der Kommission der französischen Bischöfe zu diesem Thema und den damit zusammenhängenden Auseinandersetzungen: «Note de la commission épiscopale de pastorale et de liturgie», in *LMD* 34 (1953), S. 145–156 (mit einem Kommentar von A. M. Roguet, der eine Erwiderung von seiten der Kommission in *LMD* 36 [1953], 8 zur Folge hatte). Vgl. *EL* 67 (1953), S. 347–349; *QLP* 34 (1953), S. 179–182; *Doc. Cath.* 50 (1953), S. 585–587. Im gleichen Jahr, 1953, schrieb mir Fr. J. Löw: «Heute ist man in Rom, zumal bei der Ritenkongregation, die zuständig ist, sehr stark *gegen* jeden Versuch, die Konzelebration einzuführen» (Brief vom 9. August 1953; Hervorhebung von Löw). Seitdem hat sich die Situation infolge der gründlichen Untersuchungen von beiden Seiten grundlegend gewandelt.

[4] *ST* III, qu. 82, 2 ad 2: «Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum vel per multos hoc sacramentum consecretur...» (aber weil der Priester nur in der Person Christi konsekriert, viele aber eins sind in Christus, daher ist es belanglos, ob dieses Sakrament von einem oder von vielen konsekriert wird...). Für einen neueren Überblick über die scholastischen Lehrmeinungen, vgl. M. Nicolau, «La concelebración eucaristica», in *Salmanticenses* 3 (1961), S. 269–294; ders., «Problemas del concilio vaticano II», in *Visión teologica* (*Madrid 1962*) S. 139 bis 172.

[5] Can. 803: «Non licet pluribus sacerdotibus concelebrare, praeterquam in missa ordinationis secundum pontificale romanum.» Dieser Kanon setzt also ganz klar die Konzelebration als Form der Meßfeier voraus.

[6] Ich kann es mir nicht versagen, hier Dom Beauduins Äußerungen aus dem Jahre 1922 zu zitieren: «Zwei Fragen konnten auf kommen: Können Priester der zweiten Weihestufe das Opfer überhaupt *allein* darbringen, und wird die Einheit der Kirche in ihrer wirksamsten und geheiligtsten Darstellung nicht gefährdet, wenn der Priester von seinem Hohen Priester getrennt die Mysterien außerhalb des von uns beschriebenen so bestimmenden hierarchischen Rahmens feiert?» Mit anderen Worten: ist die Konzelebration nicht *obligatorisch?*... Aber später erhob sich dann...eine Frage im entgegengesetzten Sinn: Da die Priester der zweiten Weihestufe ebenso wie der Bischof die göttliche Vollmacht besitzen, Leib und Blut des Herrn aufzuopfern – geht es da überhaupt an, daß sie sich (erst) mit ihrem hierarchischen Oberen vereinigen, um das Opfer in ihrem Weiherang darzubringen. Mit anderen Worten: Ist die Konzelebration *erlaubt?* L. Beauduin, «Concélébration eucharistique», in *QLP* 7 (1922), S. 276 bis 277.

[7] Pl. de Meester, «De concelebratione in Ecclesia Orientali, praesertim secundem ritum byzantinum» in *EL* 37 (1923). S. 101–110, 145–154, 196–201. Die zitierte Stelle steht auf S. 102 und hat auch das Motto für diesen Artikel geliefert.

[8] *Art. cit.*, S. 198: «Drückt doch die Konzelebration in geeigneter Weise sowohl den sozialen Charakter des Gebetes der Kirche, als

auch das in der Kirche wesenhaft verwurzelte hierarchische Prinzip, als schließlich auch die höchste Einheit aus, mit der die Kirche von ihrem göttlichen Gründer ausgestattet worden ist ...» («Concelebratio siquidem apte exprimit sive characterem socialem ecclesiasticae precis sive principium hierarchicum essentialiter Ecclesiae inhaerens, sive tandem *unitatem* arctissimam qua Ecclesia a suo divino Auctore instructa fuit») (Hervorhebung durch den Autor).

[9] L. Beauduin, «Concélébration eucharistique», in *QLP* 7, (1922) S. 275–285 und 8 (1923), S. 23–34. – A. Paladini, der eine zusammenfassende Darstellung davon in *EL* 37 (1922), S. 400–405, 422–424, gibt, bringt seine Übereinstimmung mit dem Wunsch Beauduins nach einer Erneuerung dieser Praxis zum Ausdruck und fügt folgendes treffende Zitat von ihm hinzu: «...Der Leser mag sich die Frage stellen, ob es für diese alten Riten eine Chance gibt, daß sie eines Tages im geltenden liturgischen Recht wieder erneuert werden. Wir glauben es nicht: unsere Generation jedenfalls wird eine solche Erneuerung nicht erleben. Und doch verlangt das große christliche Prinzip der hierarchischen Einheit des Mystischen Leibes, dessen öffentliches Bekenntnis und feierlicher Ausdruck eben diese Riten waren, nach einer unverzüglichen Erneuerung... Die eucharistischen Mysterien sind diejenigen von den göttlichen Stiftungen, die für diese Einheit zugleich reichhaltigste Quelle und ausdrucksstärkstes Symbol bedeutet. Doch werden weder eine Katechismusformel noch selbst ein Hirtenbrief ausreichen, um (den Gläubigen) dieses hohe christliche Prinzip gebührend nahezubringen. Die Liturgie aber kann..., vor allem wenn sie eines Tages den ganzen Reichtum ihrer Tradition wiederentdeckt, durch eine langsame Infiltration wie durch eine Art Endosmose dazu beitragen, ...nicht nur christliche Einzelpersönlichkeiten, sondern eine echte Christenheit wiederherzustellen» (*QLP* 8, 1923, S. 34).

[10] «... die eigentliche und tiefste Idee, die dem Ritus der Konzelebration zugrundeliegt, ist die der hierarchisch gegliederten Einheit der Kirche...» (art. cit., *QLP* 7, (1922), S. 277).

[11] L. Beauduin, «La concélébration eucharistique» in *Congrès eucharistique d'Amsterdam 1924*. In seinem Artikel «La concélébration», in *LMD* 7 von 1946 (S. 8–26) kommt er noch einmal auf die oben entwickelten Gesichtspunkte zurück und stellt seine Auffassung und die gegenwärtige «Krise» der Privatmesse einander gegenüber; da seine Hoffnungen auf eine Verwirklichung gewachsen sind, gibt er im voraus einige Anregungen im Zusammenhang mit einer möglichen Erneuerung. Man beachte seine drei Vorbedingungen: nur unter Vorsitz des Ortsbischofs; ausschließlich für große und feierliche Gelegenheiten vorbehalten; nach Sonderrubriken, die von Rom festzusetzen sind (art. cit. S. 22–23).

[12] Wegen des beschränkten Raumes, der zur Verfügung steht, befaßt sich dieser Artikel nicht mit den historischen Fragen der Konzelebration. Nicht jedermann folgt Hanssens Interpretation. Vgl. B. Botte, «Note historiq sur la concélébration dans l'Eglise ancienne», in *LMD* 35 (1935), S. 9–23, und N. Afanazieff, *Trapeza Gospodnja* (Paris 1952). Eine zusammenfassende Inhaltsangabe des letzteren Werkes befindet sich in B. Schultes Besprechung in *OCP* 19 (1953), S. 441, 443–449.

[13] Hanssens hat betont, daß diese Unterscheidung rein deskriptiv ist. Bei der concelebratio sacramentalis werden die Konsekrationsworte de facto von allen zugleich ausgesprochen; bei der concelebratio caeremonialis ist das nicht der Fall. Das theologische Problem, bei welcher von beiden eine «Ko-Konsekration» vorliegt, berührt er nicht (vgl. *Periodica* 16 [1927], S. 143–144; 21 [1932] S. 219). In seinen späteren Arbeiten scheint sich seine Meinung noch zu festigen. Vgl. J.M. Hanssens, «La conzelebrazione sacrificale della messa», in *Eucaristia* (Rom 1957), S. 809–826, und «La concelebrazione sacrificale della messa», in *Divinitas* 2 (1958), S. 240–266.

[14] J.M. Hanssens, «De concelebratione eucharistica», in *Periodica* 16, (1927), S. 143–154, 181–210; 17 (1928) S. 93–127; 21 (1932), S. 193–219.

[15] Keines von den mir bekannten Lehrbüchern berührt diese Frage. Auch die ausführlichen bibliographischen Angaben in M. Schmaus *Katholische Dogmatik* III, 13–5 (München 1958) erwähnen keine Arbeiten über die Konzelebration. Hanssens Name ist überhaupt nicht genannt. Die erste Ausgabe des *Lexikons für Theologie und Kirche* hat überhaupt kein Stichwort «Konzelebration» (Jungmann und Rahner haben es erst in der zweiten Auflage behandelt; *LThK* 6 (2. Auflage), S. 524–525. Die Konzelebration wurde offensichtlich als ausschließlich liturgisches Problem und nicht als theologisches oder sakramentales betrachtet. Die Notwendigkeit, sich auch unter dogmatischem Aspekt damit zu befassen, wird erst in den Fünfzigerjahren empfunden. Nur wenige Theologen «wagen» es; vgl. K. Rahner, «Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration», in *Münchener Theologische Zeitschrift* 6 (1955), Nr. 2; ders., «Dogmatique de la concélébration», in *QLP* 36, (1955), S. 119–135; Frenaud, «Remarques doctrinales au sujet de la concélébration», in *QLP* 37 (1956), S. 114 bis 128.

[16] H. v. Meurers «Die eucharistische Konzelebration», in *Pastor Bonus* (Trier) 53, 1942 S. 65–77, 97–105.

[17] D. Alarcia «La concelebración», in *Liturgia* (Silos) 4 (1949), S. 124–126 – nur ein kurzer Artikel. J. Delièvre, «Concelebratie», in *TL* 33 (1949), S. 11–27. Der Verfasser sagt abschließend: «Ich bezweifle, ob es gegenwärtig wünschenswert ist, die Praxis der öffentlichen Konzelebration in unseren Domen und Kirchen, z.B. an den großen Festen des Kirchenjahres, zu erneuern, weil in ihrer gegenwärtigen Mentalität die durchschnittlichen Gläubigen, die daran gewöhnt sind, den Grad der Feierlichkeit einer Messe nach der Anzahl der teilnehmenden Priester einzuschätzen, entweder gar nicht oder nur unter großen Schwierigkeiten den Unterschied zwischen konzelebrierenden und assistierenden Priestern verstehen werden» (S. 27).

[18] Das ist ganz klar in dem Artikel von J. Tillard, «Concélébration et messe de communauté», in *QLP* 43 (1962), S. 22–35 gezeigt.

[19] Auch diese wahrhaft umstrittene Frage kann hier nicht berührt werden. Vgl. K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Freiburg, 1951), wozu eine vorbereitende Studie in *ZKTh* 71 (1949), S. 257–317 erschienen war; ders., «Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi», in *ZKTh* 77 (1955), S. 94–101. Zu der französischen Kontroverse vgl. Anmerkung 3, und ebenso A. Michel, «Questions posées: célébration privée et communion à une messe communautaire», in *AmCl* 63 (1953) S. 440–443; G. Frenaud, «Concélébration et messes communautaires», in *Facultés catholiques de l'ouest*; Bull. trim. n. 2 (April 1954), S. 43–58; n. 3 (Juli 1954), S. 29–38. Vgl. weiter G. Liesting, «Het veelvuldig mislezen», in *SSma Eucharistia* 47 (1955), «De zin en het goed recht van de vele missen», *ibid.*, S. 135–140; «De algemene vrucht van het mesoffer en het goed recht van de privaatmis», S. 165–170; «Concelebratie», *ibid.*, S. 257–262, 289–295.

[20] Ansprache vom 2. November 1954, in *AAS* 46 (1954), S. 668–670; und Ansprache vom 22. September 1956 (nach dem Kongreß von Assisi) in *AAS* 48 (1956), S. 716–718. Der Text erscheint noch einmal bei H. Schmidt, Introductio, S. 401–405.

[21] Außer den in Anmerkung 19 genannten Autoren, vgl. auch Th. Vismans, «Concelebratie», in *TL* 42 (1958), S. 297–305 und 44 (1960), S. 329–343. Vor allem im zweiten Artikel setzt sich der Autor eingehend mit der Frage auseinander, wie richtig die gegenwärtige Regel für die häufige Zelebration der Messe ist (*l.c.*, S. 329 bis 336). Vgl. *Lit. Wdb.*, col. 449f.

[22] Eine wichtige Rolle spielte hier die Frage, ob die stille Konzelebration, die zweifellos das Ursprüngliche war und auch außerhalb des byzantinisch-slawischen Ritus und der Riten der Unierten Kirchen in Gebrauch ist, «mitkonsekratorisch» war; doch haben wir hier nicht den Platz, uns mit dieser Frage zu befassen.

[23] B. Botte schreibt: «Die Konzelebration erscheint als ein Mittel, eine Meßfeier, die den Gemeinschafts-Charakter der Messe und die Einheit der Kirche stärker zum Ausdruck bringt, und die Vielzahl der Messen miteinander in Einklang zu bringen. Daher ist die Konzelebration als eine Art zeitliches Neben- und Miteinander mehrerer Messen verstanden worden» («Note historique sur la célébration dans l'Eglise ancienne», in *LMD* 35 [1953], S. 9.) Das ist auch der eigentliche Grund, weshalb verschiedene bedeutende Autoren die gesprochene Konzelebration mit einer gewissen Zurückhaltung betrachten. Diesen Gedanken hat bereits J.M. Hanssens in «De concelebratione eucharistica», in *Periodica* 21 (1932), S. 217 vorgebracht: «Es ist nicht zu bezweifeln, daß jene Einheit in der Concelebratio caeremonialis deutlicher sichtbar wird, als in der Concelebratio sacramentalis, weil jene die Einheit des hauptsächlichen Ritus in vollkommener Weise wahrt und in ihm auch dem Haupt-Zelebranten einen besonderen Anteil zuweist, jene aber an die Stelle der sekundären und sichtbaren

Einheit eine wahre Vielheit setzt, aber im Vollzug des Sakramentes allen Zelebrierenden einen völlig gleichen Anteil gewährt» (Dubium non est quin ista unitas in caeremoniali quam in sacramentali concelebratione manifestius appareat, cum illa ritus praecipui unitatem perfecte servat et etiam in eo singularem partem principali celebranti tribuat, haec vero in secundaria et apparenti unitate verum multiplicitatem ponat, in ipso autem sacramento conficiendo omnibus celebrantibus plane easdem partes concedat). Das gleiche wiederholte er in *Divinitas* 2 (1958), S. 254. Danneels und Tihon griffen diesen Gedanken im Licht der Sakramententheologie erneut auf.

[24] Vgl. J. Tillard, «Concélébration et messe communautaire», in *QLP* 43 (1962), S. 22–35.

[25] N. Afanazieff *(Trapeza Gospodnja*, Paris 1952) ist der Meinung, die gesprochene Konzelebration sei eine Klerikalisierung der Eucharistie, weil sich, nach seiner Meinung, die Konzelebration von ihrer ursprünglichen Stellung einer auf dem universalen Priestertum gründenden Teilnahme abgewandt haben. Ihre Stellung stehe irgendwie im Widerspruch zu der wirklichen Natur der eucharistischen Feier (siehe die Besprechung im *OCP* 19, 1953, S. 444–445). Obwohl nicht ein einziger katholischer Autor ihm in dieser extremen Meinung folgt, scheint er mir dennoch auf eine Tendenz hinzuweisen, die sehr gut in bestimmten Formen der Konzelebration vorhanden sein kann.

[26] Ein Überblick über die Trierer Diskussionen ist zu finden in *Heiliger Dienst* 17 (1963), S. 64–68.

[27] *Const. de sacra lit.*, art. 57: «Die Konzelebration, durch die die Einheit des Priestertums in einer geeigneten Weise kundgetan wird...» (Concelebratio, qua unitas sacerdotii opportune manifestatur...)

[28] G. Danneels, «Het probleem der concelebratie», in *CBG* 9 1963), S. 160–189; P. Fransen, «Dogmatische beschouwingen over de concelebratie», in *TL* 47 (1963), S. 337–362; P. Weber, «Eucharistie et ministère; notes sur la concélébration», in *Coll. Mechl.* 48 (1963), S. 449–472; M. C. Vanhengel, «De celebrerende priester en de heiligende symboliek der sacramenten», in *TT* 3 (1963), S. 111–138; P. Tihon, «De la concélébration eucharistique», in *NRT* 96 (1964), S. 579–607. Die folgenden Arbeiten von M. Nicolau, «La concelebración eucharistica», in *Salmanticenses* 8 (1961) S. 269; «Problemas del concilio vaticano II», in *Visión teologica* (Madrid 1963) S. 139 bis 172, und «La misa en la constitución liturgica del vaticano II», in *Salmanticenses* 11 (1964), S. 276–282 – müssen auch erwähnt werden, obwohl sie das theologische Problem auf die Frage nach der Einheit oder Vielheit der eigentlichen Opferhandlung verengen. – Für die mehr praktische Seite der Frage, auf die unser Artikel nicht weiter eingehen kann, möchte ich auf Kommentare zu der Konstitution verweisen, wie z. B.: E. M. Lengeling, *Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heutige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar*, in der Reihe *Lebendiger Gottesdienst*, Nr. 5 (Münster 1964), S. 126–130; P. M. G (Y), «La concélébration», in *LMD* 77 (1964) S. 128–132; L. Brinkhoff, «Hoofdstuk II. Over het hoogheilig mysterie van de eucharistie», in *TL* 48 (1964), S. 131–132; M. Nicolau, «La misa en la constitución liturgica del vaticano II», in *Salmanticenses* 11 (1964), S. 277–282. Als Einführung in die Konstitution muß noch hinzugefügt werden, A. Nuij, «De concelebratie. Historische achtergronden van het conciliebesluit», in *TL* 48 (1964), S. 268–285 und F. Vandenbroucke, «Vers un nouveau style de la messe», in *QLP* 45 (1964), S. 143–149.

[29] Wenn wir in diesem Zusammenhang von einem «Priester-Kollegium» sprechen, so ist mit diesem Begriff, servatis servandis, auch eine Gruppe von Bischöfen oder eine aus Bischöfen und Priestern gemischte Gruppe gemeint. Das Vorhandensein nur eines einzelnen Konzelebranten muß als Grenzfall betrachtet werden.

[30] Das kann er sein in der Eigenschaft als hierarchisches Oberhaupt der betreffenden Kommunität, oder als Gastgeber bzw. Gast der Geistlichkeit oder des Bischofs anderer Kirchen; aber auch als Delegierter des hierarchischen Oberen oder schließlich – und hier läßt sich die Frage schon schwieriger beantworten – als tatsächlicher Koordinator. Weber, *l.c.*, S. 553, lenkt die Aufmerksamkeit auf die Schwierigkeit einer korrekten Interpretation der Funktion des Vertreters eines Bischofs. Er betont, *l.c.*, S. 565 f., daß eine solche Stellvertretung überhaupt nur möglich ist aufgrund des einen Geistes des priesterlichen Dienstes, der dem ganzen Körper gegeben ist.

[31] Die Unterscheidung ist unzulänglich. Ihr zufolge ist z. B. die Konsekration eines Abtes eine stille Konzelebration, obwohl der Konzelebrant den ganzen Kanon spricht, außer den Konsekrationsworten. Doch möchte ich lieber nicht Hanssens Terminologie: «concelebratio sacramentalis» und «concelebratio caeremonialis» verwenden, denn obwohl der Autor diese Begriffe rein phänomenologisch verstanden hat (vgl. Anmerkung 13), wurden sie in der Folgezeit verzerrt, indem man sie stillschweigend im theologischen Sinne verstand; das aber verursachte manche Verwirrung, zweifellos gegen die Absichten des Autors. Zu Hanssens Unterscheidung zwischen concelebratio synaxalis und personalis, siehe Tihon, *art.cit.*, S. 597.

[32] Diese Diskussion betrifft nur einen sehr begrenzten Aspekt der tatsächlichen Natur der Eucharistie: Die Transsubstantiation zusammen mit der Gegenwärtigsetzung der Opfertat Christi, die nach Meinung bestimmter Theologen damit verbunden ist. In diesem Zusammenhang muß betont werden, daß der Begriff «mitkonsekratorisch», der im weiteren gebraucht wird, strenggenommen unkorrekt ist, weil die Konsekration bedeutend mehr umfaßt als nur die Transsubstantiation.

[33] Danneels, *art.cit.*, S. 162. übernimmt diese Terminologie von H. Schmidt, *Introductio*, S. 441, doch bin ich mir nicht völlig klar darüber, ob beide Autoren diese Termini im gleichen Sinne verwenden.

[34] *AAS* 49, (1957), S. 370; DS 3928.

[35] Vgl. *Lit. Wdb.*, S. 450.

[36] «Sie (d. h. die Erklärung des Heiligen Offiziums) sagt nichts, was zweifelhaft wäre, über die *Erlaubtheit* oder die *Nützlichkeit* und *Angemessenheit* der concelebratio caeremonialis, die, wie man sagt, früher recht häufig praktiziert worden ist, und die ... verschiedene ernsthafte Liturgiker heute wieder erneuert sehen möchten» (Dubium non loquitur de *liceitate* vel *utilitate* atque *convenientia* concelebrationis caeremonialis, quae olim in sat frequenti usu fuisse dicitur, et quam... nonnulli Liturgistae, iique serii, hodie vellent repristinari) (F. Hürth, «Annotationes (super dubio «de valida concelebratione»)», in *Periodica* 46 (1957), S. 249). M. Nicolau in «La concelebración eucaristica» in Salmanticenses 8 (1961), S. 285, schließt sich ihm an und bemerkt: «Durch die Antwort des Heiligen Offiziums... werden sie (sc. die Messen mit stiller Konzelebration) nicht verboten, außer wenn man für solche Messen eine Konsekration voraussetzt, die das Heilige Offizium als ungültig erklärt. So ist also, wenn man diesen Irrtum ausschließt und sich in der Linie der reinen concelebratio caeremonalis bewegt, ihre Nützlichkeit und Angemessenheit nicht bestritten, noch etwas gegen ihre Erlaubtheit gesagt.»

[37] H. Schmidt, *Introductio*, S. 410.

[38] Vgl. Nicolau, «La concelebración, S. 287.

[39] So ganz richtig Pius XII. in seiner Ansprache vom 22. September 1956, in *AAS* 48 (1956), S. 718 (vgl. Schmidt, *Introductio*, S. 404). Man beachte, daß die konsekratorische Wirkung der stillen Konzelebration schon lange Zeit hindurch erklärte Meinung mehrerer anerkannter Autoren gewesen ist. Die Interpretationen von Hürth *(art.cit.)* und Nicolau («La concelebración», S. 287–292) neigen dazu, das «verschiedene» des Papstes in diesem Zusammenhang als auf verschiedene individuelle Opferhandlungen bezogen zu verstehen (d. h. auf verschiedene «Gegenwärtigsetzungen» der Opfertat Christi). Nicolau ist der Auffassung, hier handle es sich um eine physische Vielheit von Handlungen bei gleichzeitiger moralischer Einheit. Sollte das aber nicht einschlußweise bedeuten, daß es sich tatsächlich um eine simultane Zelebration mehrerer handelte?

[40] Die Arbeiten von Vanhengel und Weber stellen wertvolle Beiträge zu dieser Frage dar.

[41] Tihon, *art.cit.*, S. 600.

[42] *Art.cit.*, S. 183. Der folgende Absatz muß wörtlich zitiert werden: «...Christus als Liturge (bringt) sein Opfer nur in der Einheit seiner Kirche dar; darauf beruht auch die Befähigung des ganzen priesterlichen Ordo in ihrem Schoße, das Opfer (Christi) zu vollziehen. Das konzelebrierende Priesterkollegium bedeutet damit ein Auftreten dieses Ordo innerhalb einer versammelten Kirchengemeinde, in der hic et nunc erfolgenden Aktualisierung dieser Befähigung zur Opferdarbringung. Daher kann der Priester – auch wenn er allein auftritt – nur dann eine kirchliche Symbolhandlung vornehmen, wenn er dies kraft des Priestertums Christi tut, so wie dieses in dem ganzen Priesterstand auf Erden vorhanden ist. Auch als selbständig Zelebrierender tritt der Priester noch als Glied einer priesterlichen

Hierarchie auf, aus der Kraft der Vollmachten, die dieser Ordo als Kollegium besitzt. Bei der Konzelebration ist nun das, was sonst immer nur einschlußweise vorhanden ist, auch auf der Ebene des Zeichenhaften expliziert: ein Priesterkollegium tritt in das Zeichen der Eucharistiefeier selbst ein, um darin das Handeln des Hauptzelebranten zu unterstützen.»

(«...Christus-Liturg [brengt] zijn offer slechts in de eenheid van zijn Kerk, waarvan de offermacht berust bij de gehele Ordo Sacerdotalis in haar schoot. Het concelebrerend presbyterium is dan de verschijning binnen een bepaalde kerkgemeente van deze Ordo, en de actualisatie hic et nunc van deze offermacht. Immers, ook wanneer de priester geisoleerd optreedt...kan hij slechts een kerkelijke symbooldaad stellen, wanneer hij dit doet krachtens Christus' priesterschap, zoals het in de hele Ordo sacerdotalis, op aarde aanwezig is. Ook als autonoom celebrant treedt de priester nog op als lid van een priesterlijke hierarchie, en krachtens machten die deze Ordo als college bezit. In de concelebratie is datgene wat altijd is geimpliceerd, op tekenplan expliciet: een collegium van priesters treedt binnen in het teken zelf van de eucharistieviering, om er die aktiviteit van de hoodcelebrant te steunen») (*art.cit.*, S. 187).

[43] Weber, *art.cit.* S. 564–567. Er zeigt ganz richtig, daß für den Priester die Ausübung seiner eucharistischen Funktion kraft dessen was er tut, «Einbezogensein» («involvement») bedeutet und damit Heiligung. Tihon, *art.cit.* S. 596, besteht ebenfalls darauf. Die Grundlage für diese Überlegungen, die das Verständnis der heiligmachenden Wirksamkeit der Eucharistie erweitert haben, ist von Vanhengel in seiner ausgezeichneten Untersuchung geschaffen worden.

[44] A. Franquesa, «La concelebración – Nuevos testimonios?» in *Litturgica* (Montserrat, 1956, S. 75–82).

[45] A. Franquesa, «La concélébration, rite de l'hospitalité ecclesiastique», in *Par Lit.* 37 (1955), S. 169–176; ders. «La concelebración – Nuevos testimonios?» ...S. 82–86.

[46] Obgleich das Gesagte zeigt, daß die Konzelebration allein dann ihrer vollen sakramentalen Bedeutung gerecht wird, wenn die ganze Gemeinde Gottes die Eucharistie feiert, gibt es, nichtsdestoweniger, Fälle, in denen sie gerade dann von Bedeutung ist, wenn ausschließlich Geistliche anwesend sind, z.B. als Kundgebung der Bruderschaft oder Solidarität innerhalb einer Ordensgemeinde. Die meisten Autoren aber betonen ganz richtig, daß eine Konzelebration allein mit einer größeren Anzahl von Priestern doch wahrscheinlich ihren Zweck verfehlt. Endgültig klar werden diese Dinge jedoch erst durch die Praxis.

[47] So M. Nicolau, «La misa en la constitución liturgica del vaticano II», in *Salmenticenses* 11 (1964), S. 277. Siehe auch F. Kolbe, «Die Liturgiekonstitution des Konzils: II. Praktische Hinweise», in *Lit. Jahrb.* 14 (1964), S. 128: «In Art. 47 ist die Konzelebration nicht ausdrücklich als sakramentale bezeichnet. Es ist wohl überflüssig, zu erwähnen, daß auch die bisher schon weithin geübte sogenannte rituelle Konzelebration noch erlaubt bleibt. Manches spricht dafür, sie keineswegs jetzt ganz fallenzulassen. Jedenfalls gilt für sie ebenfalls, was der Artikel sagt: ‚In ihr tritt passend die Einheit des Priestertums in Erscheinung'.» Hinsichtlich des Ritus, siehe A. Nuij, «Le rituel de la concélébration nouvelle», in *QLP* 45 (1964). S. 206–227; und A. G. Martimort, «Le rituel de la concélébration», in *EL* 77 (1963) S. 147 bis 168.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

G. Danneels

Kommunion unter beiden Gestalten

In Artikel 55 der Liturgiekonstitution hat das Zweite Vatikanum für die Gläubigen der westlichen Kirche den Laienkelch, wenigstens grundsätzlich, wiedereingeführt. Dies bedeutet im Vergleich zu den bis jetzt geltenden Bestimmungen des Kirchenrechts (Kanon 852) eine klare, wenn auch nur rubrizistische Änderung[1] der bisherigen Praxis des Eucharistieempfangs. Die Frage des Laienkelches hat *zwei Aspekte:* zunächst geht es hier um ein Problem, das im Laufe der Geschichte durch *heftige Kontroversen* belastet ist, sodann ist es unvermeidlich, daß Gewährung oder Verweigerung des Laienkelches nicht zuletzt auch den *Theologen* interessiert. Deshalb dürfte ein *kurzer Überblick über die historischen und theologischen Implikationen* dieser Frage die gegenwärtige Situation der Kirche in mancher Hinsicht erhellen.

I. HISTORISCHE ENTWICKLUNG

Zwölf Jahrhunderte hindurch empfingen *alle Christen* die Kommunion unter beiden Gestalten; dies war im Westen die allgemein vorherrschende Praxis in der Feier der Eucharistie. Gewiß, es kam auch vor, daß man die Eucharistie in Ausnahmesituationen unter einer Gestalt empfing, wie bei der Kommunion von Kindern und Kranken, doch bleibt die Tatsache bestehen, daß der Laienkelch in der gesamten Kirche eine Selbstverständlichkeit war. *Um 1200* ungefähr trat jedoch in dieser Praxis ein *grundlegender Umschwung* ein: Von dieser Zeit an[2] kommunizierte man nur noch unter der Gestalt des Brotes. Die *Ursachen* für diese Entwicklung waren zweifellos vielgestaltig und verschieden[3]. Die Sorge um einen ehrfürchtigen Umgang mit der Hl. Eucharistie, die natürlich besonders beim Empfang des Kelches hervortrat (periculum effusionis) und die man bereits in der frühen Kirche beobachten konnte[4], hatte zu jener Zeit ihren Höhepunkt erreicht. Sie wurde verstärkt durch einen wachsenden Realismus, der von der damals charakteristischen *Theologie der Realpräsenz* ausgelöst wurde. Praktische Erwägungen wie, daß es pastoral nützlich sei, die Kommunion nur unter einer Gestalt zu spenden, beeinflußten ebenfalls dieses Ergebnis. Die Einwände jedoch, die man heute vor allem dagegen erhebt, nämlich Hygiene und die große Zahl der Kommunizierenden, scheinen damals keine große Rolle gespielt zu haben. Das Hauptargument für die Änderung im Ritus des Kommunionempfanges lieferte möglicherweise die damalige Theologie, die besonders betonte, daß Christus unter jeder der beiden Gestalten ganz zugegen sei[5]. Diese Lehre von der Konkomitanz, die eine theologische Garantie dafür bot, daß man keine sakramentale Gnade einbüße, wenn man den Kelch nicht empfing, räumte die letzten Argumente für eine Beibehaltung des Laienkelches aus dem Wege. Seitdem wurde die Laienkommunion unter einer Gestalt ohne viel Wortaufwand ebenso üblich wie es die unter beiden Gestalten bisher gewesen war.

Vom 15. Jahrhundert an wurde jedoch der Laienkelch ein *Zankapfel der religiösen Polemik.* Andersgläubige Gruppen wie die Hussiten (Utraquisten, Calixtiner) erhoben den Kelch zum Symbol ihrer Opposition gegen Rom. Sie empfingen die Hl. Kommunion unter beiden Gestalten nicht nur deshalb, um sich durch diesen Ritus von Rom abzuheben, sondern – und dies war völlig neu – sie machten ihn zur wirkungsvollen Spitze ihrer theologischen Argumentation: Sie erhoben Anklage gegen Rom auf Grund von Joh 6,53: «... wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so habt ihr das Leben nicht in euch.» Nach einer ersten Verurteilung auf dem Konzil von Konstanz (1415) und vielen Verwirrungen, die darauf folgten, wurde Böhmen in der Compactata von Prag (1433) der Laienkelch gewährt. Doch Pius II. machte dieses Zugeständnis 1462 wieder rückgängig. Viele kehrten zur römischen Praxis zurück, andere jedoch schlossen sich später der lutherischen Reformation an, wo der Konflikt des Laienkelches erneut ausbrach. Wieder spielte Johannes 6,53 in den volkstümlichen Predigten der Reformer eine große Rolle und stiftete sogar unter

den Katholiken Verwirrung. Viele von ihnen baten daher um den Kelch, um der Reformation eine mächtige Waffe aus der Hand zu schlagen.

Das Konzil von Trient war in seiner Haltung, sofern es um den dogmatischen Hintergrund der Kontroverse ging, zu keinem Kompromiß bereit, anderseits jedoch war es hoffnungslos unschlüssig und gespalten in der praktischen Frage, ob es den Laienkelch gewähren solle oder nicht. Es gehe zwar keine heilswichtige Gnade denen verloren, die die Kommunion nur unter einer Gestalt empfangen (Dz 929–937), doch, zugegeben, daß dies so ist, wollte das Konzil zuerst nicht einmal darüber entscheiden, ob es opportun sei, den Forderungen des Kaisers und der Gläubigen nachzugeben und den Laienkelch wieder einzuführen. Dieser Streitpunkt wurde erst nach wiederholtem Drängen des kaiserlichen Legaten wie des Papstes angefaßt. Als die päpstlichen Legaten jedoch vorhersahen, daß es im Durcheinander der Debatte für den Laienkelch keine zufriedenstellende Mehrheit geben werde[6], entschlossen sie sich, den Antrag einzubringen, die ganze Angelegenheit dem Papst zu überlassen. Er solle sein pastorales Urteil dazu sprechen. Sofort ergab sich dafür eine überwältigende Mehrheit, offensichtlich erleichtert nach all den vorhergehenden unerfreulichen Debatten. Am 16. April 1564 gewährte Pius IV. den Kirchenprovinzen von Köln, Mainz, Trier, Salzburg und Graz den Laienkelch. Doch diese Zugeständnisse wurden eins nach dem andern wieder rückgängig gemacht: Der Kelch war zum Glaubenssymbol der Reformation geworden und wurde sogar von jenen Katholiken zurückgewiesen, denen er gewährt worden war[7].

II. DER THEOLOGISCHE GEHALT DES KELCHES[8]

Trotz aller theologischen Rechtfertigung der Kommunion unter einer Gestalt läßt sich nicht leugnen, daß es beträchtlichen Scharfsinn erfordert, um mit dem Argument von Joh 6,53 fertig zu werden: Schließlich muß die Kommunion unter *einer* Gestalt doch auch *theologisch bewiesen* werden, da die direkte Bedeutung der Worte Christi auf eine Kommunion unter beiden Gestalten hindeutet. Hinzu kommt, daß die Kommunion unter *einer* Gestalt die *Zeichenhaftigkeit* des Sakramentes merklich *verkümmern* läßt. Das feierliche eucharistische Zeichen des biblischen Mahles ist zusammengeschrumpft zu einem kümmerlichen Ritus. Diese Verarmung mag vielleicht in jenem Bereich nicht eintreten, wo die Ursache der eucharistischen Gnade wirksam ist, aber sie offenbart sich um so klarer und sprechender auf der Ebene der Zeichenhaftigkeit. Nun wird freilich keiner die katechetische und kerygmatische Bedeutung des sakramentalen Zeichens bestreiten, da es großenteils für die Art und Weise bestimmend ist, wie der Empfänger die sakramentale Gnade sich im Glauben zu eigen macht. Die Spendung des Sakramentes hat nicht nur dafür zu sorgen, das *opus operatum* sicherzustellen, sondern sie hat auch jene *konkrete Glaubensatmosphäre* herzustellen, die dem Empfänger maximal hilft, *seinen* Beitrag zum Empfang des Sakramentes zu leisten, nämlich das *opus operantis*. Und diese konkrete Glaubensatmosphäre hängt großenteils vom Zeichen ab. Deshalb ist es wirklich wünschenswert, daß sowohl der Zelebrant wie auch das Volk das Sakrament in seiner *vollen Zeichenhaftigkeit* empfangen, abgesehen von Fällen, wo dies unmöglich ist oder auf ernste Schwierigkeiten stoßen würde. Dieser volle Ritus gewährleistet nicht nur eine äußere und getreue Übereinstimmung mit dem Einsetzungsbericht, sondern wird auch eine ganze Reihe biblischer und theologischer Wertgehalte ins volle Licht rücken, sowohl in Verbindung mit dem sakramentalen Zeichen bei der Konsekration wie bei der Kommunion, der manducatio. Nur einige wenige möchte ich aufzählen[9]: Der *Festcharakter* des biblischen Mahles kommt nicht im Essen des Brotes, sondern im *Trinken des Weines* zum Ausdruck (Ps 104,15; Ps 23,5; Ri 9,13 Spr 9,2); die *Anspielung auf das jüdische Passahfest*, wo das Trinken in bestimmten Abständen erfolgte und jeder Trunk von einer kurzen Erklärung begleitet war (1 Kor 10,16); die *eschatologische Bedeutung* des Kelches beim letzten Abendmahl (Mk 14,25; Lk 22,16.18) und des Hinweises: «So oft ihr denn dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündet ihr damit den Tod des Herrn, bis er kommt» (1 Kor 11,26). Schließlich wird damit das *Blut* angedeutet, von dem im Bund vom Berge Sinai die Rede ist, und mit dem alle besprengt werden (Ex 24,8), wie die *Theologie vom Ebed Jahve*, dessen Blut für alle vergossen wurde (vgl. Is 53,12). Beides ist mit dem Kelch untrennbar verbunden. Alle diese katechetischen Faktoren, die ja den lebendigen Glauben formen und anspornen sollen, sind nur halb so viel wert, wenn sie auf das «Zeichen» der Konsekration allein beschränkt bleiben. Nur dann, wenn die ganze Gemeinde am Kelch teilhat, kann die personale Anteilnahme des Empfängers in einer zufriedenstellend «zeichenhaften» Weise zum Ausdruck gebracht werden.

Jetzt, da der Empfang des Kelches nicht mehr mit Polemik belastet ist, gewinnt er eine ausschlaggebende Bedeutung für den Ökumenismus[10]. Die protestantischen und östlichen Kirchen werden dies sehr begrüßen. Diese ökumenische Freude wird zudem auch jene Klugheit und jenen Mut wachrufen, der notwendig ist, um einige praktische Einwände (wie Hygiene und Mangel an Zeit), vollends zu entkräften, die notwendigerweise mit der vollen Ausdruckskraft des eucharistischen sakramentalen Zeichens verbunden sind.

GODFRIED DANNEELS

Geboren am 4. Juni 1933 in Kanegem (Belgien). Zum Priester geweiht am 17. August 1957 in der Diözese Brügge. Er studierte Philosophie am Institut Supérieur de Philosophie der Universität Löwen und Theologie in Rom, wo er 1961 sein Doktorat erwarb mit der These: «L'Acte de foi chez Henri de Grand». Er ist Professor für Sakramentenlehre und Liturgik am Seminar in Brügge. Er schrieb mehrere theologische und liturgische Artikel.

---

[1] Die Konstitution erwähnt ausdrücklich, daß diese Änderung in der Praxis «unbeschadet der durch das Konzil von Trient festgelegten dogmatischen Prinzipien» erfolgt (vgl. Herder-Korrespondenz, H. 5 [Febr. 1964], 251).

[2] Der hl. Thomas erwähnt jedoch noch einige Kirchen (quibusdam ecclesiis), wo die Kommunion unter beiden Gestalten immer noch vorherrschte (Summa theol. III. q. 80, a. 12).

[3] Vgl. hierzu besonders die Untersuchung von *J. J. Megivern*, Concomitance and Communion, auf die weiter unten Bezug genommen wird.

[4] *G. Dix*, The Treatise on the Apostolic Tradition of saint Hippolytus of Rome, London 1937, 59; *J. Jungmann*, Missarum Sollemnia, Wien 1948, Bd II, 464–468.

[5] Vgl. *Thomas v. Aquin*, Summa theol. III. a. 76, a. 2–3; q. 80, a. 12.

[6] «ce débat scabreux, qui avait failli mettre l'assemblée sens dessus dessous» – so formulierte es der Bischof von Zara. Vgl. *Hefele-Leclerc*», Histoire des Conciles, IX, 2, 717.

[7] Zur Frage der historischen Entwicklung und Preisgabe des Laienkelches sind die nachfolgenden Untersuchungen wertvoll: *A. Franzen* und *K. Rahner*, Art. «Laienkelchbewegung», in: LTHK, VI, Sp. 744–746; *G. Constant*, Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces par Pie IV, 2 Bde, Paris 1922–1926; *A. Franzen*, Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert, Münster 1955; *R. Schreiber*, Der Kampf um den Laienkelch, in: Zeitschr. f. sudetendeutsche Geschichte, I, 95–122; *H. Lutz*, Bayern und der Laienkelch, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, 34 (1954), 203–235; *G. Schwaiger*, J. A. Möhler und der Laienkelch, in: Pro Mundi Vita. Festschr. der Theol. Fakultät München (1960), 82–96; *K. Amon*, Calicem salutaris accipiam. Beiträge zur Geschichte der Utraquistischen Gründonnerstagkommunion in Deutschland, in: Heiliger Dienst 12 (1963), 16–26; *G. Danneels*, De Lekenkelk, in: Tijdschr. v. Lit. 46 (1962), 181–191; *id.*, Het Vol-teken van de eucharistische maaltijd. De Lekenkelk, ibid. 47 (1963), 363–381. Dieser letzte Artikel bringt eine ausführlichere Bibliographie auf S. 374, Anm. 31.

[8] Zu den theologischen Problemen im Zusammenhang mit dem Laienkelch vgl. *E. Dublanchy*, Communion sous les deux espèces, in: Dict. Théol. Cath. III (1923), Sp. 552–572; *J. Quasten*, Sobria ebrietas in Ambrosius, De Sacramentis, in: Misc. Mohlberg I (1948), 117 bis 125; *H. Schürmann*, Das apostolische Interesse am eucharistischen Kelch, in: Münch. Theol. Zeitschr. 4 (1953), 223–231; *J. Pascher*, Der Kelch in den Texten der römischen Meßliturgie, in: Lit. Jahrb. 10 (1960), 217–226; *M. Lipps*, Brot und Wein. Das Sakrament in beiden Gestalten, in: Hochland 53 (1961), 293–302; *J. J. Megivern*, Concomitance and Communion. A Study in eucharistic Doctrine and Practice, Freiburg/Schweiz, Univ. Press 1963; *B. Vanbilsen*, De Lekenkelk, in: De Nieuwe Mens 15 (1963–64), 207–213; *T. Wilmering*, Brood en Wijn. Sacrament van de twee gedaanten, in: Streven 16, 311–318; *J. J. Megivern*, Communion under both species, in: Worship 37 (1962 bis 63), 50–58; *A. Michel*, Communion sous les deux espèces. Comment concilier la pratique de la communion sous une seule espèce avec les textes de saint Jean. Historie de cette pratique, in: L'Ami du Clergé 72 (1962), 701–703.

[9] Zu einer ausführlicheren Behandlung der theologischen Fragen des Laienkelches vgl. *G. Danneels*, Het Vol-teken van de eucharistische maaltijd. De Lekenkelk, in: Tijdschr. v. Lit. 47 (1963), 363 ff.

[10] Zu all dem vgl. *J. Lescrauwaet*, Katholieke liturgiehervorming en reformatorisch getuigenis, in: Tijdschr. v. Lit. 47 (1963), 313 bis 315.

R. Scarpati

Zum Schema XIII
Die Wandlung des Entwicklungsbegriffs

EINFÜHRUNG

Der Begriff «Entwicklung» ist zu einem magischen Wort geworden, ja geradezu zu einem Mythos, der in allen wirtschafts- und sozialpolitischen Debatten immer neu beschworen wird. Bisweilen hat es den Anschein, als könne und müsse dieser Begriff sowie der andere auf ihn bezogene der «Unterentwicklung» Inbegriff oder Vorbedingung jeder Beurteilung der Kultur eines Volkes und seiner Zukunft sein.

Tatsächlich sind die tiefgreifenden Umwandlungen, die in den letztvergangenen Jahren einander mit zunehmender Schnelligkeit abgelöst haben, eine Tatsache, die sich nicht ernsthaft bestreiten läßt. Folglich sahen sich alle Wissenschaften, vor allem die positiven Wissenschaften, deren Aufgabe es ist, die Konstanten der Umwandlungen selbst herauszufinden und zu analysieren, genötigt, ihren Gegenstand oder den Ausgangspunkt und die Methode ihrer Beobachtung wenigstens teilweise zu ändern. Man denke daran, welche Bedeutung heute der Begriff der «Dynamik» in der Wirtschaftswissenschaft und in den Naturwissenschaften gewonnen hat; man denke weiter an den Faktor «Zeit», der zu den Grundelementen der Relativitätstheorie und aller ihrer technischen Folgerungen und Anwendungen geworden ist.

Das wachsende Interesse an der «Entwicklung» ist im Zusammenhang mit einer ganzen Reihe von historischen Erfahrungen aufgetreten, welche die Menschheit seit Anfang des Jahrhunderts hinter sich gebracht hat. Vor allem hat sich im Verlauf der Ausbreitung einiger Wirtschaftssysteme – zunächst angestoßen durch den Kolonialismus und danach im Zusammenhang mit der Notwendigkeit, das von den neusten technischen Verfahren geforderte hohe Produktionsniveau zu halten – das Phänomen der «Unterentwicklung» als ein ebenso eindrucksvoller wie tragischer Sonderfall vor unseren Augen erhoben. Hier stand das Überleben von zwei Dritteln der Menschheit auf dem Spiel; daher reichten zur Bewältigung dieses Phänomens die traditionellen Theorien nicht mehr aus. Selbst wenn einige ihrer wichtigsten Kategorien in Frage gestellt wurden.

Wenn auch der Krieg immer mehr nach Auffassung aller nichts als ein «sinnloses Morden und Zerstören» ist, so hat er doch auf der anderen Seite zur Genüge bewiesen, daß die Probleme der wissenschaftlichen Organisation des Produktionsvorganges auf dem Weg über eine rücksichtslose Ausbeutung aller materiellen und personellen Mittel von der Politik aus lösbar sind und daß daher die historisch zu bewältigende Aufgabe der für das Schicksal der menschlichen Gemeinschaften Verantwortlichen nicht so sehr in der Anpassung der Mittel an die angestrebten Ziele liegt, sondern vielmehr in einer genaueren Definition dieser Ziele selbst.

Schließlich hat man die Behauptung aufgestellt, daß es eine Art «kollektives Entwicklungsbewußtsein» gibt, das heißt ein Bewußtsein des menschlichen Fortschreitens zu einem Optimum, das entweder jenseits der Geschichte liegt oder ihr Endziel

darstellt. Ein solches Bewußtsein ist kollektiver Natur, da es nicht so sehr Frucht eines reinen Erkenntnisvorganges aus philosophischer Einsicht als einer *sozialen Praxis* ist. Darin hat der Mensch tatsächlich ausgehend von einer unmittelbaren Erfahrung der Solidarität in der mit anderen zusammen ausgeübten Beherrschung der Natur die maßgebliche Bedeutung der Gruppe, der Masse, der großen Dimensionen, der kollektiven Gewohnheiten und Vorstellungen entdecken können. Aus diesem Grund erscheint der Messianismus in seinen verschiedenen neueren Formen nicht so sehr als eine Projektion individueller utopischer Gedanken ins Kollektive, wie es in der Vergangenheit der Fall war, sondern vielmehr als historisches Ergebnis der gemeinschaftlichen Erfahrung der technischen Welt; derartige Erfahrungen werden in Kulturräumen mit reicheren Hilfsquellen und Erfindungsgaben in direkter Weise gemacht oder durch den Kreislauf der Mitteilungen angeeignet, der den ständigen Strom von Individuum zu Individuum und von Volk zu Volk gewährleistet.

Doch muß im Interesse der Wahrheit eindeutig festgestellt werden, daß das Bewußtwerden der Realitäten, die das Interesse für die Entwicklung geweckt haben, zugleich die tiefgehende «Mehrdeutigkeit» dieses Begriffes ans Licht gebracht hat.

An erster Stelle ist zu bemerken, daß die Definition der «Merkmale», der «Faktoren» und der «Gründe» der Entwicklung – mit anderen Worten derjenigen Elemente, die es gestatten, sie im Erkenntnisbereich zu begreifen und im Bereich des Vollzuges voranzubringen und zu lenken – bis zum gegenwärtigen Augenblick unsicher, unklar und häufig auch widersprüchlich ist. Die immer komplexer werdenden Strukturformen der verschiedenen Gesellschaften haben dazu beigetragen, alle Arten von deterministischen «Erklärungen» zu rechtfertigen und treiben zum Forschen nach den unterschiedlichen Faktoren und Gründen, die zugleich mit einer Erschwerung der Frage die fällige Antwort immer weiter hinauszögern.

In der jüngsten Vergangenheit hat man dennoch versucht, in einer eindeutigen und klaren Weise zu antworten; aber die Resultate sind dürftig. Einstweilen lassen sich drei Richtungen unterscheiden, die im übrigen aber noch nicht weit genug integriert sind:

So haben die einen den Begriff «Entwicklung» als direkte und spezifische Umwandlung der verschiedenen Aspekte der sozialen und wirtschaftlichen Struktur oder Dynamik (Industrialisierung, Agrarreform, Modernisierung auf kulturellem Gebiet, usw.) verstehen wollen; derartige Umwandlungen würden jedoch nur das «taktische» oder «strategische» Moment darstellen im Hinblick auf eine umfassendere und harmonischere Entwicklung der Gesellschaft, deren Definition man jedoch sorgfältig vermeidet.

Andere haben ihre Aufmerksamkeit auf die langfristigen und globalen Ziele des Entwicklungsvorganges konzentriert; das heißt sie haben versucht, Ziele anzugeben, auf die hin die Entwicklung der als komplexer und historisch determinierter Organismus betrachteten Gesellschaft konvergieren muß. In den Rahmen dieses Versuches gehören alle Diskussionen über «Planung», den «Plan» und die Werte, die über das rein technische Moment hinaus bei seiner Erarbeitung und praktischen Anwendung maßgeblich sind.

Die dritte Richtung schließlich bewegt sich auf einer ganz anderen Ebene: ihre Vertreter haben versucht, aus jedem Entwicklungsvorgang den letzten Sinn der Menschheitsgeschichte herauszufinden, indem sie auf ein letztes Ziel aller historischen Prozesse zurückgingen und damit im Endergebnis auf eine Geschichtsphilosophie oder -theologie. Im Rahmen dieser letztgenannten Auffassung lassen sich alle Abhandlungen und Ausführungen über «kulturellen» Nationalismus, über den Imperialismus, über die – wir möchten sagen Anwendung der teilhardschen Lehre, usw. unterbringen.

Die Kirche als pilgerndes Volk Gottes lebt «koextensiv» zur Entwicklung, insofern sie ein besonderes Moment der Erfahrung und des Bewußtseins der Menschheit darstellt.

Nichts Menschliches ist ihr fremd. Ihre Gegenwart in der Welt tritt nicht als etwas Zusätzliches zur Geschichte der Welt hinzu; sie bedeutet für diese Geschichte nur eine höhere Bewußtseinsebene und eine klare eschatologische Perspektive. Daher *muß* sich die Kirche für die «Strategie» der Entwicklung, für ihre historischen Ziele, für ihre Bedeutung interessieren und ihr Urteil darüber abgeben, ebenso wie sie sich für jede Hebung der menschlichen Massen zu einem höheren Lebens- und Tätigkeitsniveau *zu interessieren hat*. In diesem Sinne spielt die Kirche in der Entwicklung eine unersetzliche Rolle.

Weil diese Rolle aber verdeckt ist, haben wir notwendigerweise zu untersuchen, a) welche Faktoren bei der Entwicklung wirksam sind, in welchen Beziehungsverhältnissen und welcher gegenseitigen Abhängigkeit sie stehen; b) welche Einflüsse diese Faktoren auf der Ebene des individuellen und kol-

lektiven Bewußtseins ausüben im Hinblick auf die Entwicklungstätigkeit in einer Gesellschaft; c) welche Mittel eine ausgewogene Entwicklung begünstigen oder beschleunigen, unter Berücksichtigung der Faktoren, die dabei wirksam werden sowie der Art ihres Einflusses.

Die Fragen, die sich damit der Kirche stellen, und zwar in ebenso drastischer wie unausweichlicher Form, betreffen vor allem die historischen Situationen, in deren Rahmen der Entwicklungsprozeß anlaufen muß oder in den ersten Phasen nach seinem «Start» vor sich geht; in solchen Fällen aber ist es, wie immer, höchst bedeutsam, daß man versteht, die «Zeichen der Zeit» zu lesen, um weder das Gebot Christi zu verraten noch die Erwartungen der Welt zu täuschen.

DIE ENTWICKLUNG DES ENTWICKLUNGSBEGRIFFES

Ehe wir das Problem «Kirche und Entwicklung» direkter behandeln, müssen wir in einem großen Überblick die Entwicklung des Entwicklungsbegriffes selbst während der letzten Jahre untersuchen. Es ist allbekannt, daß die Existenzbedingungen selbst, unter denen sich verschiedene Theorien entwickelten, sich verändert haben und wie die menschliche Erfahrung – auf die wir uns schon in der Einleitung berufen haben – dafür gesorgt hat, daß so vieles, was der Mensch als ein für allemal gesichert ansah, sowohl auf der historischen als auf der geistigen Ebene, unsicher geworden ist.

Eine erste Feststellung ergibt sich aus dem alltäglichen Gebrauch des Begriffs «Entwicklung»: er bezeichnet ein Voranschreiten in Richtung auf ein Optimum und hat sein Ziel erreicht, wenn dieses Optimum erreicht ist. Nehmen wir zum Beispiel den Menschen: bei ihm betrachten wir als Entwicklung sein Voranschreiten zu einem Optimum an Größe, an Kraft, an Aktionsfähigkeit, an geistiger und moralischer Reife. Doch schon hier zeigt sich, daß es für den Menschen kein absolutes Optimum gibt, und die Komplexität seines Organismus und seiner seelischen Struktur läßt klar erkennen, daß es für ihn nur relative und sukzessiv erreichbare Ziele gibt; das aber bedeutet, daß bereits im Hinblick auf den Einzelnen der Entwicklungsbegriff komplex ist. Wenn wir nun das Individuum in seiner historischen Verflochtenheit in gesellschaftliche Organismen (Familie, Gruppe, Kirche, Staat) betrachten, so wird dieser Begriff noch komplexer, da es sich als notwendig erweist, alle jene Erkenntnisse zu berücksichtigen, die die menschliche Erfahrung aus einer langen Beobachtung und Formulierung der Gesetze, welche die soziale Statik und Dynamik regeln, gewonnen hat.

Wenn man deshalb von der Komplexität des Entwicklungsbegriffes ausgeht, sowie sie sich uns aus der täglichen Beobachtung nahelegt, lassen sich bereits zwei verschiedene Arten unterscheiden, wie wir diesen Begriff verstehen können: eine mechanistische und eine organische Art. Im ersten Falle gehören die Zielrichtungen oder das Optimum der Entwicklung der Ordnung des Quantitativen, Vorausbestimmbaren, mit Sicherheit Erreichbaren und notwendig mit den wissenschaftlich erfaßbaren «Zeiten», und «Arten» Zusammenhängenden an.

Dieser grundlegende Dualismus, der auch einer allgemeinen Haltung dem Leben und der Geschichte gegenüber entspricht, erklärt die allgemeine Verwirrung, die in der heutigen Literatur über Entwicklungsfragen herrscht; so verwendet man Ausdrücke, die in mehrdeutiger Weise bedeutend weitere Begriffe verengen oder irgendwelche Teilgehalte über die Grenzen des methodischen Rahmens, innerhalb dessen sie definiert worden sind, ausweiten. Man kann ohne weiteres behaupten, daß die organische Konzeption der Entwicklung die gültigere ist und daß sie in der Literatur, die sich mit den kollektiven Strebungen befaßt, maßgeblich zur Durchsetzung des Begriffes beigetragen hat. Heutzutage versteht man unter dem Begriff der Entwicklung nicht mehr einen einzelnen Aspekt der Wirklichkeit, auch nicht den wirtschaftlichen, weil die Menschheitserfahrung die Neigung vieler Gelehrter, die darauf erpicht waren, eine möglichst abstrakte Wissenschaft zu entwickeln, deren Modelle möglichst universal anwendbar sein sollten, fragwürdig gemacht und die Integration der verschiedenen Disziplinen stürmisch gefordert hat. Daher auch die Notwendigkeit, eine ständig wachsende Zahl von Faktoren zu berücksichtigen, um dann hernach konkret sagen zu können, welche Ausrichtungen eine kontinuierliche und ausgewogene Entwicklung fördern können; das aber bedeutet Entwicklung im organischen Sinne verstehen[1].

Was aber hat diese wesenhafte Änderung des Entwicklungsbegriffes, vor allem im wirtschaftlichen Bereich, der ihm seinen ersten grundlegenden Erfolg beschert hat, möglich gemacht?

Im Bereich der Wirtschaft erschien der Begriff «Entwicklung» wie eine spezielle Deutung der dynamischen Theorie. Die dynamische Theorie ist

eine ökonomische Theorie, die «in wesentlicher» Form den Faktor «Zeit» berücksichtigt. Diese «wesentliche Form» besteht in der Tatsache, daß hier die Zeit als die veränderliche Größe eingeführt wird, von der die verschiedenen ökonomischen Größen abhängen. In der Theorie von der Entwicklung ändert sich der Charakter der Wesentlichkeit, der der Zeit eignet, in qualitativer Weise. «Die Zeit wird als die Dimension betrachtet, in der sich notwendig alle menschliche Tätigkeit abspielt. Dabei ist das Attribut ‚menschlich' im strengsten Sinne des Wortes verstanden, so daß es hier eine Tätigkeit bezeichnet, die in schöpferischer Weise sukzessive Fakten hervorbringt, von denen jedes einzelne im Hinblick auf das vorhergehende qualitativ neu und nicht auf jenes zurückführbar ist; eine Tätigkeit, die daher Vorgänge im Nacheinander der Zeit kennt, die nicht nur durch die Variationen in den quantitativen Bestimmungen charakterisiert sind, sondern außerdem ganz wesentlich durch Übergänge in jeweils qualitativ neue Positionen[2].»

Bis in die neuere Zeit hinein entwickelten die Wirtschaftswissenschaftler ihre Theorie in einer Welt, die den Faktor Zeit in die ökonomische Analyse nicht einbezog: in einer Welt ohne echte Zeitlichkeit. Der «homo oeconomicus» nahm für sich eine vollkommene Rationalität in Anspruch und bewegte sich in einer ewigen Gegenwart[3]. Die Klassiker dieser Theorie hatten jede Analyse der Entwicklung auf die Untersuchung des Fortschrittes zu einem Gleichgewichtszustand reduziert. Wenn sie auch die später getroffene Unterscheidung zwischen «kurzer Periode» und «langer Periode» akzeptierten, das Problem des Übergangs von einer Periode in eine andere und die mit den Kausalbeziehungen zusammenhängenden Probleme, welche die strukturellen Wandlungen der Entwicklung bestimmen, wurden gegenüber jenen anderen Elementen, von denen der abstrakte Begriff des Gleichgewichts abhing, an die zweite Stelle geschoben. Doch was die Perioden von sehr langer Dauer anbetrifft (das heißt die Perioden, in denen die «Bewegungen wirksam werden, die durch stufenweise Entwicklung der technischen Kenntnisse, der Bevölkerung und des Kapitals bedingt sind, ... sowie durch die von einer Generation zur anderen wechselnden Verhältnisse von Angebot und Nachfrage»)[4], so ist unschwer zu verstehen, inwiefern ihre spezifischen Eigenschaften sie von wirtschaftlichen Analysen ausschlossen[5]. Das Phänomen der Entwicklung, das an solche Perioden anschloß, erschien diesen Wirtschaftlern nicht als Gegenstand wissenschaftlicher Analyse.[6]

Die wirtschaftliche Analyse, die in dieser Weise in ihrer strengen Logik den «Druck» der sozialen Kräfte oder der verschiedenen «sozialen Fragen» ignorierte, entwickelte sich unvermeidlich in der Richtung auf eine Wissenschaft der Leistung und des Nutzeffekts; damit aber betrachtete sie die – sowohl dem Einzelmenschen als auch den menschlichen Zusammenschlüssen – eigene Veränderlichkeit, die nicht auf mit «rationalen» Methoden analysierbare quantitative Faktoren reduzierbar ist, als für sie uninteressant. Die immer deutlicher in Erscheinung tretenden Vorurteile, die als Ausgangs- und Beziehungspunkt beim Studium des sozialen Verhaltens angenommen wurden, sicherten die logische Strenge der Disziplin und die Zurückweisung der Utopien.

Mit Marx und Schumpeter nahm man das Problem der organischen Entwicklung direkt oder indirekt in Angriff, indem man Variablen einführte, die bisher nicht als Gegenstand der ökonomischen Analyse betrachtet worden waren. Diese Einführung neuer Elemente – zu denen nach und nach noch Änderungen aufgrund historischer Gegebenheiten, politischer und allgemein geistiger Erfahrung hinzukamen – förderte in neuester Zeit den stufenweisen Übergang von der Theorie der Wirtschaft zur Theorie der Entwicklung.

Die marxistische Theorie greift das Problem der Entwicklung auf dem Weg über das Studium des kapitalistischen Problems an. Und wenn sie auch der klassischen Idee sehr nahe bleibt wegen der Bedeutung, die sie der Kapitalansammlung einräumt, unterscheidet sie sich doch auf der anderen Seite sehr grundlegend von ihr, insofern sie die Kapitalansammlung nur als eine von soziologischen Faktoren abhängende Variable betrachtet[7]. Für Marx gründet sich der Entwicklungsprozeß auf dem Verhalten und der Taktik einer sozialen Gruppe, die, parallel mit der eigenen Entwicklung, eine Umwandlung der soziologischen Fakten der Produktion einschließt. Die Beherrschung der Wirtschaft und Gesellschaft durch die Unternehmer aufgrund ihres Eigentums an den Produktionsmitteln ist zugleich Grund für die Unmöglichkeit einer harmonischen Entwicklung und tiefste Ursache ihrer Dynamik. Die Ansammlung im Besitz von Einzelpersonen oder Gesellschaften befindlichen Kapitals hängt von der Kapitalisierung des Mehrwerts ab, die wiederum aufs engste mit dem Verhalten der kapitalistischen Unternehmer und dem zugehö-

rigen institutionellen Rahmen in Verbindung steht. Eine Entwicklung läßt sich nur erreichen in einem soziologisch konstanten Milieu. Doch im Ablauf des Entwicklungsvorganges selbst wandelt sich auch das Milieu; und seine Änderung wirkt ihrerseits zurück auf den Vorgang der Entwicklung. Damit zeigt die marxistische Theorie die fundamentale Wichtigkeit der soziologischen und institutionellen Faktoren für eine ausgeglichene wirtschaftliche Entwicklung. Durch Einführung eines inneren Hemmungsfaktors: das tendenzbedingte Sinken des Profits – erklärt das marxistische Wirtschaftsmodell, das Stocken der kapitalistischen Entwicklung und den Sturz des Systems.

Alles in allem ist festzustellen, daß die marxistische Theorie, indem sie die Bedeutung der soziologischen Faktoren in einem Entwicklungsprozeß sichtbar macht, die Spontaneität des in ihm herrschenden Gleichgewichts leugnet, auch wenn sie auf der anderen Seite eine Reihe von Kategorien gebracht hat, die heute der wissenschaftlichen Kritik nicht mehr standhalten können. So hat sie, da sie die logische Auswirkung der übrigen Faktoren nicht voraussehen konnte, angesichts der Probleme der Unterentwicklung, nur ein einziges Schema zur Verfügung, das losgelöst von dem historischen Zusammenhang, aus dem es entstanden ist, abstrakt und starr wirkt.

Bei Schumpeter begegnen wir in der Analyse einem geschärften Sinn für die Dimensionen der wirtschaftlichen Entwicklung; sie entdeckt Räume, in die sich das direkte Tätigsein des Menschen einbauen läßt. Das zentrale Element von Schumpeters Konzeption ist die Innovation. Seine Analyse geht von der Feststellung aus, daß der Kreislauf, der eine Gleichgewichtssituation darstellt, «nur eine abstrakte Konstruktion ist, welche die Folgen aus einer begrenzten Zahl sehr realer ökonomischer Kräfte auf ein Denkschema zu reduzieren trachtet[8]».

Diese Kräfte können ihren Ursprung außerhalb des wirtschaftlichen Bereiches haben (physische, politische, institutionelle Gegebenheiten) oder einen spezifisch ökonomischen (Zahl der Menschen, ihre altersmäßige Aufteilung usw.). Der Faktor der Entwicklung erweist sich als ein systeminternes Element, dessen Auftreten unvorhersehbar ist: *die Innovation.* Sie ist systemintern, weil sie auf das Zusammentreffen der Gegebenheiten der Produktion wirkt, gleich in welcher Form es auch sein mag: neue Produkte, neue Energieformen, neue Methoden, neue Märkte, neue industrielle Organisationen. «Nachträglich läßt sich ihr endogener Charakter immer feststellen. Vorher ist er jedoch mit Hilfe unseres analytischen Methodenarsenals nicht zu fassen. Man kann nicht mit absoluter Gewißheit auf ihr Eintreten rechnen[9]. Ist sie einmal eingetreten, so führt die Innovation zur Umwälzung des Systems und entfesselt eine «schöpferische Zerstörung», welche die alten Beziehungen und Strukturen zu Fall bringt.

Schumpeter entdeckt eine direkte Verantwortlichkeit des Menschen in der Entwicklung, weil der dynamische Erneuerer und Unternehmer immer Ausdruck einer Gesellschaft oder doch wenigstens einer Reihe sozialer Gewohnheiten ist, wenn er diese Rolle auch durch die Verbindung mit dem technologischen Faktor, dem wahren und eigentlichen Feld der Neuerungen, spielt. An Hand der Theorie Schumpeters ist es daher leicht, den Schritt zur Analyse der sozio-kulturellen Umwelt der Neuerung zu tun, die sonst in ihrem eigenständigen und schöpferischen Wert nicht motivierbar ist.

Wenngleich die beiden im vorhergehenden an Hand konkreter Beispiele untersuchten Analysen im Rahmen der westlichen Geistestradition erarbeitet worden sind, so zeigen sie doch, inwiefern einige für die Anknüpfung eines ausführlicheren und ins Konkretere gehenden Gesprächs über die Dynamik der ökonomischen Entwicklung wichtige Ansätze Erbteil des ökonomischen Denkens waren. Doch diese Ansätze ließ man anfangs unbeachtet. Als man dann in einer neueren Epoche darauf zurückgriff, entdeckte man im Licht der historischen Erfahrung nicht nur ihre Gültigkeit, sondern gleichzeitig auch ihre Grenzen. Die von ihnen entwickelten Modelle sind zwar dynamischen Charakters, werden aber niemals in der Lage sein, alle Faktoren einzubeziehen, die im Zusammenhang mit dem Phänomen der *Unterentwicklung* sichtbar geworden sind.

Wie schon einleitend gesagt, hat gerade dieses Phänomen der Unterentwicklung eine Krise der Theorie der Entwicklung hervorgerufen.

Wollen wir das Thema der Unterentwicklung hier richtig sehen, so heißt es zunächst eine falsche Grundvorstellung vermeiden: daß es sich auf der einen Seite um einen wild bewegten Zustand handelt, dem auf der anderen ein rein statischer gegenübergestellt wird. Man verfällt diesem Irrtum um so leichter, wenn man in rein ökonomischen Begriffen spricht. Dagegen muß im voraus mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß es eine den unterentwickelten *Gesellschaften* eigentümliche Dynamik gibt und daß diese, wenn solche Gesellschaften mit

höher entwickelten in Berührung kommen, noch weiter ansteigt und ganz andersartige Probleme im Bereich der politischen Erkenntnisse und Aktionen aufwirft. Die hier zum Vergleich stehenden ökonomischen und sozialen Strukturen oder Systeme sind daher als *dynamisch* zu verstehen, auch wenn sie jeweils einen «Randbezirk der Autonomie[10]» einräumen und demzufolge eine tiefgreifende Differenzierung in der Art, wie sie handeln und sich entwickeln. Diese einführende Bemerkung wird im folgenden noch vertieft.

Die Dynamik der unterentwickelten Gesellschaften erscheint nicht unmittelbar durch das Trachten nach einem ständigen Anwachsen des Volumens der materiellen Güter bedingt und entfaltet ihr Wirken nicht unbedingt in der gleichen Richtung wie die industriellen Gesellschaften. Die Kräfte der Umwandlung – so betont Balandier – zielen keineswegs immer auf eine Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen: ihr Ziel ist nicht immer der Wohlstand. Die Lösung der Probleme, die sich aus dem Zustand der Unterentwicklung ergeben, schließt ein, daß die ganze innere Dynamik in einer besonderen Weise umorientiert wird. Das aber ist nahezu unmöglich ohne eine «ideologische Umwandlung», der es gelingt, die sozialen Kräfte in neuen Kreislauf zu bringen, denn die Depression treibt häufig auch die ideal Gesinnten in den Fatalismus. Diese Mobilmachung der Geister wird durch die Schnelligkeit der sozialen oder technologischen Umwandlungen nur noch dringender. Die Verbreitung neuer Produktionstechniken; die Umwälzung in den Beziehungen zwischen den inneren und den nach außen gewandten Kräften der traditionellen Wirtschaftsformen; die Tendenz zur Individualisierung der Erträge und Verwendung der Besitztümer; das Entstehen des Wettbewerbs in Wirtschaftssystemen, die bisher ausschließlich auf der Basis des Tauschhandels beruhten; die Umwandlung der sozialen Funktionen und des soziokulturellen Lebensraumes – das alles stellt diese Menschen vor unausweichliche Entscheidungen, und der Rhythmus des persönlichen und sozialen Lebens muß sich notwendig nach neuen logischen, ethischen und ästhetischen Vorstellungen und Modellen richten[11].

Im Augenblick wird jedes von außen kommende Eingreifen in ein unterentwickeltes Gebiet ein echtes Dilemma hervorrufen. Die Konzeption der Entwicklung selbst wird dabei zutiefst fragwürdig. Die technische Potenz, die rationale und «positive» Struktur und Kultur der industriellen Gesellschaften begegnen, was das ethische System und die Welt der Werte anbetrifft, auf seiten der unterentwickelten Gesellschaften einer tiefen Skepsis. Wenn aber Strukturen und Formen der fortgeschrittenen Gesellschaften als Ergebnis des gegenseitigen Einflusses dieser beiden Faktoren aufeinander, entstanden sind: wie kann man da das eine grundlegen ohne das andere? Ist tatsächlich die Entwicklung in einem allgemeineren Sinne notwendig an die Konzeption des «Wohlstandes» gebunden, wie sie einigen westlichen Gesellschaften eigentümlich ist, sobald die soziologische Komponente der Entwicklung hier eine lineare Fortführung zu finden scheint in bezug auf die menschlichen Bedürfnisse und ihrer Befriedigung?

Nehmen wir zum Beispiel die Funktion der Innovation, die nach Schumpeters Auffassung das Spiel der Entwicklung in Gang setzt. «Das Problem der ökonomischen Entwicklung der Gebiete, die außerhalb des kapitalistischen Marktes geblieben sind, besteht... darin, ein hinreichend integriertes produktives System zu schaffen und zwar *innerhalb kurzer Zeit* und nicht derart stufenweise wie es für die Wirtschaftssysteme eigentümlich war, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts industrialisierten, und dabei erst nach und nach höhere Stufen des technischen Niveaus erreichten. Seinem Wesen nach erfließt dieses Problem aus der Tatsache, daß, während in den bereits industrialisierten Ländern die Koordinierung der Investitionen sich *ex post* im Rahmen der *Zuwachsquoten* der Produktionskapazität vollziehen muß und nur einen relativ bescheidenen Anteil des Volkseinkommens ausmacht, – in den anderen Ländern dagegen, in denen ein Industrialisierungsprozeß erst einsetzt, die gleiche Koordinierung sich in der Form von *Anfangs*-Investitionen abspielen muß, und zwar in jedem Fall in einem *erheblichen* Betrag, der aufs Ganze gesehen einen recht bedeutenden Anteil des noch ziemlich bescheidenen National-Einkommens ausmacht. Unter diesen Umständen werden in den unterentwickelten Ländern die Entscheidungen über die erforderlichen Investitionen getroffen: scheint da nicht die häufig gemachte Beobachtung gerechtfertigt (das heißt da, wo sie allein auf dieser Voraussetzung beruht), daß der Industrialisierungsprozeß in den betreffenden Ländern überhaupt nicht zustande kommt, und zwar weil die Gesellschaftsschichten zu schwach vertreten sind, die in den heute hochentwickelten Ländern in der Vergangenheit die Initiative für den Industrialisierungsprozeß ergriffen haben. In einem unterentwickelten Land sehen sich

die Unternehmer und diejenigen, die danach streben, Unternehmer zu werden, der Notwendigkeit gegenüber, über die eigenen Investitionen in einem Rahmen zu entscheiden, der ganz und gar anders ist als der, in dem seinerzeit die Schöpfer der ersten Industrien ihre Tätigkeit entfalteten; tatsächlich ist dieser Rahmen sehr verschieden – sei es aufgrund der größeren Schwierigkeiten bei der Bewältigung der heute verwendeten Techniken – sei es aufgrund der stärkeren Konkurrenz auf den Märkten, unter deren Einwirkung die letztgekommenen Länder zu operieren haben. Und es ist nicht ersichtlich, auf welcher Grundlage man daran festhalten kann, daß die Schöpfer der ersten Industrien es verstehen würden, unter den heutigen Umständen ihre zweifellos große Erfahrung in einem unterentwickelten Lande zu erneuern, sofern dieses nur den institutionellen Rahmen zur Verfügung stellt, in welchem sie zu ihrer Zeit sich durchzusetzen verstanden[12].» Aus diesem Grund bereits erfordert der globale, außerordentlich schnell vonstatten gehende und streng technische Charakter des Eingreifens in unterentwickelten Gebieten zum Zweck der Einleitung eines Entwicklungsprozesses, daß man von vornherein das ökonomische Bild, das den höher entwickelten Gesellschaften eigentümlich ist, aufgibt und anfängt, neu zu lernen.

Aus diesen und anderen Gründen vertreten bedeutende Nationalökonomen den Standpunkt, daß «... die Wirtschaftsanalyse, die wirklich realistisch sein will, alle Faktoren zu berücksichtigen hat, die erheblich sind; die allgemeine ökonomische Theorie muß soziale Theorie werden[13]». Alle nationalökonomischen Werke nach A. Smith haben die Idee entwickelt, daß der Konsum das einzige Ziel der Produktion ist; doch im wirklichen Leben hat dieser Gedanke niemals eine wesentliche Rolle gespielt. Das wesentliche Ziel war die Produktion im Hinblick auf den unmittelbaren Nutzen; und diese Produktion war durchaus nicht das Grundanliegen des Staates... Man nehme nur ein beliebiges parlamentarisches Dokument jener Periode der beginnenden Industrialisierung in irgendeinem von den fortgeschritteneren Ländern: seine Sprache spiegelt eine Ideologie wider, die ganz und gar vom Vokabular und von der Ideologie verschieden ist, von der heutzutage die Entwicklung in den unterentwickelten Ländern getragen wird[14].

Das Vorhandensein einer Bemühung von politischer und staatlicher Seite, die auf eine wirtschaftliche Entwicklung abzielt, ist daher ein neues Phänomen auf der historischen Bühne. Da das Eingreifen von staatlicher Seite die Hebung des Lebensstandards zum Ziel hat und das ein beständig angestrebtes Ziel ist, bleibt die Wahl zur Erreichung dieses Zieles auf die vorhandenen Entwicklungsmodelle – und außerdem auf die entsprechenden institutionellen Werkzeuge – beschränkt, und alle werden einfache Mittel zur Erreichung des unmittelbaren Zweckes. In solcher Weise aber läßt sich das Entwicklungsproblem nicht auf ein Problem der wirtschaftlichen Technik reduzieren. Die reine Addition von Einzeltechniken oder die Übernahme von andernorts erprobten Modellfällen kann niemals ein globales Bild der Wirtschaft und – mehr noch – einer *Gesellschaft*, in der die Entwicklung ihren Anfang genommen hat oder vor ihrer Einleitung steht, ersetzen. Die Wahl der Modelle wird daher unvermeidlich von politischen, ideologischen und sozialen Faktoren beeinflußt, die je nachdem den dramatischen Charakter der Dringlichkeit erhöhen oder mäßigen.

Unter einem anderen Gesichtspunkt wird die Bewertung des Anfangsstudiums der Entwicklung, sobald sich Beziehungen zwischen verschiedenen Wirtschaften gebildet haben, häufig in Zeiten des Umsturzes, welche die Überreste der historischen politischen Ordnung zerstören und ihren Zerfall beschleunigen, mit umgestoßen. Der daraus sich ergebenden Störung des Gleichgewichts gegenüber erweist sich die traditionelle Theorie als unzureichend. Sie hat sich niemals um die Probleme gekümmert, die mit den tiefgreifenden Unterschieden zwischen den Produktionstechniken zusammenhängen, welche ihrerseits zu sehr wichtigen Unterschieden bei der relativen Spärlichkeit der Faktoren und zu geradezu enormen Unterschieden des Lebensstandards, des gesellschaftlichen und kulturellen Systems und vor allem des institutionellen Rahmens in Entsprechung stehen. Der Grund für diesen Mangel liegt letztlich darin: die traditionelle Theorie hat überhaupt nur zwei Gruppen von Faktoren anerkannt, die ökonomischen und die nicht-ökonomischen; dabei hat sie immer den Standpunkt vertreten, daß allein die erstgenannten in ihren wechselseitigen Beziehungen rational analysierbar sind. Nun behauptet aber Myrdal: «Gerade im Bereich dieses großen Teiles der sozialen Wirklichkeit, der von der ökonomischen Analyse vernachlässigt worden ist, weil sie von den ‚nicht-ökonomischen Faktoren' absieht», wankt bei der Aufhebung des Gleichgewichts der Boden unter den Füßen. Diese nicht-ökonomischen Faktoren können nicht als statische Gegebenheiten betrachtet werden; wenn sie

wirksam werden, so geschieht das in der Regel in einer Weise, die das Gleichgewicht stört[15]. Der Schluß, der sich daraus ergibt, dürfte klar sein.

Wenn außer den von der traditionellen Theorie als «ökonomisch» anerkannten Faktoren andere, nicht-ökonomische Faktoren, wie etwa die Leistungsfähigkeit der Verwaltung, die sanitäre Situation, das Bildungsniveau, die Anreize zum Handeln und die Beweggründe für das Verhalten – herangezogen werden müssen, um den Entwicklungsprozeß in einem unterentwickelten Land einsichtig zu machen, dann läuft der «spezifische Charakter» der ökonomischen Wissenschaft Gefahr, sich immer mehr auszuweiten, bis er die Grenzen zu einer anderen Art von Analyse überschreitet, die man in einem weiteren Sinne als «soziologisch» bezeichnen könnte. Man kann daher nicht die Theorie von einem Entwicklungsprozeß aufstellen, der allein von der Wirtschaft ausgeht. Die Neubewertung der ökonomischen Theorie, angeregt durch das Problem der Unterentwicklung, ist von einer Reihe historischer Faktoren beschleunigt worden:

a. Die wachsende politische Bedeutung der unterentwickelten Länder; das Erwachen des Nationalismus und ihr mehr oder weniger ausdrücklicher Eintritt in die Reihe der – ideologisch gesehen – «Blockfreien», in der Dialektik der Blockpolitik ausgedrückt;

b. der Zusammenbruch der vorbereiteten technischen Versorgung in vielen auf dem Weg der Entwicklung befindlichen Ländern aufgrund mangelnder Berücksichtigung der charakteristischen Unterschiede der Gesellschaft, in die eingegriffen wurde und – mehr noch – des Niveaus ihrer sozio-kulturellen Vorbereitung auf die Technik überhaupt;

c. die Notwendigkeit einer Erneuerung der traditionellen Werte – ohne sie jedoch aus dem Zusammenhang des Ganzen zu lösen –, die das soziale Leben der Gemeinschaft, der Hilfe geleistet wird, ordnen und auf ein Ziel ausrichten; übersieht man diese Notwendigkeit, so wird der Erfolg des Eingreifens selbst in Frage gestellt;

d. die immer lebhaftere Forderung einer Teilnahme der nationalen und lokalen Gemeinschaften an der Entwicklung, und damit die Sicherung eines organischen Aufstiegs aller ihrer Mitglieder auf der Ebene der bürgerlichen Ordnung;

e. die Notwendigkeit, Fälle von politischem Bankerott zu vermeiden, da in ihnen die Möglichkeit liegt, daß das gesamte Gleichgewicht der sozialen Kräfte umgestürzt wird, – die ideologischen Komponenten zu berücksichtigen und den institutionellen Raum, in dem solche Kräfte sich ausdrükken und einander entgegentreten;

f. die in allen unterentwickelten Ländern immer deutlicher zutage tretende Tendenz, Entwicklungspläne auf lange Sicht zu schaffen; eine Tendenz, die ungeheure Probleme personaler Art und weitere auf dem Gebiet der kulturellen Organisation ganz allgemein schafft[16].

Unter dem Eindruck aller dieser Faktoren hat sich die Literatur über die vornehmlich wirtschaftlich gesehene Entwicklung um eine Reihe Arbeiten über die sozialen und kulturellen Aspekte der Entwicklung bereichert. Eine kritische Betrachtung der auf internationaler politischer Ebene entwickelten Tätigkeit hat ihrerseits noch zu weiteren Beiträgen und zwar zu Fragen des praktischen Verfahrens geführt. So hat man verschiedene Untersuchungen angestellt – einmal um die gesellschaftlichen und kulturellen Probleme im einzelnen zu erfassen, die mit der allgemeinen Umwandlung zusammenhängen, zum anderen um die «Hindernisse» für diese Umwandlung selbst, soweit sie in den sozialen Strukturen oder kulturellen Wertideen der verschiedenen Gesellschaften liegen, genauer zu durchleuchten. Diese Untersuchungen haben dazu beigetragen, uns detaillierte Kenntnisse von der Welt einer Kultur- und Gesellschaftsordnung zu vermitteln, die in mancher Hinsicht eigengesetzlich ist oder den verschiedensten von außen kommenden Gesetzen gehorcht, ihren Einfluß aber selbst auf die wirtschaftlichen Entscheidungen ausüben und ihre Wirksamkeit vereiteln kann.

Auf diese Weise ist die Theorie von der Unterentwicklung nicht von den Gedankenschemata der Theorie von der Entwicklung abgepaust worden, sondern ist vielmehr im Endergebnis eine Theorie von den interkulturellen Einflüssen, die zwischen Gesellschaften wirksam werden, die auf unterschiedlichem technischem Niveau stehen – eine Theorie, die ganz besonders die sozio-kulturellen Umwandlungsvorgänge untersucht, welche sich aus den gegenseitigen Berührungen ergeben[16]. So ist man aufgeschlossen geworden für Überlegungen über das Wertsystem, das der Umwandlung Widerstand entgegensetzen kann und zwar von dem Augenblick an, in dem die Schwierigkeiten, denen die instrumentale Technik durch ihre Einführung in unterentwickelte Gesellschaften begegnet, a priori auf die Haltungen oder Beweggründe von Einzelpersonen und Gruppen zurückgeführt werden, die sich in ihrem Handeln beharr-

lich auf eine Wertordnung beziehen. Wenn man daher in dem Augenblick, in dem man eine Entwicklungsaktion einleitet, keine neuen Werte in den sozio-kulturellen Komplex einführt, so läuft man Gefahr, jede Art von tätigem Eingreifen von vornherein zum Fehlschlag zu verurteilen. Es handelt sich – so schließt die Literatur über diesen Fragenkomplex – nicht darum, die vorhandenen Verhaltensweisen durch andere zu ersetzen, sondern vielmehr, so weit zu kommen, daß man ihre Auswirkungen – mögen sie nun tatsächlich wirksam oder wirkungslos sein – kontrolliert; noch weniger darum, an die Stelle der zwischen verschiedenen Haltungen und strukturell und dynamisch in das soziale Leben integrierten Motivierungen bestehenden Verknüpfungen neue zu setzen; und zwar, weil diese Haltungen und Motivierungen selbst – einschließlich derer, die sich auf wirtschaftliche Tätigkeit beziehen – im Hinblick auf die Entwicklung zuträglich oder abträglich sein können, je nach dem sozio-kulturellen Zusammenhang, in dem sie wirksam werden und nach den Vorgängen, die sie in den individuellen und sozialen Gewohnheiten bilden[17].

Im Endergebnis hat man die sogenannte «westliche Ethnozentrik» abgelehnt, derzufolge die Entwicklung, wenn man ihre theoretische Betrachtung akzeptiert, vornehmlich als eine Ausbreitung oder Anwendung des als überlegen betrachteten westlichen Modelles angesehen wurde. Man hat eingesehen, daß man vielmehr zuvor die Faktoren, welche die Umwandlungen bestimmen, untersuchen muß, und zwar je nach den Gesellschaften, in die man eingreift, – und zugleich damit den Inhalt, die Werkzeuge und die Zeiträume einer kulturellen Modernisierung. Damit ist zu der ersten Reihe von Untersuchungen eine zweite getreten: über die erneuernde Wirkung der Unternehmer, über die Rolle der Bürokratie, über die Bedeutung der Einzelmenschen und der abseits stehenden Gruppen, über die «Akkulturation»; über die «Strategie der Entwicklung».

Unter dem Eindruck der verschiedenen Erfordernisse und der spürbaren Unterschiede in den Gesellschaften, in denen die Entwicklungsarbeit läuft oder geplant wird, haben sich diese Studien immer mehr zu empirischen Untersuchungen entwickelt.

So ist man durch Beweggründe, die – sozusagen – von außen kommen, zu einer Revision der Theorie von der Entwicklung gelangt; doch die Revision selbst wird aus inneren Beweggründen vorgenommen. Der klassische Rahmen ist nicht ausreichend gewesen, um eine Theorie der Entwicklung zu fassen, ebenso wie die kapitalistische Wirtschaft historisch nicht fähig gewesen ist, sich außerhalb der Länder, in denen die Industrie ihren Ursprung hatte, festzusetzen[18]. Wir könnten auf diese Weise für die erste Reihe von Motiven eine Art von historischer Rechtfertigung finden; doch für die zweite sind die Motive hoch aktuell und drängend; die Wirtschaft hat begonnen, sich umzuwandeln, in einer radikalen Umwälzung von einer Wirtschaft der Bedürftigkeit zu einer Wirtschaft des Wohlstandes; und das ist das grundlegend Neue der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg.

Die ökonomische Wissenschaft, die sich fortschreitend in eine Wissenschaft von der Entwicklung verwandelte, hatte ihren Beitrag auf die Erhaltung und Steigerung der Ertragszuwachsquote ausgerichtet und getreulich den Mythos von der Produktion angenommen. Diese Ausrichtung, die als *selbstverständlich* aufgefaßt wurde, ist in eine Krise geraten, und zwar gerade durch die Art und Weise, in der sich der Prozeß der Bildung der Wohlstandsgesellschaft abgewickelt hat. Denn ihre Impulse hatte diese Theorie aus der Untersuchung des Verhaltens von Produzent und Konsument in einer Situation des Mangels an materiellen Gütern erhalten. So hatte sie ihre spezielle Aufmerksamkeit auf die Probleme der maximalen Steigerung der Produktion und – mit Hilfe der Produktion – der Befriedigung der Bedürfnisse an Produktionsgütern konzentriert. Doch hat diese Situation selbst sich im Lauf der Zeit gewandelt. Die von den Systemen der industrialisierten Länder erreichte Fähigkeit, unter äußerst wirtschaftlichen Bedingungen, verbunden mit einem hohen Niveau des Ertrags und des Konsums – wobei alle drei Größen sich in ständigem Wachstum befinden –, die volle Auswertung der Faktoren der Produktion und der Mittel zu sichern, hat die Probleme der Produktion und des Konsums, die immer mehr den Technikern und Spezialisten der Produktion selbst und des «marketing» anvertraut worden sind, außer Diskussion gestellt. Zur gleichen Zeit wurde man sich darüber klar, daß im Rahmen der Wirtschaft selbst neue Kräfte, Beweggründe und Elemente auftauchten, deren Bewertung außerhalb der Möglichkeiten der ökonomischen Analyse im strengen Sinne lag und außerhalb der neuen technokratischen Ideen. Das immer ausgedehntere und intensivere Wirken der öffentlichen Hand neben einer weiteren Integrierung der privaten Verbände; die Art der Entwicklung selbst, die von den Marktverhältnissen über-

nommen worden war, die durch eine mitunter recht weit von den Vorbildern des freien Wettbewerbs entfernten Struktur der Produktion charakterisiert waren; die verringerte Aufsplitterung der Absprachen – sowohl auf seiten des Angebots als auch auf seiten der Nachfrage; der immer klarer in Erscheinung tretende Charakter der industriellen Gesellschaft, der Erfordernisse und Bedürfnisse, die nicht genügend befriedigt waren oder die, weil sie latent waren, als nicht minder dringend betrachtet werden konnten: alles das hat die Wirtschaft vor Fragen gestellt, die nicht allein auf der Grundlage des Kriteriums der *Wirtschaftlichkeit* oder noch weniger des Nutzeffekts gelöst werden konnten. Der Konsum erscheint immer weniger als eine Funktion der Produktion, sondern als eine unabhängige soziale Variable. Die Voraussetzung der Wirtschaftswissenschaft von Smith bis Ricardo, von Malthus bis Marx war die Annahme einer allgemeinen und progressiven Bedürftigkeit gewesen; daraus hatte sich der Imperativ der Produktion von Gütern und des Reichtums auf dem Weg über eine maximale Steigerung des Kapitals und die Erreichung eines ausreichenden Zuwachses, um die Garantie dafür zu schaffen, ergeben.

In der modernen Wirtschaft (die zu einer Wirtschaft des Wohlstandes geworden ist) besteht die lebhaftere Forderung darin, die Entwicklung selbst zu regeln; vorerst noch nicht im Sinne einer Regelung der Zuwachsquote – die nachdrücklich und mit Hartnäckigkeit von einem System vertreten wird, das sich immer mehr selbst vorwärtstreibt[19]; nein, vielmehr im Sinne einer Rückverteilung der Investitionen. Das Schlüsselproblem ist nicht mehr das der Verteilung der vorhandenen Reichtümer – das klassische Problem der Gleichheit –, sondern das, den höchstmöglichen Anteil am Zuwachs des Produktionsertrages weiterzugeben durch Umformung der Kapitalansammlung in eine Funktion von allgemeinem Interesse. Das geschieht in der Absicht, Lebens- und Arbeitsbedingungen aller Glieder der Gemeinschaft (zuerst der wirtschaftlich schwachen) zu verbessern – mit dem Ziel der sozialen Sicherheit und eines neuen sozialen Gleichgewichts.

Der soziale Umschwung vollzieht sich somit im Rahmen einer Wirtschaftsstruktur, die sich nicht mehr in den traditionellen Schemata unterbringen läßt. Neue Auffassungen von Reichtum reifen heran, und es ist unmöglich geworden, sich an dem Mythos der Produktion industrieller Güter und des Konsums festzuklammern. Damit wird auch die Konzeption der Entwicklung von Grund auf umgestürzt. Das tritt noch viel deutlicher in Erscheinung, wenn man die Übertragung dieses inneren Gegensatzes der modernen Gesellschaften betrachtet, der in den Entwicklungsländern noch größere Unklarheit und Mehrdeutigkeit erzeugt. Sollte man einer Welt, die noch auf der Suche nach sich selbst ist und den typischen Impuls der modernen Technik noch nicht kennt, dieses für die moderne Wohlstandswirtschaft so bezeichnende Dilemma vorführen? Wird sie doch immer mehr hin- und hergerissen zwischen dem Mythos von der Produktion der Konsumgüter und dem sozialen Gleichgewicht, das durch die Übernahme immer größerer sozialer und bürgerlicher Lasten erreicht wird, die ihrerseits zu einer Valorisation des – in den meisten Fällen nicht «quantifizierbaren» («quantificabile») – privaten Kapitals und Geschäftskapitals hinführt. Gewiß läßt sich die Art der Anreize, die Entlohnung der Arbeit – die ganz verschiedene Verhaltensweisen oder Reaktionen erzeugen, je nach der Mentalität und den Erwartungen der Einzelpersonen und der mehr oder minder organisierten Gruppen – nicht in den unterentwikkelten Gebieten anwenden, und zwar aufgrund von Faktoren, die innerhalb eines geistigen und wirtschaftlichen Rahmens gewertet werden, der nur angenommen wird, insofern er «modern» ist. Es wird ganz im Gegenteil notwendig sein, mit Objektivität und persönlicher Anteilnahme allen einzelnen Tatsachen nachzuspüren, um Aktionspläne vorzubereiten und wenn nötig selbst die anderen Erfahrungen entnommenen Anschauungen zu korrigieren.

An dieser Stelle läßt sich, wenn man sich einmal ein Gesamturteil bilden will, der Schluß ziehen, daß alle neueren Untersuchungen langsam zu einer tiefgreifenden Revision des traditionellen Entwicklungsbegriffes führen und Beiträge zur Definition eines neuen Begriffsinhaltes liefern. Der Entwicklungsprozeß kann nur als ein Vorgang angesehen werden, der die gesamte Gesellschaft umformt; dabei handelt es sich nicht so sehr um ganz bestimmte Teilaspekte, als um die Gesellschaft als solche, verstanden als ein komplexer und historisch zur Darstellung gekommener Organismus. Die ökonomische Umwandlung behält zwar eine bestimmende Bedeutung für die Förderung des Entwicklungsprozesses. Auf keinen Fall aber stellt sie selbst die Entwicklung dar, von dem Augenblick an, in dem diese als organische und harmonische (wenn auch nicht gleichzeitige) Umwandlung der wirtschaftlichen Struktur, der sozialen Struktur, der kulturellen

Verhaltens- und Ausdrucksweisen, der Verwaltungsorganisation, der juristischen Institutionen, usw. betrachtet wird. Neben den ökonomischen werden soziale, kulturelle, juristische und administrative Umwandlungen eingeleitet, deren Mitwirkung unerläßlich ist, um einen effektiven «Griff» nach den einzelnen unterentwickelten Sachbereichen herbeizuführen.

Es ist klar, daß eine solche Sicht der Dinge nicht das noch viel grundlegendere Thema ausschließen kann: die Frage nach den Zielen, auf die hin die Gesellschaft tendiert, oder zu denen man sie tendieren lassen kann, und die folgerichtig die Annahme geeigneter Maßnahmen politisch rechtfertigen und verlangen. Die Bemühung um eine richtige Entscheidung und Definition steht in der heutigen Weltsituation auf der Tagesordnung und wird von der immer weitläufigeren Politik der Planung und Programmentwicklung gefordert.

Es scheint jedoch jetzt schon evident, daß diejenige Auffassung von der Entwicklung, die ein organisches Wachstum in Richtung auf das Optimum erstrebt, sich im Licht der Erfahrung der letzten Jahre als zutreffend erwiesen hat. Das aber beschleunigt den Vorgang noch mehr, daß die Kirche ihre Rolle wiederentdeckt und wahrnimmt.

ROSARIO SCARPATI

Geboren am 22. Mai 1930 in Sorrento, Italien. Zum Priester geweiht am 28. September 1952 in der Diözese Sorrento. Er erhielt das laureato in teologia, habilitierte sich 1954 in Philosophie mit der These: «La dottrina della predestinazione nel pensiero di Tommaso Campanella». Er veröffentliche die Bücher «L'evoluzione del comportamento in un processo di sviluppo» (Rom 1962) und «Problemi sociali e culturali dello sviluppo» (Rom 1963) und mehrere soziologische Artikel. Er ist Professor für Geschichte und Philosophie, Berater für Soziologie an der SUIMEZ und Forschungsdirektor im Auftrag der FEREZ*. In seinen verschiedenen Veröffentlichungen befaßt er sich hauptsächlich mit den Problemen der Entwicklung und der Integration der Religion in der Gesellschaft.

* Internationale Föderation katholischer Sozialforschungsinstitute.

[1] «Wenn man die wirtschaftliche und technische Entwicklung studiert, lassen sich ihre letzten Determinanten nicht begreifen, wofern man nicht die Grenze überschreitet, welche die politische Ökonomie von der sozialen Anthropologie trennt.» B. F. Hoselitz, *The progress of underdeveloped arreas*; The University of Chicago Press, 1952, S. 6–7. – «Die Wirtschaftswissenschaftler und Statistiker, die sich mit dem Problem der wirtschaftlichen Entwicklung befassen, können nicht umhin, den Schluß zu ziehen, daß das Ganze der meßbaren ökonomischen Fakten, die sie «Entwicklung» nennen, aufs engste mit nicht-ökonomischen Faktoren verbunden und von ihnen beeinflußt ist.» R. W. Goldsmith, *The comparative study of economic growth and structure*, National Bureau of Economic Research, New York, S. 85.

[2] C. Napoleoni, *Dizionario di Economia Politica*, Mailand 1956, S. 1556.

[3] Vgl. R. Barre, *La période dans l'analyse économique*, Paris 1950, S. 15.

[4] A. Marshall, *Principles of Economics*, T. II, 1909, S. 71.

[5] Vgl. L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, 1935.

[6] Vgl. H. Guitton, *Oscillation et Croissance*, in *Économie appliquée*, Januar–Juni 1954, S. 178–206.

[7] Vgl. E. Mossé, *Marx et le problème de la croissance dans une économie capitaliste*, Paris, 1956.

[8] J. Schumpeter, *Explanation on the Business Cycles*, in Economics 1927, S. 290.

[9] *A.a.O.*, S, 292.

[10] Vgl. P. A. Sorokin, *Culture and Personality: Their Structure and Dynamic*, New York, 1947, S. 332–335; 643–645; ders. *Social and Cultural Dynamic*, New York, 1957, S. 630–646.

[11] *Le contexte socio-culturel et le coût social de progrès*, in Le Tiers Monde, Paris, 1956, S. 289–303.

[12] P. Saraceno, *Iniziativa privata e azione pubblica nei piani di sviluppo economico*, Rom, 1959, S. 13–14.

[13] G. Myrdal, *Teoria Economica e paesi sottosviluppati*, Mailand 1959, S. 129.

[14] G. Mardal, *Une Economie Internationale*, Paris, 1958, S. 225–226.

[15] Ders. *Teoria economica e Paesi sottosviluppati*, S. 21.

[16] «Die Unterentwicklung ist ein Begriff oder vielmehr ein Problem, das aus der gegenseitigen Einwirkung auf unterschiedlichem technischen Niveau stehender Gesellschaften entsteht, in einer Welt, in der die technische Ausrüstung des Kollektivs an erster Stelle aller Sorgen und Bemühungen steht, wie es seit der industriellen Revolution der Fall ist», J. Janne, in Vol. *Changements techniques, économiques et sociaux*, Paris, 1958, S. 71.

[17] Vgl. *Les résistances aux changements* in Revue International des Sciences Sociales, XII, 3, 1960, S. 533–541.

[18] Vgl. die bereits zitierte Arbeit von Saraceno.

[19] Vgl. das Buch von P. Saraceno, *L'Italia verso la piena occupazione*, Mailand, 1963.

Übersetzung von Karlhermann Bergner

Chronik des kirchlichen Lebens

Der Internationale Kongreß für Priesterbildung in Westeuropa

Vom 31. August bis zum 3. September wurde im «Europa-Seminar» in Rothem-Meerssen (Holland) ein Internationaler Kongreß für Priesterbildung in Westeuropa abgehalten; die Leitung hatten Erzbischof-Koadjutor Dr. Franz Jachym von Wien zusammen mit Msgr. Dr. J. Dellepoort, dem Direktor des Instituts für Europäische Priesterhilfe, als Vizepräsident. An Hand des Kongreßberichtes (der in Kürze vom Institut für Europäische Priesterhilfe, Stokstraat 53, Maastricht, Holland, in französisch und deutsch veröffentlicht wird) beabsichtigt dieser Artikel, unter Bezugnahme auf die verschiedenen im Rahmen des Kongresses gehaltenen Ansprachen, kurz einiges von den hier behandelten Themen zur Sprache zu bringen, und zwar als Einführung in das Verständnis seiner Resolutionen, die inzwischen der Konzilskommission für die Seminare vorgelegt wurden und hier ungekürzt abgedruckt sind.

DIE GEGENWÄRTIGE SITUATION

Ein klares Bild von der Priesterausbildung in den westeuropäischen Seminaren gaben unter anderen in ihren Berichten Dr. Linus Grond, OFM (Weert, Holland), Msgr. Raymond Izard (Leiter des Centre National Français des Vocations, Paris) und Professor Dr. Joseph Möller (Tübingen, Bundesrepublik). Ganz allgemein lassen sich zwei Hauptströmungen unterscheiden: der französische Typ, vertreten in 81 von den 87 Seminaren Frankreichs (die Ausnahmen sind die Seminare an den Universitäten Paris, Lille, Toulouse, Angers und Lyon sowie das Seminar der Mission de France in Pontigny), der auch für die belgischen und niederländischen Seminare als Vorbild gedient hat; und der deutsche Typ, der vor allem auch in der Schweiz und in Österreich weithin übernommen worden ist. Der französische Typ stammt aus dem Jahre 1651; sein Initiator war J. Olier, ein Pfarrer von Saint-Sulpice in Paris. Gerade heute wird diese französische Methode noch besonders von der Kongregation von St. Sulpice vertreten: sie betont die geistliche Bildung, eine strenge Disziplin und eine ziemlich abgeschlossene Atmosphäre, die dazu führt, daß die Seminaristen ihre achtzehnmonatige Militärdienstzeit ohne Vergünstigungen usw. um so höher schätzen. Die Ansätze für eine Neuentwicklung liegen in der typisch sulpicianischen Betonung einer individuellen geistlichen Leitung. Ein Anfang ist im übrigen durch die Bildung von Arbeitsgruppen gemacht, welche die Meßliturgie gemeinsam vorbereiten, sowie mit der Einführung des geistlichen Gesprächs und der «revision de vie»; die Arbeitsgruppen werden jedoch von der Seminarleitung bestimmt; auch die Initiativen kommen von der Leitung, und die Arbeitsgruppen haben keinerlei Anteil an der Verantwortung für die Angelegenheiten ihres Seminars. In dem deutschen Seminartyp folgen die Seminaristen der meisten deutschen Diözesen den Vorlesungen an einer Universität oder einer kirchlichen Hochschule, so daß die Seminare nur zu ihrer Unterbringung dienen. Die Diözese bestimmt eine Hochschule, an welcher der Kandidat seine Philosophie und einen großen Teil seiner Theologie studieren kann. Dazu kommt die andere Gewohnheit, daß man die Theologiestudenten für ihr erstes theologisches Jahr ihre Universität frei wählen läßt. Alle deutschen theologischen Fakultäten stellen ihre Vorlesungsprogramme darauf ein (das sogenannte «Freie Jahr»); ebenso verfahren die Universitäten von Innsbruck (Österreich) und Fribourg (Schweiz). Nach acht Jahren verlassen die Seminaristen die Hochschule, um für die letzten 1 ½ oder zwei Jahre in das «Priesterseminar» einzutreten. In Deutschland werden ganz allgemein höhere Anforderungen an die intellektuellen Fähigkeiten der Kandidaten gestellt, und ehe sie ihr Theologiestudium beginnen, müssen sie ein staatlich anerkanntes Reifezeugnis vorweisen.

«AGGIORNAMENTO» DER PRIESTERAUSBILDUNG

Allmählich und schrittweise beginnt sich die Überzeugung zu bilden, daß die Seminarausbildung der gegenwärtigen Situation in Kirche und Welt nicht genügend angepaßt ist. Wichtige Änderungen im Hinblick auf die Kandidaten selbst sind im Gange: eine wachsende Zahl von Berufen stammt aus den arbeitenden Klassen; verschiedene Seminare haben sich bereits dafür entschieden, auch Kandidaten ohne humanistische oder akademische Vorbildung aufzunehmen; ganz besonders hat die Zahl der Spätberufe zugenommen (in einigen Ländern erreicht sie etwa 20 %) und die Spätberufenen kommen zum großen Teil aus der Berufswelt der Technik. Daher erscheinen neue Methoden angebracht, und der Kongreß unterstrich die Notwendigkeit einer Seminar-Einführungszeit sowie einer vor oder nach der Priesterweihe einzulegenden Zeit der Vorbereitung auf die seelsorgliche Praxis.

Ein weiterer Grund, der zu einem «aggiornamento» der Priesterausbildung drängt, ist die Bedeutung, die heutzutage der menschlichen Person, ihrem Bewußtsein und ihrer Verantwortlichkeit beigemessen wird. Weihbischof Reuß von Mainz (Bundesrepublik) stellte in diesem Sinne fest, es sei ein sehr armseliges Erziehungssystem, das versuchen wolle, die Kandidaten für den Priesterberuf nach einem Einheitsschema zu formen, ohne ihre jeweilige Eigenpersönlichkeit dabei zu berücksichtigen. Die eine Grundregel sei wesentlich: Einstellung und Verhalten müsse dem Gesetz Jesu Christi entsprechen. Diese Norm könne der Kandidat selbst nur erreichen durch ein langsames Wachstum, entsprechend den Anlagen seiner eigenen Persönlichkeit, einschließlich ihrer Fehler und Unzulänglichkeiten, und mit Hilfe der Gnade Gottes. Kandidaten mit einer starken Persönlichkeit seien zweifellos ein wahres Kreuz für ihre Erzieher; dieses Kreuz aber sei eben, insofern es ein Kreuz sei, von Gott gegeben. Priestererzieher dürften nicht der Versuchung nachgeben, sich diesem Kreuz zu entziehen durch den Versuch, alle Seminaristen nach einer Schablone zu formen und diejenigen zu entfernen, die sich nicht in diese Schablone einpassen ließen.

Der drängendste Grund für dieses «aggiornamento» – das ein Teil des «aggiornamento» der gesamten Kirche darstellt – liegt jedoch in dem schnellen Wandel des Priesterbildes. Dieser Aspekt wurde dem Kongreß zunächst von Dr. Walter Goddijn OFM (Rotterdam, Holland) und von Msgr. Professor Paul Anciaux (Leiter des Seminars von Mecheln, Belgien) nahe gebracht. Ein großer Teil der Gläubigen und viele Seminaristen ebenfalls leiden unter einem nicht mehr zeitgemäßen Priesterbild, das aus einer überwundenen Phase der Beziehungen zwischen Kirche und Welt stammt; während dieser Phase hatte der Priester nicht nur eine religiöse Funktion, sondern war häufig auch Führer und Vorkämpfer auf sozialem Gebiet. In unseren Tagen hat der Priester einer Auseinandersetzung nach mehreren Seiten ins Gesicht zu sehen, je nachdem, in welcher Rolle man ihn zu sehen glaubt. Bei den gegenwärtig herrschenden Beziehungen zwischen Kirche und Welt wird das Priesterbild häufig für die Priester selbst wie für die Gläubigen verdunkelt; damit ist das ganze Priesterbild oder doch zumindest der eine oder andere von seinen Aspekten (z. B. die Verknüpfung von Priestertum und Zölibat) zu einem ernsthaften Problem geworden. Aus all dem ergeben sich Konsequenzen – nicht nur im Hinblick auf die Ausbildung im Seminar, sondern außerdem – und das ist mehr und steht heutzutage stärker im Vordergrund – im Hinblick auf alles, was für eine weitere Entwicklung damit zusammenhängt: die seelsorgliche Unterstützung der Priester nach Abschluß ihres Studiums für ihr menschliches und geistliches Wachstum sowie bei der Erfüllung ihrer Aufgabe. Doch das legt außerdem die Frage nahe, ob nicht die Ausbildung der Priesterbildner eine stärkere und systematischere Behandlung verlangt.

RESOLUTIONEN DES KONGRESSES

1. Der zweite Kongreß beschäftigte sich mit der Ausbildung der Theologen in den verschiedenen Ländern Westeuropas. Er stellt zunächst fest, daß bereits eine Reihe von Untersuchungen existiert, die in die gleiche Richtung weisen und aus denen sich jetzt schon einige gemeinsame Richtlinien ableiten lassen. Sie ergeben sich besonders aus der Tatsache, daß die rasche Entwicklung, sowohl in der modernen Welt und in der Kirche, als auch in deren wechselseitigen Beziehungen, ein neues Leitbild des Priesters erfordert. Daraus folgt, daß sich die Priesterbildung auf der einen Seite die aus diesem neu zu gewinnenden Priesterbild erwachsenden Forderungen vor Augen zu halten hat und auf der anderen Seite nach einer Vertiefung der Theologie des Priestertums streben muß. Der Kongreß hält daher eine Vermehrung der Anpassungsbemühungen für notwendig. Er ist ferner überzeugt, daß

die Priesterbildung im Seminar einer ständigen und zusätzlichen Weiterbildung nach der Seminarzeit als Ergänzung bedarf.

2. Der Kongreß empfiehlt ein vertieftes Studium der auf diese Weise entstandenen Probleme. Daher ersucht er das Institut für Europäische Priesterhilfe, eine eigene internationale Studienkommission zu bilden, die sich aus Theologen, Soziologen und Psychologen (Priestern und Laien) zusammensetzt. Die Kommission soll folgende Fragen prüfen: die Rolle des Priesters in der modernen Welt; die Folgerungen, die sich aus ihr für seine wissenschaftliche, geistliche und pastorale Ausbildung ergeben; die Frage des Zölibats (vor allem im Hinblick auf seine Grundlage und seine anthropologischen und religiösen Voraussetzungen); die Ausbildung der Priestererzieher und -bildner; und schließlich das neue Verhältnis zwischen Bischöfen, Priestern und Laien im Hinblick auf die Demokratisierung der modernen Lebensformen auf allen Ebenen. Der Kongreß empfiehlt ferner, daß in den teilnehmenden Ländern von den zuständigen kirchlichen Behörden ähnliche Kommissionen gebildet werden.

3. Der Kongreß spricht den Wunsch aus, daß den Kandidaten in der Priesterbildung echte Freiheit in der Wahl ihres Berufes sowie die optimalen Reifungsbedingungen für ihr menschliches, christliches und priesterliches Leben garantiert werden. Zu diesem Zweck empfiehlt der Kongreß eine Neuorientierung der Ausbildung, wo dies notwendig erscheint. Der Kongreß wünscht weiter, das Konzil möge den Bischöfen volle Freiheit geben, um die zur Erreichung dieses Zieles erforderliche Maßnahmen zu treffen, z.B. die Einführung von Bewährungseinsätzen vor der Priesterweihe; eine stärkere Berücksichtigung der Persönlichkeit der Kandidaten während ihrer Ausbildungszeit. Im Hinblick darauf gibt der Kongreß seiner Hoffnung Ausdruck, das Konzil werde sich bereitfinden, die Erteilung der Weihen auf ein reiferes Alter zu verschieben.

4. Der Kongreß empfiehlt, daß die Ausbildung mit einem besonderen Einführungskurs beginne, mit dem Ziel, die Kandidaten in intensiverer Form auf die priesterliche Geisteshaltung, das bevorstehende Studium und die künftige Berufsausübung vorzubereiten. In diesem Vorbereitungskurs sollte der Ton besonders auch auf die priesterliche Armut nach dem Vorbild Christi gelegt werden.

5. Der Kongreß schlägt weiterhin vor, man möge den bereits im Amt stehenden Priestern mehr Hilfe zu einer den verschiedenen Lebensstufen angepaßten Entfaltung ihres geistlichen Lebens bieten. Auch ihre seelsorgliche Tätigkeit sollte von einer ständigen Weiterbildung begleitet werden.

6. Der Kongreß bittet die theologischen Wissenschaftler darum, die theologischen Grundlagen des Priesteramtes sowie die Kollegialität der Priesterschaft eingehender zu untersuchen.

7. Der Kongreß empfiehlt, das Seminar möge ein Leben apostolischer und geistlicher Kollegialität verwirklichen, z.B. durch die Bildung kleinerer Gruppen (équipes, teams). Dadurch werden die Kandidaten auf Gesellschaftsstrukturen vorbereitet, in denen sie später zu leben und zu wirken haben.

8. Der Kongreß spricht den Wunsch aus, man möge im Rahmen der Ausbildung einen intensivierten Kontakt mit Laien und christlichen Familien vorsehen.

9. Der Kongreß stellt die Frage, inwieweit die moderne Pastoral und die persönliche Entfaltung der Seminaristen sowie deren unterschiedliche Reifung eine größere individuelle Differenzierung (in der Ausbildung) verlangt.

10. Der Kongreß regt an, daß das Institut für Europäische Priesterhilfe die internationale Dokumentation über die mit dem Priestertum und der Priesterausbildung zusammenhängenden Probleme weiter entwickelt und einen Informationsdienst organisiert, der den Fachleuten der verschiedenen teilnehmenden Länder zur Verfügung steht.

11. Der Kongreß bittet, daß die Ergebnisse der obenerwähnten Studienkommission beim nächsten Zusammentreten des Kongresses vorgelegt werden. Dieses Zusammentreten wäre zu organisieren, sobald die Kommission ihre Arbeiten beendet hat, auf jeden Fall vor Ostern 1967.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

NEU IM DON BOSCO VERLAG

Franz J. Wothe

IN JENER ZEIT IST HIER UND HEUTE

Evangelium und Gegenwart

128 Seiten, kart., DM 4,80

Für jeden Sonntag des Kirchenjahres eine Kurzhomilie: gegenwartsnah, ohne Pathos, ohne Weitschweifigkeit, keine «frommen Sprüche»; Evangelium als die Geschichte der Liebe Gottes; Geschichte nicht im Sinne von «damals», sondern Heilsgeschichte hier und heute. Für Prediger, Seelsorger und Katecheten.

In der gleichen Reihe:

Georg Söll

MAGD UND KÖNIGIN

112 Seiten, kart., DM 4,80

31 Themen über die Gottesmutter. Für Predigt, Katechese, Meditation und geistliche Lesung.

LOUIS BOUYER

Erneuerte Liturgie

Ein kurzer Kommentar
zur Liturgie-Konstitution

Ca. 112 Seiten, broschiert,
ca. DM 6.80, S 42.—, sFr. 7.20

OTTO MÜLLER VERLAG
S A L Z B U R G

Die Konstitution spricht grundlegende theologische Prinzipien endgültig aus, die weit über pragmatische Fragen – pastorale, katechetische, missionarische Gesichtspunkte – hinausgehen, den Rang und die Stellung der Liturgie in der Kirche bestimmen und das Verhältnis beider grundlegend feststellen. Im Gegensatz zu den meisten Kommentatoren der Liturgiekonstitution, die die praktische Anwendung, Möglichkeiten und historischen Begründungen suchen, folgt der bekannte Oratorianer in diesem kleinen, aus Vorträgen entstandenen Buch dem Text der Konstitution, um die Grundprinzipien der katholischen Haltung diesem tiefsten Lebensgeheimnis der Kirche gegenüber aufzuweisen.

Mit der Einfachheit und Kurzlinigkeit einer klassischen Katechese wird die Forderung der Kirche, wie sie sich unmißverständlich aus dieser Konstitution ergibt, erklärt und ein grundsätzliches Verständnis erschlossen, aus dem heraus erst ein irrtumfreies praktisches Beginnen möglich ist.

Bouyer öffnet damit einen Zugang zur Liturgischen Konstitution, ihren geistlichen Aussagen und Forderungen.

K. Rahner, H. Schuster

Vorwort

Wenn schon die Theologie gegenüber der Kirche die Aufgabe hat, das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche zu erstellen und zu begründen, dann darf innerhalb der Theologie nicht nur nach dem bleibenden Wesen, nach der bleibenden Wahrheit, dem Ethos und nach der Entfaltung dieser Wesensmomente innerhalb der Geschichte der Kirche gefragt werden, dann müssen auch die Gegenwart und die Zukunft der Kirche einer methodischen, theologischen Reflexion unterworfen werden. Welche andere theologische Disziplin sollte aber diese Aufgabe übernehmen, wenn nicht die Pastoraltheologie? Freilich kann sich diese dann nicht mehr damit begnügen, lediglich Normen, Dienstanweisungen und pastorale Erfahrungen für den geistlichen Stand in der Kirche zu sammeln und weiterzugeben. Die Kirche lebt ja nicht nur von dem Wirken der Geistlichen; an ihrem Vollzug sind alle Glieder dieser Kirche beteiligt. Pastoraltheologie kann also nicht mehr nur die Lehre über das klerikale Pastoralamt der Kirche sein, sie muß vielmehr wirkliche «praktische Theologie» werden; d.h. sie muß auf der einen Seite *alle* Träger des Vollzugs der Kirche, alle Funktionen, durch die sich die Kirche verwirklicht (die Feier ihres Mysteriums in der Eucharistie; die Verkündigung des Wortes in der Katechese, in der Erwachsenenpredigt, gegenüber dem Nichtchristen; die Disziplin; die Caritas, der christliche Lebensvollzug des einzelnen in der Kirche), alle anthropologischen und soziologischen Grundstrukturen ins Auge fassen und auf der anderen Seite die je jetzt vorliegende Gegenwartssituation einer theologisch-soziologischen Analyse unterziehen. Denn diese Gegenwartssituation ist eine Phase der von Gott selbst verfügten Heilsgeschichte und darum ein Moment an dem heute aufgegebenen Vollzug der Kirche. Erst wenn sie durchschaut – also, soweit möglich, exakt analysiert und gedeutet – worden ist, kann die Pastoraltheologie Prinzipien und Imperative für das gegenwärtige und zukünftige Wirken der Kirche entwickeln, kann sie eine Strategie der Kirche hinsichtlich ihrer Reaktion in und gegenüber der heutigen Welt, hinsichtlich ihrer regionalen, funktionalen und personalen Aufgliederung, hinsichtlich der Rechte, Pflichten und Koordination ihrer Leitungsgremien und Führungsspitzen entwickeln oder zumindest entwickeln helfen.

Dieses Selbstverständnis der Pastoraltheologie als praktische Theologie liegt allen Fragen, die in der Section pastorale von CONCILIUM gestellt werden, wie auch allen Forschungsergebnissen, über die hier berichtet wird, zugrunde. Auch im Bereich der Pastoral ist es also nicht Aufgabe von CONCILIUM, jene praktische Theologie selbst zu treiben. Hier sollen vielmehr entscheidende Fragen, die der einzelne Pastoraltheologe nicht für sich allein beantworten kann (z.B. Wie weit ist pastorale Aktivität in der Kirche schon im Dienst? Wie weit ist eine strategische Planung in der Kirche möglich, auf welchen Voraussetzungen beruht sie? In welcher Situation steht die kirchliche Entwicklungshilfe, auf welche Situation trifft sie in den verschiedenen Erdteilen, Ländern, bei den verschiedenen Volksgruppen usw.?), diskutiert werden; hier soll vor allem eine Übersicht über den Stand bestimmter praktisch-theologischer Forschungen (hinsichtlich der Pastoralsoziologie der Gegenwartsanalyse; des Zueinander von Kerygma und Dogma usw.) geboten werden.

Damit dient CONCILIUM einem zweifachen Ziel: einerseits der weltweiten Information, anderseits der Kooperation und Koordination. Beide sind gerade für jene Planung des Vollzugs der Kirche, der ja nicht nur in der einzelnen Pfarrgemeinde, sondern in den Diözesen, in den Diözesen ganzer Länder und in der Gesamtkirche als solcher geschieht, unerläßlich.

Heinz Schuster

Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie

Die Frage nach Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als einer theologischen Wissenschaft stellt sich um so dringlicher, als heute verschiedene Formen der Pastoral der Kirche aporetisch geworden sind. Zwar besteht kein zwingender Zusammenhang zwischen der Pastoral und der Pastoraltheologie, so als wäre die adäquate Funktion des einen garantiert, wenn das andere seine exakte wissenschaftliche Ordnung gefunden hat; dennoch bleiben Theorie und Praxis grundsätzlich aufeinander angewiesen, und die immer deutlicher werdende Aporie der Pastoraltheologie als theologischer Wissenschaft ist sicher ein Moment an der Aporie der kirchlichen Pastoral selbst.

Es kann nun im Rahmen dieser kurzen Überlegung nicht darum gehen, auch nur einen Teil jener historischen, geistes- und theologiegeschichtlichen Gründe darzulegen, die dazu geführt haben, daß die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Ort der Pastoraltheologie innerhalb der Theologie und die Frage nach ihrer spezifischen theologischen Aufgabe, obgleich immer wieder gestellt, lange Zeit keine einheitliche, allseits befriedigende Antwort gefunden haben[1]. Sicher ist jedenfalls, daß diese relativ junge theologische Disziplin[2] zunächst eine Lücke in der Ausbildung der Geistlichen und nicht in der Gesamtreflexion der Theologie ausfüllen wollte. Sie hatte also schon einen Platz im Lehrplan des katholischen Theologen, ehe die Theologie selbst ihr einen zuwies. Grundsätzlich verstand man unter Pastoraltheologie jenes Lehrfach, das dem einzelnen «pastor» Anweisungen zur Führung seines Seelsorgsamtes vermittelte[3]. Adressat und Thema dieser Disziplin waren, wie schon ihr Name deutlich macht, der einzelne Geistliche und seine Tätigkeit. Diese enge, ja klerikalistische Konzeption der Pastoraltheologie wurde schon Mitte des 19. Jahrhunderts aus dem Raum der Katholischen Tübinger Schule heftig kritisiert[4]; man versuchte, sie zu einer «Praktischen Theologie» auszuweiten, die die gesamte Selbsterbauung der Kirche in Gegenwart und Zukunft zum Thema haben sollte[5]; schließlich aber blieb es bei jenem unekklesiologischen Selbstverständnis der Pastoraltheologie bis weit in das 20. Jahrhundert hinein. Hinzu kommt, daß sich die eine Pastoraltheologie, in der ursprünglich sämtliche Fragen der Amtsführung des einzelnen Geistlichen, sämtliche Formen und Normen der konkreten Seelsorge zusammengefaßt waren, in verschiedene Teilsdiziplinen auflöste (wie Liturgik, Katechetik, Homiletik, später: Pastoralmedizin, Pastoralsoziologie usw.); diese verfolgen zwar dasselbe pragmatische Ziel, nämlich die Ausbildung der Geistlichen, ihr innerer Zusammenhang aber wird gerade auf Grund ihrer je eigenen Forschung, Methode und Darstellung immer undeutlicher.

Frägt man heute nach dem *Wesen* und der *spezifischen Aufgabe* der Pastoraltheologie, melden sich verschiedene Ansprüche und Postulate der systematischen Theologie oder der Ekklesiologie, die ein neuer Entwurf der Pastoraltheologie nicht unbeachtet lassen kann. Wir wollen nur die wichtigsten kurz zusammenfassen: 1. Das Erlösungswerk Christi wird nicht nur durch die pastorale Tätigkeit der einzelnen Geistlichen fortgesetzt, sondern durch alle Glieder der Kirche. 2. Leben und Wirken der Kirche lassen sich also nicht aufspalten in die aktive, amtliche, pastorale Tätigkeit der geistlichen Orga-

ne der Kirche und die passive Funktion der geleiteten, geführten, umsorgten Herde. Die Pastoraltheologie darf also nicht weiterhin den Eindruck erwecken, als stünde und fiele das Leben der Kirche mit der geordneten, normierten und rubrizierten Tätigkeit der einzelnen Seelsorger. Stellt man die «pastorale» Frage, wie das zu aktualisieren sei, was die historische und systematische Theologie als Wesen und Aufgabe der Kirche erkannt hat, insofern sie die Bleibendheit der gnädigen Heilsveranstaltung Gottes am Menschen ist, gibt es also und muß es neben Dogmatik, Bibelwissenschaft, essentialer Ekklesiologie usw. eine «praktische Theologie» geben, dann ist die gesamte Kirche mit all ihren Trägern, mit all ihren Funktionen Gegenstand dieser Pastoraltheologie[6]. 3. Diese Kirche hat kein von Gott mitgeteiltes unfehlbares Wissen von den Strukturen jener Gegenwart, in der und in die hinein sie ihre Botschaft verkünden, ihre Aufgabe erfüllen, sich selbst also vollziehen muß. Diese Gegenwart ist aber mit all dem, was sie mit sich bringt, nicht nur ein Moment an jenem Selbstvollzug der Kirche, sondern sie ist als solche von Gott selbst gewollt und verfügt. Die Kirche kann also nicht so tun, als würde sie von den Strömungen der je neuen Zeit nicht oder nur am Rande tangiert, als seien die Veränderungen, die kulturellen, soziologischen, ästhetischen Umstrukturierungen im Laufe der Menschheitsgeschichte nichts anderes als ein Wechsel der Bühnenbilder, vor denen sie unbeirrbar ihr gleichbleibendes, nach ewigen Regeln und mit immer denselben Texten ablaufendes Spiel spiele. Insofern also das aktuelle Leben der Kirche durch die jeweilige Gegenwartssituation spezifiziert wird, und weil die Kirche über die Strukturen dieser Situation kein unfehlbares Wissen haben kann, muß sie diese einer theologischen Analyse und Deutung unterwerfen, ehe sie darangeht, sich hier und heute zu vollziehen. Welche theologische Disziplin aber sollte diese wichtige, für das Wirken der Kirche fundamentale Aufgabe übernehmen, wenn nicht die Pastoraltheologie?[7]

Diese drei Überlegungen vor allem scheinen uns die Grundforderungen zu skizzieren, die in den verschiedensten theologischen Schulen, in den verschiedensten regionalen Bereichen der pastoraltheologischen Forschung seit einiger Zeit allgemein erhoben werden. Es liegt darum nahe, die Pastoraltheologie zu definieren als *jene theologische Wissenschaft, in der der je jetzt aufgegebene Vollzug der Kirche dargestellt wird.* Diese Definition ist gewiß noch allgemein. Zur Verdeutlichung dessen, was gemeint ist, sei darum in den folgenden Punkten genauer gefragt 1. nach dem umfassenden Gegenstandsgebiet oder Materialobjekt der Pastoraltheologie, 2. nach dem formalen Gesichtspunkt, unter dem es in der Pastoraltheologie betrachtet, erarbeitet und dargestellt werden soll, 3. nach der spezifischen Methode und 4. nach dem Ziel dieser so verstandenen Pastoraltheologie[8].

1. Materialobjekt der Pastoraltheologie

Das *Materialobjekt* der Pastoraltheologie ist nicht (wie der Name dieser Disziplin vortäuscht) der «pastor» oder das pastorale, geistliche Amt, sondern die Kirche selbst und als ganze. Im Gegensatz jedoch zur essentiellen Ekklesiologie, wo vor allem das bleibende, transzendental-sakramentale Wesen der Kirche erarbeitet wird, geht es in der Pastoraltheologie um die Kirche, sofern sie eine dynamische, gesellschaftlich strukturierte, der je wechselnden und veränderlichen Geschichte unterworfene Größe ist, die sich je hier und heute aktualisieren muß, um wirklich das zu sein, was sie ist, und zu wirken, was sie tun muß. Die Pastoraltheologie dürfte darum zu Recht «existentielle Ekklesiologie» genannt werden, vor allem, wenn man berücksichtigt – was unten noch genauer dargelegt werden soll –, daß es zu ihrer spezifischen Aufgabe gehört, Prinzipien und Imperative für den je heute notwendigen Vollzug der Kirche zu erarbeiten und zu formulieren. Ist aber die Kirche als ganze Thema der Pastoraltheologie, dann müssen in ihr im einzelnen zur Sprache kommen: a) alle Träger des Vollzugs der Kirche; Aufgaben, Funktionen und Rollen aller Glieder, die am Selbstaufbau und heilsmittlerischen Wirken der Kirche beteiligt sind, ob es sich nun um die einzelnen Christen, die einzelne kirchliche Gemeinde, die verschiedenen Amtsträger, die Bistümer und Bischöfe oder auch um den Papst und die römische Kurie handelt; b) alle Grundfunktionen, durch die die Kirche ihre Aufgabe erfüllt, ob es sich um die Verkündigung des Wortes handelt oder um Liturgie und Kult der Kirche, um ihre Disziplin, um ihren Selbstvollzug in den einzelnen Sakramenten oder auch um die Caritas oder das christliche Leben des einzelnen, insofern hier entscheidende Lebensäußerungen der Kirche vorliegen; c) alle gesellschaftlichen und soziologischen Aspekte des Seins und Wirkens der Kirche, die am ehesten eine Strukturveränderung erfahren können; d) nicht zuletzt die formalen Grundstrukturen des Vollzugs der Kirche: die verschiedenen Arten von Frömmig-

keit, die Verschiedenheit der Geschlechter und ihre Bedeutung für das konkrete Leben der Kirche, das verschiedene Gefälle zwischen theoretischer und faktischer Moral im Leben des einzelnen Christen, zwischen Vermittlung und personaler Aneignung jenes Heiles, das in der Kirche präsent ist und in ihren verschiedenen Vollzügen immer wieder wirksam werden muß. – Wird das Materialobjekt der Pastoraltheologie in diesem umfassenden Sinne gesehen, dann sind natürlich die verschiedenen praktisch-theologischen Einzeldisziplinen wie Liturgik, Katechetik, Homiletik, Missiologie, Caritaswissenschaft usw. letztlich Teile der einen Pastoraltheologie, wenn damit auch nicht über die Frage entschieden sein soll, wie weit jene Fachdisziplinen einer eigenen Forschung und Darstellung durch spezialisierte Fachleute bedürfen.

2. *Der formale Gesichtspunkt der Pastoraltheologie*

Der *formale Gesichtspunkt*, unter dem das oben skizzierte Gegenstandsgebiet der Pastoraltheologie gesehen und behandelt werden muß, ist die *Bedingtheit* des Vollzugs der Kirche durch die *je vorliegende Gegenwartssituation*. Es ist nicht zu bestreiten, daß die Pastoraltheologie schon immer ein Interesse für bestimmte Zeitbedürfnisse, für den Wandel bestimmter Voraussetzungen der Seelsorge usw. gehabt hat. Von ihrem klerikalistischen Grundsatz her aber war dieses Interesse allein auf die Situation des einzelnen «pastor» und dessen pastorale Tätigkeit bezogen. Die Gegenwart und die gesellschaftlichen, kulturellen Umstrukturierungen, die sie mit sich brachte, wurden meist nur als äußerliches, widerständiges «Material» gesehen, das sich der freien Seelsorgstätigkeit widersetzt und das, wenn es sein muß, auch gegen seinen Willen, mit Hilfe der überlieferten Formen und Seelsorgstaktiken so umgestaltet werden muß, daß es zum bekannten, «unveränderlichen», allen Gegenwartsströmungen trotzenden Erscheinungsbild der Kirche paßt. Demgegenüber kann die Pastoraltheologie, die hier gemeint ist, die jeweilige Gegenwartssituation nur werten als jenen unausweichlichen Anruf Gottes an die Kirche, durch den sie immer von neuem als freier Partner von Gott angesprochen und an ihre je neue, je aktuelle Aufgabe erinnert wird; sie kann diese Gegenwart nur werten als die Konkretisation jenes bleibend geschichtlichen, veränderlichen Horizontes, auf dem allein die Annahme der freien Selbstmitteilung Gottes an den Menschen geschehen kann. Insofern also die Kirche ein Interesse an sich selbst und an ihrem bleibenden Auftrag hat, insofern sie immer die von Gott selbst verfügten Bedingungen seiner Heilstat akzeptieren muß, die beim einzelnen Menschen in der Geschichte ankommen, muß sie sich auch für die konkrete Situation dieser Geschichte als einem Moment ihres Auftrages und ihres aktuellen Vollzugs interessieren. – Wie dieses Interesse von der Pastoraltheologie aufgegriffen werden kann, ist letztlich eine Frage der theologischen Methodik.

3. *Methode der Pastoraltheologie*

Zunächst: Mit der obigen Bestimmung des Formalobjekts der Pastoraltheologie ist ihr spezifischer Platz innerhalb der Gesamttheologie ohne Zweifel schon weitgehend bezeichnet. Eine kurze wissenschaftstheoretische Überlegung könnte das noch weiter erhellen: Es ist selbstverständlich, daß – innerhalb der historischen Wissenschaften – die *Vergangenheit* der Kirche als theologisches Thema angesehen und reflektiert wird; es ist ebenso selbstverständlich, daß das *bleibende Wesen* der Kirche und der in ihr präsenten und wirksamen Heilstat Gottes innerhalb der Theologie thematisch ist; eine wirklich theologische, methodische und wissenschaftliche Behandlung der *Gegenwart* der Kirche ist aber bisher doch weitgehend ein frommer Wunsch geblieben. Dieser würde nicht schon damit erfüllt, daß unter dem Gesichtspunkt der pastoralen Tätigkeit des einzelnen Seelsorgers ein immer größeres Interesse für soziologische Fragen, für Strukturveränderungen der Gegenwart usw. erwachte. Aus verständlichen psychologischen Gründen setzte dieses Interesse, wie oben schon angedeutet, meist dann erst ein, wenn sich herausstellte, daß mit den überlieferten Seelsorgsformen und -normen gegen diese neue Welt nicht anzukommen sei. Das Interesse war also letztlich defensiver, nicht konstruktiver Natur; es war zudem eigentlich nicht das Interesse der Kirche an sich selbst oder an einem entscheidenden Moment ihres Selbstvollzugs, sondern das eher zufällige, private Interesse einzelner ihrer Amtsträger, das nur schwer als verbindlich für die Kirche oder einen ihrer Lebensbereiche erwiesen werden konnte. Entscheidend für das hier vorgeschlagene Formalobjekt der Pastoraltheologie ist aber eben, daß es ein *wesensgemäßer* und *notwendiger* Gesichtspunkt der *Kirche selbst*, also ein notwendiger Gesichtspunkt ihrer Theologie ist. Damit ist aber zugleich schon Entscheidendes zur Methode der Pastoraltheologie gesagt: Es kann sich bei der

erwähnten Reflexion auf die Gegenwartssituation nicht um eine profan-soziologische Analyse allein handeln. Die Gegenwart kann vielmehr nur auf dem Hintergrund jenes Willens Gottes richtig erkannt und gedeutet werden, der in der Kirche schon eine geschichtliche Gestalt und Bleibendheit angenommen hat und darum zumindest in seinen Grundzügen von der Kirche Christi gekannt und gewußt wird. Die einzelnen soziologischen Fragestellungen werden also von der Kirche und ihrem theologischen Selbstverständnis bestimmt und formuliert, weil die vorliegende Geschichte immer schon ein Moment an der Konkretheit des bleibenden, transzendentalen Wesens der Kirche ist und insofern eben auch für ihren aktuellen Vollzug bedeutsam ist. Eine bloß profane Soziographie und Soziologie könnte niemals eine schlüssige und für die Kirche verbindliche Antwort geben auf die pastoraltheologisch entscheidenden Fragen: wieweit entspringen die aktuelle Verfaßtheit der Kirche und ihrer Verwaltung, ihre regionale Aufgliederung, die Art und Weise ihrer Gemeindebildung, ihr Verhältnis zu den profanen Gesellschaften und kulturellen Einrichtungen eines modernen Staates, die konkreten Formen, Worte und Zeichen ihres Selbstvollzugs, ihrer Verkündigung, ihrer Katechese, ihrer Sakramentenspendung usw. notwendig ihrem *bleibenden Wesen* oder wieweit resultieren sie nur aus ihrer Versuchlichkeit, ihrem unverfügbaren, letztlich nie ganz aufhellbaren und nur in Geduld anzunehmenden *Pilgerschicksal* oder wieweit sind sie auch nur die Folge einer blinden und schuldhaften *Erstarrtheit ihrer Lebensäußerungen und Lebensformen.* Gerade diese Fragen aber müssen beantwortet sein, ehe die Kirche darangeht (mit Hilfe der Pastoraltheologie), Prinzipien und Imperative für ihr Wirken in der Gegenwart aufzustellen.

Im einzelnen könnten vielleicht *drei Fragenkomplexe* unterschieden werden, die in der theologisch-soziologischen Analyse der hier skizzierten Pastoraltheologie thematisch werden müßten: a) Jene Fragen, die die Situation und Struktur der *heutigen Welt als ganzer* betreffen; denn die Kirche ist wie nie zuvor *Welt*kirche geworden. Sie kann also ihre spezifische Aufgabe nur im Angesicht dieser ganzen Welt begreifen. Sie kann weiter ihre Weltmission nur dann wirklich strategisch planen, wenn sie die Strömungen und Grundstrukturen der heutigen Gegenwart erkannt hat. Diese Planung kann und muß in einem weiten Maße methodisch-wissenschaftlich sein, ohne dabei auf die charismatische Initiative des Einzelnen, der Missionsgesellschaften und Orden zu verzichten. b) Jene Fragen, die die Situation und Struktur der *verschiedenen innerweltlichen Gesellschaften* betreffen; denn die Kirche ist im Angesicht der heutigen Welt, ob sie es will oder nicht, eine neben vielen anderen Religionsgesellschaften und religiösen Institutionen. Unter diesen aber hat sie einen unbestrittenen, vorzüglichen Platz, den sie aber eben reflex für sich erobern muß, um ihn wirklich zu besitzen. Mit diesen anderen Religionsgesellschaften teilt die Kirche z. B. das Problem der religiösen Freiheit, der Toleranz, des Weltfriedens, des allgemeinen menschlichen Ethos usw. c) Jene Fragen, die die Situation des *Einzelnen in der heutigen Welt* betreffen, insofern dieser schon immer von der profanen menschlichen Gesellschaft integriert ist und als erster von einem möglichen Strukturwandel betroffen wird. Gewiß scheinen gerade diese Fragen die dringlichsten der gewöhnlichen Seelsorge zu sein. Es wäre aber grundsätzlich falsch, diese Situation des Einzelnen herauszulösen aus der Gesamtsituation der Kirche. Das Resultat wäre sonst allenfalls eine Seelsorgstaktik, nicht aber eine Strategie des gesamten Selbstvollzugs der Kirche in der heutigen Gegenwart, wie es das eigentliche Ziel der Pastoraltheologie sein sollte.

4. Ziel der Pastoraltheologie

Das primäre Ziel dieser so verstandenen theologischen Disziplin ist, wie sich schon hinlänglich gezeigt hat, die Planung des Vollzugs der Kirche für Gegenwart und Zukunft. Darin unterscheidet sie sich allerdings streng von jener Pastoraltheologie, deren Grundanliegen die Ausbildung und praktische Zurüstung des einzelnen Seelsorgers ist. Diese praktische, pragmatische Einführung in das geistliche Amt wird selbstverständlich immer ihren Platz in der Ausbildung des zukünftigen Geistlichen haben; sie ist als solche jedoch noch nicht das, was hier Pastoraltheologie genannt wird. Doch geben wir gern zu, daß die hier gemeinte theologische Disziplin, die den je jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche zum Gegenstand hat, vielleicht richtiger «praktische Theologie» genannt werden sollte.[9] Beide gehören jedoch eng zusammen: Die praktische Theologie als solche kann nur das wissenschaftlich reflektierte Selbstbewußtsein der hier und heute handeln müssenden Kirche begründen; sie kann weiter Prinzipien und Imperative für den heutigen Vollzug der Kirche erarbeiten; sie ist jedoch selbst nicht schon die Pastoral der Kirche selbst. Sie kann also weder eine Pastoralkonferenz ersetzen, in

der die Geistlichen eines bestimmten Bereiches der Kirche z. B. beraten, was hier und jetzt zu tun ist, inwieweit gewisse praktisch-theologische Prinzipien hier verbindlich und anwendbar sind; sie kann ebensowenig darauf verzichten, daß der Einzelne in der Kirche, der sie hier und heute repräsentieren muß, ihre allgemeinen Erkenntnisse konkret anwendet, wie die Dogmatik darauf verzichten kann, daß der einzelne Prediger aus ihrer Satisfaktionstheorie eine annehmbare, glaubhafte Predigt macht. Die Pastoraltheologie im hier entwickelten Sinn ist also im strengen Sinne eine theologische und damit irgendwie theoretische Disziplin. Aber ohne eine gediegene Theorie ist eben auch eine gediegene Praxis nicht möglich.

Selbstverständlich ist mit dem bisher Gesagten nur grob skizziert, was über Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie gesagt werden könnte und müßte. Es ist vor allem noch nichts darüber gesagt, ob diese theologische Disziplin, wenn man sie so auffaßt, die bisherige relative Geschlossenheit und – zumindest scheinbare – Allgemeingültigkeit der in der Theologie thematischen Fragen aufreißen wird. Man müßte nämlich damit rechnen, daß in einem Bereich der Kirche etwas von der praktischen Theologie her gesehen wichtig ist und eingehend erforscht werden muß, was in einem anderen ohne Belang ist, ja als Thema der Theologie kaum ernst genommen wird. Die pluralistischen Strukturen und Strömungen der Gegenwart lassen nicht erwarten, daß die Hierarchie der Kirche die Gesetze ihres Handelns immer schon kennt oder sie durch einen Hoheitsbeschluß einfach statuieren könnte, noch – wenn sie endlich gefunden sind – daß sie allgemein, für jeden Bereich der Kirche und jede Phase der Geschichte gelten. Das heißt jedoch wieder nicht, daß man in Zukunft mit verschiedenen Pastoraltheologien rechnen müßte, die nur für ihren Bereich der Kirche maßgeblich wären und gerade dadurch einer Gesamtplanung des Vollzugs der Kirche im Wege stünden. Differenzierungen und Spezifizierungen können sinnvoll und notwendig sein, ohne damit zwangsläufig zu einer unübersichtlichen, ungeordneten Vielfalt der theologischen Bemühungen zu führen. Vielmehr bietet sich gerade die Pastoraltheologie in dem hier gemeinten Sinn als jene wissenschaftliche Plattform an, auf der die vielfältigen Reflexionen, Analysen, Versuche und Theorien der höchsten Führungsgremien der Kirche, der verschiedenen theologischen Forschungsanstalten, der pastoralen Institutionen und nicht zuletzt der einzelnen Pastoraltheologen zusammenlaufen und unter dem Gesichtspunkt ihres gemeinsamen Zieles – nämlich des hier und heute notwendigen Selbstvollzugs der Kirche – geordnet, koordiniert und gewogen werden.

Bei all dem darf natürlich nicht übersehen werden, daß eine solche Planung des Gesamtvollzugs der Kirche grundsätzlich kontingent bleibt. Dies müßte jedoch positiv angenommen werden. Gerade die ihre eigene Gegenwart und Zukunft reflektierende Kirche muß ihre Planung der wesentlich verborgenen Vorsehung Gottes anheimstellen, sie aber gleichzeitig von jeder innerweltlichen Utopie wie von jeder Art kirchlicher «Planwirtschaft» abheben, die alles in einem aprioristischen Pastoralismus voraussehen und verplanen möchte.

HEINZ SCHUSTER

Geboren am 12. Mai 1930 in Rübenach/Kreis Koblenz, Deutschland. 1955 in der Diözese Trier zum Priester geweiht. Er erwarb den theologischen Doktorgrad bei Professor K. Rahner über: «Die praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehre über den jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche». Er ist Universitätsassistent mit Lehrauftrag an der Universität des Saarlandes und Schriftleiter am «Handbuch der Pastoraltheologie», das von Arnold, K. Rahner, Schurr und Weber herausgegeben wird. Er veröffentlichte verschiedene Artikel in: «Zeitschrift für Katholische Theologie» und in der zweiten Auflage des «Lexikon für Theologie und Kirche».

[1] Eine eingehende Behandlung dieser historischen und wissenschaftstheoretischen Fragen findet sich im «Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart» Bd. I, Freiburg 1964, hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, S. 40–111. Dieses Handbuch stellt den ersten Versuch dar, eine streng theologisch-ekklesiologische Konzeption der Pastoraltheologie als praktischer Theologie vom heute aufgegebenen Vollzug der Kirche mit Hilfe bekannter Mitarbeiter aus den verschiedensten praktisch-theologischen Fachrichtungen durchzuführen. Dem Handbuch liegt der «Plan und Aufriß eines Handbuches der Pastoraltheologie» von *K. Rahner* zu Grunde (als Manuskript gedruckt, Freiburg 1960).

[2] Sie ist im deutschen Sprachraum im Zuge der Neuordnung der theologischen Studien durch Maria Theresia 1777 selbständiges Lehrfach an den theologischen Hochschulen und somit eigenständige Universitätsdisziplin geworden.

[3] So in allen Lehrbüchern der Pastoraltheologie bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, dann aber wiederum bis weit hinein in das 20. Jahrhundert. Vgl. z.B. *F.Chr.Pittroff*, Anleitung zur praktischen Gottes Gelehrtheit, 4 Bde., Prag 1779/84; *A.Reichenberger*, Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters, Wien 1805/08; aber auch *C.Krieg*, Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung, Freiburg 1904.

[4] Vgl. *A.Graf*, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841.

[5] *A.Graf*, loc. cit. 7, 5. 5, 125.

[6] Vgl. dazu vor allem *F.X.Arnold*, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge, Freiburg 1949; *ders.*, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Freiburg 1956.

[7] Daß die Pastoraltheologie im Gegensatz zu den anderen theologischen Wissenschaften schon immer ein gewisses Gespür für die Zeitbedürfnisse, die Durchsetzbarkeit kanonistischer, rubrizistischer, liturgischer u.a. Normen entwickelt hat, ist klar. Hier ist aber mehr gemeint, wie sich weiter unten zeigen wird: Die Gegenwart wird grundsätzlich und positiv als Situation des Handelns der Kirche und damit als Moment ihres je aktuellen Selbstvollzugs gesehen – damit aber wird sie zum formalen Gesichtspunkt der Pastoraltheologie, unter dem sie ihr materiales Gegenstandsgebiet, den Vollzug der Kirche, methodisch, systematisch darstellt; damit hat die Pastoraltheologie zugleich eine wissenschaftstheoretisch eigenständige, von keiner anderen theologischen Disziplin tangierte und vom Wesen der Kirche her notwendige Aufgabe gefunden.

[8] Der Begriff «Pastoraltheologie» meint wörtlich verstanden zwar nur die «Pastoral» des einzelnen «pastor», doch dieses Verständnis ist heute, wie hier hoffentlich klar wurde, unhaltbar. Es böte sich der im deutschen Sprachraum schon lange bekannte und hier sehr treffende Begriff «Praktische Theologie» an, der zumindest den Vorteil hat, daß er nicht so leicht ein unekklesiologisches Verständnis unserer Disziplin aufkommen läßt. Vgl. dazu meinen Artikel «Praktische Theologie» in: Lexikon für Theologie und Kirche VIII², Freiburg 1963, Sp.682–685.

[9] Vgl. oben Anm. 8.

K. Rahner

Pastoraltheologische Bemerkungen über den Episkopat in der Lehre des II. Vaticanum

Zweifellos ist die dogmatische Konstitution über die Kirche, was die unmittelbar greifbaren Ergebnisse des Konzils angeht, die bedeutendste Leistung des Vaticanum II. In dieser Konstitution wiederum ist die Lehre über den Episkopat der wichtigste Abschnitt. Man kann zwar nicht sagen, daß in diesem Lehrdekret alles andere nur Rahmen und Ornament sei. Es kann sogar sein, daß später einmal anderes aus diesem Dekret erst in seiner vollen Bedeutung der Kirche und Welt aufgeht, z.B. hinsichtlich der Heilsmöglichkeit jedes Menschen auch außerhalb der Kirche. Aber schon die Länge und Schärfe der konziliaren Beratungen über den Abschnitt von den Bischöfen zeigen, daß das Konzil selbst hierin seine größte Leistung sah.

Diese konziliare Lehre hat in sich und in ihren vom Lehrdekret selbst angedeuteten Folgerungen eine große pastoraltheologische Tragweite. Darüber soll im folgenden einiges gesagt werden. Wir dürfen dabei im Rahmen eines kurzen Aufsatzes jene Teile dieses Kapitels über die Hierarchie übergehen, die entweder vom Papst oder von den immer schon bekannten und betätigten Einzelfunktionen des einzelnen Bischofs als solchem (als Priester, Lehrer, Hirt seiner Diözese) oder unmittelbar vom einzelnen Priester oder Diakon handeln.

Zunächst sei in möglichster Kürze die Lehre über das Bischofsamt in diesem Dekret zusammengefaßt. Jesus Christus hat seiner Kirche eine hierarchische Verfassung gegeben, d.h. Ämter mit heiliger Vollmacht (als Dienst) eingerichtet, die in erster Linie von den Bischöfen als Nachfolger der Apostel Christi unter dem Papst getragen werden, der sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit des Episkopats ist (Nr. 18). Schon die Apostel bilden, als Leiter der Kirche erwählt, nach dem Willen Christi ein Kolle-

gium (Nr. 19). Ihre Nachfolger sind «ex divina institutione» die Bischöfe mit und unter dem Papst (Nr. 20). In der bischöflichen Ordination durch Handauflegung, die ein wirkliches Sakrament ist, erhalten sie die Gesamtheit ihrer Ämter, wenn diese auch hinsichtlich des Lehr- und Hirtenamtes nur in der Einheit der Kirche ausgeübt werden können (Nr. 21). Die Bischöfe bilden ein wirkliches Kollegium in gleicher Weise wie die Apostel auf Christi Anordnung hin ein Kollegium bildeten. Dieses Kollegium besitzt seine Gewalt nur in Einheit mit dem Römischen Bischof und unter seiner Führung, entsprechend dessen höchster Gewalt, wie sie vom I. Vaticanum definiert wurde. Als solches Kollegium aber ist die Gesamtheit der Bischöfe auch selbst Träger höchster und voller Gewalt in der Kirche. Diese Gewalt kann, vorausgesetzt nur, daß ein kollegialer Akt unter Mitwirkung des Papstes zustande kommt, sowohl konziliar (in einem ökumenischen Konzil) als auch außerkonziliar durch das Bischofskollegium ausgeübt werden. Glied dieses Kollegiums wird man durch die sakramentale Bischofsweihe und die Verbindung mit Haupt und Gliedern dieses Kollegiums (Nr. 22). Der einzelne Bischof als einzelner ist daher nicht nur der mit hoheitlicher Gewalt begabte Leiter seiner eigenen Diözese, sondern er hat als Mitglied des Kollegiums nach Christi Einsetzung und Gebot auch eine Verantwortung (nicht Jurisdiktion) und Aufgabe für die Gesamtkirche, und zwar für die Einheit ihres Glaubens und Lebens und ihrer Mission. Die Einheit des Kollegiums und seiner Aufgabe tritt in größeren Kirchenverbänden (Patriarchaten usw.) und heute auch in den Bischofskonferenzen (Nr. 23) praktisch in Erscheinung und wirkt sich in ihnen, wenn auch in geschichtlich bedingter Form, aus.

Welches ist nun die pastoraltheologische Bedeutung dieses konziliaren Lehrstücks über den Episkopat? Zunächst einmal: Muß die Praxis, was das Schwierigere ist, der Lehre erst noch voll nachfolgen, so ist diese Lehre die klare Verwerfung einer in der Praxis der Neuzeit «subkutan» und latent vorhandenen Auffassung bei vielen Gläubigen und Klerikern, ein Bischof sei nur so etwas wie ein subalterner Beamter des Papstes. Der Bischof jedoch regiert in ordentlicher und *eigener* (nicht delegierter) Vollmacht seine Herde im Namen *Christi* und nicht des Papstes (Nr. 27), was nicht ausschließt, daß er seine Herde in Einheit und unter der Autorität der höchsten Gewalt in der Kirche zu leiten hat. Dem Bischof ist das Hirtenamt in seiner normalen Form («habitualis et cotidiana cura») *voll* übergeben (Nr. 27). Er kann sich also nicht als bloßen Befehlsempfänger und Ausführer von höheren Anordnungen betrachten. Er hat eine eigenständige Aufgabe und Verantwortung, die er nicht von sich selbst abwälzen kann. Er würde also sein Amt nicht voll wahrnehmen, empfände er sich nur als Ausführungsorgan allgemeiner Kirchengesetze oder von Initiativen, die von Rom kommen. Er (als einzelner oder in regionalen Bischofskonferenzen mit seinen Nachbarn zusammen) muß den Raum seiner Aufgaben und die Stunde seines Tuns selber zu erkennen suchen; *er* muß entscheiden, eine Initiative entfalten, Imperative finden, die nicht bloß die Anwendung allgemeiner Normen des Kirchenrechts und der Pastoraltheologie sind. Nur so kann seine Diözese und die Erfüllung seiner Aufgabe zum Wohl des «ganzen Leibes» der Kirche beitragen (Nr. 23), da diese Kirche nicht eine homogene Masse, sondern ein gegliederter Organismus ist, dem eine wirkliche Verschiedenheit (varietas) der Glieder und *so* eine «universalitas» zukommt (Nr. 13, 22, 23).

Die konziliare Erklärung, daß die sakramentale Bischofsordination alle drei Ämter (Lehr-, Priester-, Hirtenamt) verleiht, wird den Kanonisten noch viel Kopfzerbrechen machen. Denn sie ist nicht ganz leicht mit der schon seit langem traditionellen Lehre zu vereinen, daß es zwei Grundvollmachten (Weihe- und Hirtengewalt: potestas ordinis und potestas iurisdictionis) gebe, von denen die letztere nicht durch die (u. U. absolute) Ordination, sondern durch die kanonische Sendung übertragen werde. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Frage einzugehen. Aber die Tatsache, daß das Konzil *allen* Amtsauftrag *sakramental*, also *pneumatisch* fundiert, ist von unabsehbarer Bedeutung für die Praxis des Rechtlichen in der Kirche. Recht und Liebe, Gesetz und Brüderlichkeit, Charisma und Institution werden auch in Zukunft nicht einfach indentifiziert werden können, denn sie sind im pluralistischen Menschen trotz seiner pneumatischen Einheit nicht dasselbe, und gerade auch die Unterscheidung dient dieser Einheit. Aber diese Verwurzelung des Rechtes im Pneumatischen unterstreicht doch sehr eindeutig, daß das Recht in der Kirche kein weltliches Recht ist, sondern ein *heiliges*, vom *Geist* getragenes Recht, Leibhaftigkeit der Gnade, und daß es nur dann dem Willen Christi gemäß ausgeübt und angewandt wird, wenn seine Anwendung von diesem Geist beseelt und getragen ist, vom Geist der Demut, des Willens zum Dienst, der Brüderlichkeit, der Achtung vor jeder Person und ihrem Gewissen, der Selbstkritik, vom Willen des Oberen, sich selbst

der Belehrung und neuer Erfahrung zu öffnen, vom «affectus collegialis», den der Bischof ja auch seinen Priestern gegenüber haben muß, vom Willen zur Zusammenarbeit mit ihnen, die er als seine Freunde betrachten muß (vgl. Nr. 27, Nr. 28). Kirchenrecht muß vom Pneuma Christi getragen und beseelt sein. Nur dann kann es wirklich das Recht der Kirche Christi genannt werden.

Das Konzil sagt, daß das eine, ganze, dem Bischof sakramental verliehene Amt (in seiner dreifachen Ausfaltung) in der Kirche «vario gradu, variis subiectis» (Priestern, Diakonen) legitim aufgeteilt werde (Nr. 28). Soll damit auch nicht die dogmengeschichtliche Frage entschieden werden, ob Christus selbst ausdrücklich die Dreistufigkeit des einen Ordo gewollt hat oder diese einer legitimen Entscheidung der apostolischen Kirche entspringt, so ist damit doch auf die dogmatische Grundlage einer pastoral wichtigen Gesinnung und Haltung hingewiesen. Die fast unübersehbare Vielzahl der Ämter, Aufgaben, Behörden, Institutionen, die es in der hierarchischen Kirche gibt und die eine oft fast profane, scheinbar nur durch die äußeren Verhältnisse geprägte Gestalt haben und nur sehr ungenau durch die Dreistufigkeit des Ordo wiedergeben werden, muß immer verwurzelt gesehen und gelebt werden in der pneumatischen Einheit des Sakramentes des Bischofs- und Priesteramtes. Jedes Amt in der Kirche ist geistlich zu verstehen, als Konkretisierung des sakramentalen Mysteriums des Ordo, oder, wo dies nicht mehr ernsthaft möglich ist, Laien anzuvertrauen, die es ebenso gut oder besser verwalten können.

Wie die konziliare Lehre über den Episkopat klar ausspricht (Nr. 23), ist die Einrichtung von Patriarchaten, Kirchenprovinzen, Bischofskonferenzen eine, wenn auch jeweils geschichtlich bedingte, Auswirkung (wenn auch formal menschlichen Rechtes) der kollegialen Struktur der Kirche. Das Thema der Bischofskonferenzen ist zu groß und zu gewichtig, als daß es hier sachgemäß behandelt werden könnte. Es muß sich auch erst noch zeigen, wie nach dem Konzil die rechtliche Entwicklung dieser Institution weitergeht. Man kann nur hoffen, daß der collegialis affectus hier wirklich eine «concreta applicatio» (Nr. 23) findet, d. h. daß die Bischofskonferenzen jene rechtliche Gestalt und jenen Geist gewinnen, die von der pastoralen Situation der einzelnen Länder und Kontinente her notwendig sind, damit es wirklich Kirchen der Länder und der Kontinente gibt, die selbst handlungsfähig sind und nicht nur durch Rom allein und seine Nuntien repräsentiert, geleitet und zu handlungsfähigen Einheiten zusammengefaßt werden. Auf die Dauer wird es unvermeidlich sein, daß in bestimmten Fällen der Beschluß einer Bischofskonferenz den einzelnen Bischof rechtlich bindet. Von solchen Bischofskonferenzen her sind auch diejenigen überdiözesanen Einrichtungen und Institutionen (Caritas-Verbände, Filmbüros usw.) letztlich zu leiten, die heute pastoral unbedingt notwendig sind. Ähnliches gilt von der Neuumschreibung der Diözesen und Kirchenprovinzen: eine wesentliche Beteilung der Bischofskonferenzen ist erforderlich.

Aus der Kollegialität der Bischöfe unter sich und mit dem Papst als dem Haupt des Kollegiums läßt sich eine weitere praktische Folgerung menschlichen Rechtes ziehen: Die Unterstützung des Papstes in der Leitung der Gesamtkirche durch Vertreter der *Bischöfe aus der ganzen Kirche*. Es soll natürlich so kein Dauerkonzil entstehen; diese Mitwirkung bedeutet keinen kollegialen Akt des Gesamtepiskopats. Diese Unterstützung ist auch nicht gegeben durch den bischöflichen Charakter vieler päpstlicher Kurialbeamten. Es muß sich wirklich um Vertreter des Weltepiskopats handeln. Es wäre daher auch nicht angebracht, wenn solche Bischöfe dauernd in Rom residierten. Sie würden sonst auch römische Kurialbeamte oder Geschäftsträger von Bischöfen oder Bischofskonferenzen ohne eigene Initiative und Verantwortung werden. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Bischöfe zusätzlich auch – vermutlich nicht dauernd in Rom ansässig – Mitglieder römischer Behörden sind. Aus der Natur der Sache heraus müßten es bischöfliche Vertreter der Bischofskonferenzen sein, die von diesen Konferenzen gewählt werden, in regelmäßigen Abständen in Rom zusammentreten und dort ein beratendes Organ des Papstes bilden, das in dieser Weise der Exekutive der kurialen Behörden vorgeordnet wäre, weil es unmittelbar dem Papst als dem Träger der Gesetzgebung in der Kirche zugeordnet wäre. Würde dieses bischöfliche Beratungsgremium, das das Konzil wünscht, in dieser Weise gebaut, wäre damit auch schon ein nicht unwesentliches Stück der Kurienreform getan, für die sich Paul VI. zu Beginn seines Pontifikats ausgesprochen hat und die auch das Konzil selbst wünscht.

Wenn auch das Lehrdekret über die Kirche nichts ausdrücklich enthält, was die sachgemäße Größe einer Diözese betrifft, so legt es doch die sachliche Grundlage für die Entscheidung dieser schwieri-

gen Frage. Eine Diözese wird von einem Mitglied des obersten Führungsgremiums der Gesamtkirche selbst regiert, nicht von einem untergeordneten Beamten dieser Führung. Die Gesamtkirche ist auch das corpus Ecclesiarum. Daraus ergibt sich als oberstes *positives Prinzip* für die *Größe* einer Diözese, das Wesen der Kirche müsse in ihr deutlich in Erscheinung treten können; als *negatives Prinzip* für die *Kleinheit* der Diözese, der Bischof müsse ihr gegenüber wirklich sein Amt noch ausüben können. Wenn jetzt und in Zukunft eine Diözese nicht so ist, daß sie einigermaßen Leben und Vollzug der Gesamtkirche in ihren verschiedenen Dimensionen repräsentieren und gegenwärtig machen kann, ist sie nicht im vollen Sinn «Kirche» und nicht geeignet, von einem Mitglied des obersten Führungskollegiums der Kirche selbst geleitet zu werden. Die konkrete Anwendung dieses Prinzips ist natürlich von vielen demographischen, sozialen, psychologischen, wirtschaftlichen, geographischen, geschichtlichen Umständen mitbedingt. Aber seine pastoraltheologische Bedeutung wird dadurch nicht geschmälert. Kein Zweifel, daß die entschlossene Anwendung dieses Prinzips zur Zusammenlegung vieler Zwergdiözesen führen muß. Damit ist nicht geleugnet, daß das oben genannte negative Prinzip, das sich ebenfalls aus dem Wesen des Episkopates ergibt, auch die Teilung zu großer Diözesen verlangt.

Wenn man die Lehre des Konzils vom Episkopat bedenkt, drängt sich einem eine Frage auf, die teils dogmatisch, teils pastoraltheologisch ist. Diese Frage ist nicht leicht zu formulieren. Man könnte sie vielleicht die Frage nach dem Verhältnis und der Spannung zwischen den *rechtlichen* und den *realen* Strukturen der Kirche nennen. Was damit gemeint ist, muß erklärt werden. Im Dekret über die Kirche erscheint der Bischof (vom Papst hier abgesehen) als *der* Hirt seiner Kirche schlechthin: in *ihm* ist die Fülle aller heiligen Vollmacht, *er* predigt, *er* lehrt, *er* heiligt und *er* leitet die ihm anvertrauten Menschen der Kirche. Die ganze amtliche Tätigkeit der Kirche in Wahrheits- und Gnadenvermittlung ist auf ihn konzentriert. Man könnte nun einwenden, diese Beschreibung sei doch sehr irreal. Der Bischof sei eben doch in Wirklichkeit eine Art höherer Verwaltungsbeamter, der das eigentliche und wesentliche Tun der Kirche nur überwache und koordiniere, während dieses, die wirkliche Seelsorge, ihr Kerygma, ihr Gnadenwort in den Sakramenten, ihr Zeugnis von Christus vor der «Welt» doch in Wahrheit (so weit es amtlichen Charakter hat) von den Priestern, den Pfarrern getragen sei. Man könnte einwenden, daß die Beschreibung des Bischofsamtes in dieser Konstitution einen apriorischen und irrealen Charakter habe, die Wirklichkeit der Kirche gar nicht vom ursprünglichen und realen Gesichtspunkt her beschreibe. (Es sei hier nur eben angemerkt, daß wir damit auch eine ökumenische und kontroverstheologische Frage berühren: Die evangelische Kirchentheologie sieht das amtliche Tun der Kirche primär von der aktuellen Verkündigung des Evangeliums in der konkreten Gemeinde durch den Pfarrer her und kann so den «Bischof» nur als den notwendigen «Superintendenten» dieses Lebens der konkreten Gemeinde erkennen.) Natürlich kann man gegen diesen Einwand sagen, daß die konziliare Lehre die Bedeutung des einzelnen Priesters und Pfarrers als Helfer des Bischofs, als wirklichen Priester und als Leiter der konkreten Gemeinde (vor allem der Altargemeinde) sieht und ausführlich schildert. Man könnte hinzufügen, daß das Konzil das Wesen der konkreten Gemeinde (der Altargemeinde, der Ortskirche, der Pfarrei) als wahre «Kirche», in der *die* Kirche real und der Welt präsent wird, in einer Weise hervorhebt, wie es in lehramtlichen Dokumenten wohl noch nie geschehen ist; eine Lehre, deren pastoraltheologische Auswirkung noch gar nicht abgeschätzt werden kann, weil hier wirklich die Grundlage zu einer *Theologie* und nicht nur zu einem Kirchenrecht der Pfarrei gelegt ist. Aber theologisch und pastoral ist die Schwierigkeit und Frage, die wir meinen, doch wohl noch nicht ganz bewältigt. Dazu müßte wohl die Theologie der Orts- und Altargemeinde als Erscheinung und Aktualisation der Kirche schlechthin im konkreten Raum- und Zeitpunkt noch näher entfaltet und im Leben der Einzelgemeinde lebendig und fruchtbar gemacht werden. Man könnte sagen: so lange die Ortsgemeinde sich nicht glaubend-existentiell in Gesinnung und Tat als Kirche weiß, von der wahrhaft all das gilt, was die konziliare Lehre an Herrlichkeit und Mysterium von *der* Kirche kündigt, so lange die einzelne Gemeinde sich nur als kleinste Verwaltungseinheit empfindet, durch die die *Gesamtkirche* (nur) das Heil des Einzelnen wirkt, hat sie sich selbst noch nicht wahrhaft begriffen. Hier liegen Aufgaben, die pastoral von sehr großer Bedeutung sind, und zwar für das Leben der einzelnen Gemeinden wie für die volle und richtige Strukturierung dieses Lebens, ohne welches auch die Bischofskirche nicht das ist, was sie sein muß.

Um die Schwierigkeit zu beheben, d.h. um das Spannungsverhältnis zwischen Bischofskirche und Ortskirche theologisch ganz zu verstehen, muß man über dieses Verhältnis weiter nachdenken. In der alten Kirche war es kein Problem: jede wirkliche Ortskirche war Bischofskirche. Im abendländischen Raum des Mittelalters und der Neuzeit konnte das Problem auch nicht richtig empfunden werden: die Ortsgemeinde empfand sich nicht als Kirche, und ihre Institutionen konnten daher problemlos als solche bloß menschlichen Rechtes in der Kirche empfunden werden, das man nach gutem Ermessen beliebig einrichten kann. Ist die Ortsgemeinde aber Kirche, dann ist ihre konkrete Gestalt zwar wandelbar und geschichtlich bedingt, aber eben die konkrete Gestalt des *Wesens* der Kirche, in der «iure divino» erscheinen muß, was die Kirche ist, so daß der Christ *hier* real erfahren kann, was eigentlich mit Kirche gemeint ist: die sakramentale Präsenz der vergöttlichenden und vergebenden Gnade Gottes und der Einheit der Menschen in der Liebe. Ist diese empirische Realstruktur der Kirche in der Ortsgemeinde wirklich gegeben und erfahrbar, dann wird die bischöfliche Wesensstruktur der Kirche, die gleichsam im Organismus der Kirche eine Schicht tiefer liegt, für die religiöse Erfahrung des Christen zugänglich und sie wird nicht mehr den Eindruck machen, eine abstrakte Theorie zu sein, die mit dem konkreten Leben der Kirche wenig zu tun hat[1].

KARL RAHNER

Geboren am 5. März 1904 in Freiburg i.Br., Deutschland. 1922 Mitglied der Gesellschaft Jesu. Nach Vertiefung der philosophischen Studien als Schüler Martin Heideggers und nach seiner theologischen Promotion wurde er Privatdozent für Dogmatik an der Universität Innsbruck. Die nationalsozialistische Besetzung Österreichs 1938 hinderte Rahner an der Ausübung seines Lehramtes. Bis Kriegsende wirkte er als Seelsorger in Wien und in Bayern.

1948 wurde er zum Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck ernannt. 1963 folgte er einem Ruf der Universität München und ist jetzt Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der philosophischen Fakultät der Universität München.

[1] Zu einer weiteren theologischen Begründung vorstehender Überlegungen vgl. *K. Rahner/J. Ratzinger*, Episkopat und Primat (Quaestio disputata 11) Freiburg i. Br. 1961; *K. Rahner*, Zur Theologie der Pfarrei, in: H. Rahner, Die Pfarre (Freiburg i. Br. 1956), S. 27–36; *ders.*, Über den Begriff des «ius divinum» im katholischen Verständnis, in: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962), S. 249–277; *ders.*, Über den Episkopat, in: Stimmen der Zeit 173 (1963), S. 161–195; *ders.*, Dogmatische Fragen des Konzils, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 64 (1963), S. 234–250.

Fr. Houtart

Gesamtpastoral und Pastoralpläne

Vielleicht ist es noch verfrüht, einen zusammenfassenden Bericht über die Gesamtpastoral und die Pastoralpläne abzugeben, doch lassen sich die Gründe untersuchen, die zu dieser Idee führten, und die Ziele, die sie verfolgt, festlegen.

Ursprung der Idee

Vorerst werden wir nicht zwischen Gesamtpastoral und Pastoralplänen unterscheiden, denn ihre Grundgedanken sind ähnlich. Wir werden erst später auf den Unterschied eingehen. Wie es scheint, haben zwei Grundgedanken die Entwicklung bestimmt. Erstens die Feststellung, welch relativ geringen Erfolg die gewaltigen Anstrengungen zeitigten, die so viele Priester, Ordensleute und Laien zur Missionierung der neuen Völker oder zur tieferen Verchristlichung der schon seit langem gläubigen Völker unternommen haben.

Pius XII. äußerte sich hierüber in einer Ansprache an die Fastenprediger von Rom im Jahre 1955 wie folgt: «Wenn man einerseits all den Unternehmungsgeist sieht, wo niemand stillsteht, keiner den Schritt anhält, niemand sich schont, und anderseits feststellen muß, daß der Erfolg all dieses Einsatzes an Energie, all dieser Selbstverleugnung nicht das ist, was man erwarten sollte, so erhebt sich der Zweifel, ob die einzelnen nicht zu sehr für sich allein, ohne Verbindung, ohne Einigkeit vorgehen. Wer weiß, geliebte Söhne, ob es nicht auch in Rom gut wäre, die apostolische Arbeit im Licht der Grundsätze, die jede richtige Zusammenarbeit leiten, noch einmal neu zu überprüfen? So viel steht für uns fest: Zusammenarbeit ist heute eine der dringendsten Forderungen für das apostolische Wirken des Klerus und der Laien[1].»

Die zweite Feststellung, die übrigens mit der ersten parallel geht, besteht in der Entdeckung neuer Seelsorgesektoren oder neuer Dimensionen der traditionellen Sektoren. Die Entwicklungsprobleme der Gesellschaft, in der wir leben, sind überaus komplex geworden. Die Spezialisierung, von der alle Sektoren des menschlichen Zusammenlebens betroffen sind, die Fluktuation der Bevölkerung, die explosionsartige Vergrößerung von Grundgemeinschaften wie z. B. eines Dorfes oder Wohnviertels, all dies ruft nach neuen Erkenntnismitteln, Apostolatsstrukturen und Einsatzformen. Nun aber stehen wir fast überall in der Kirche einer individualistischen Pastoration gegenüber, die sich noch in den Formen der liberalen Vergangenheit bewegt und auf die Ebene der Pfarreien oder Diözesen beschränkt. Andererseits sind nach und nach parallele Aktionssektoren entstanden auf dem Gebiet der Schule, der Arbeiterschaft, der Familie usw., die aber nicht genügend integriert sind.

Aus dieser doppelten Feststellung ergibt sich somit die Notwendigkeit, den pastoralen Einsatz mehr zu koordinieren und zugleich auf neue Sektoren oder eine größere Dimension auszudehnen.

Gesamtpastoral oder Pastoralpläne

Es ist aufschlußreich, die Entstehung dieser beiden Begriffe in ihrem geschichtlichen Werdegang zu verfolgen. Der Begriff der *Gesamtpastoral* ist in Frankreich entstanden und wurde hauptsächlich von Chan. Boulard und P. Motte O.F.M. aufgebracht. Der seelsorgliche Dynamismus, der sich in verschiedenen Erneuerungsbewegungen äußert, sowie die ungenügende Erneuerung innerhalb der einzelnen Pfarrei und die mangelnde Zusammenarbeit zwischen den mehr missionarischen Sektoren und der Pfarreiseelsorge ließen nach und nach die Idee der Gesamtpastoral aufkommen. Die Gebietsmissionen, d. h. Volksmissionen, die eine geographische Einheit (Stadt oder Landbezirk) erfassen, trugen stark dazu bei, diese Idee genauer zu durchdenken und zu bestimmen, auf welchen Wegen sie verwirklicht werden könnte.

Einige Diözesen organisierten sich auf dieser Grundlage und schufen die notwendigen Formen, vor allem dadurch, daß sie ihr Gebiet in verschiedene Zonen mit gemeinsamen Grundzügen

einteilten. Der Gedanke breitete sich aus und wurde zum Teil auch außerhalb Frankreichs in Belgien, Italien, Spanien, Kanada in die Tat umgesetzt, während in Deutschland und Holland Initiativen unternommen wurden, die mehr oder weniger unabhängig von dieser Idee sind, der Sache nach aber fast auf das gleiche herauskommen.

Die Idee der *Pastoralpläne* ging merkwürdigerweise von den Entwicklungsländern aus, insbesondere von Lateinamerika und Afrika. Wir werden im folgenden Beispiele dafür bringen. Der Gedanke entstand ohne Zweifel in Parallele zu den Entwicklungsplänen. Ein solcher Plan sieht bekanntlich alle Elemente einer ökonomischen und sozialen Entwicklung vor und sucht mit allen verfügbaren Mitteln die verschiedenen vorhandenen Kräfte so in Übereinstimmung zu bringen, daß sie möglichst angemessen dazu beitragen. Man ist sich dabei insbesondere bewußt geworden, über wie wenig Mittel man verfügt, um die erstrebten Ziele zu erreichen.

So besteht auch ein Pastoralplan darin, daß man sich in einem Gebiet, Bistum oder Land darauf besinnt, über welche Mittel zur Verchristlichung man verfügt und wie man diese einsetzen muß, damit möglichst gut für alles gesorgt ist, was die Zeit und die örtlichen Verhältnisse verlangen.

Wie man sieht, stehen die beiden Begriffe der Gesamtpastoral und der Pastoralpläne einander sehr nahe. Man hat sich noch nicht darum bemüht, sie schärfer voneinander abzugrenzen. Sachlich ließe sich eine Parallele ziehen zur sogenannten «Gemeinschaftsentwicklung», die den Pastoralplänen entspräche, die in den Ländern der dritten Welt entwickelt wurden, und zur «Gemeinschaftsorganisation», die eher der Gesamtpastoral entspricht. Darum sprach man von Pastoralplänen zuerst in den Ländern, wo die Kirche vor Apostolatsaufgaben steht, die in einer Situation rascher Gesellschaftsveränderung auszuführen sind, was ungewohnte Lösungen und oft eine vollständige Reorganisation der Strukturen und des Einsatzes erfordert. In den Ländern hingegen, wo das Wirken und die Strukturen der Kirche viel stärker ausgebaut und die Veränderungen weniger radikal sind, geht es vor allem darum, sie in einem Gesamteinsatz zu koordinieren.

Die Idee muß jedoch noch genauer bestimmt werden. In einem für CELAM[2] verfaßten Manuskript hat Chan. Boulard eine erste Unterscheidung herausgearbeitet. Einerseits besteht für die Kirche die Notwendigkeit, die seelsorglichen Institutionen, Kommissionen und beratenden Organe, Studien- und Tätigkeitsprogramme mit den gewohnten Methoden zu planen, um sie den kulturellen Erfordernissen der Zeit und des Ortes entsprechend möglichst wirksam zum Einsatz zu bringen. Andererseits aber muß die Kirche stets dafür besorgt sein, daß sie «Licht Christi» in der Welt bleibt, und darum muß sie immer für das Evangelium und die Welt verfügbar und zugleich in sich selber geeint sein. Infolgedessen schlägt Chan. Boulard vor, die erste Tätigkeit «Pastoralorganisationsplan» oder «Plan zur Entfaltung der Kirche» zu nennen und die zweite «Prinzipien zur Förderung der Seelsorge» oder «Prinzipien zur seelsorglichen Orientierung». Diese beiden Bereiche rufen tatsächlich nach einer verschiedenen Pastoraldialektik. Diese Unterscheidung kommt übrigens in der einen oder anderen Form in allen offiziellen Dokumenten vor, mit denen sich Episkopate verschiedener Nationen mit einer Gesamtpastoral befassen.

Bevor wir zu einer mehr systematischen Darlegung mit konkreten Beispielen übergehen, müssen wir noch auf einen weiteren Gedanken hinweisen, auf den Unterschied zwischen «Pastoralprogramm» und «Pastoralplan». In gewissen westlichen Ländern (insbesondere in Belgien und Italien) hat das Wort «Planung» die Politiker etwas erschreckt. Sie möchten den Ausdruck «Programmierung» vorziehen, da dieser der psychologischen Situation ihrer Länder besser angepaßt, das Wort Planung hingegen allzusehr an die kommunistischen Regimes gebunden sei. Die Begriffe sind jedoch nach ihrem objektiven Inhalt zu nehmen. Auf dem Gebiet der Pastoral wurde das Wort Programm verwendet im Sinn der Zielsetzung, das Wort Plan im Sinn der Mittel und Wege zur Zielverwirklichung[3].

Wie man sieht, ist das Vokabular noch reichlich unbestimmt. Seine Unbestimmtheit weist darauf hin, wie neu die Sache selber ist. Jedenfalls ist die Feststellung bemerkenswert, daß Pius XII. in seiner Ansprache an die Fastenprediger Roms die Voraussetzungen zu einer Gesamtpastoral festlegte und daß Papst Johannes XXIII. den Begriff Pastoralplan verwendete in seiner ersten Botschaft an CELAM anläßlich der Zusammenkunft, die dieser 1958 zu Rom hielt, und sodann in einer ausdrücklichen Bittschrift, die er 1961 an alle Bischofskonferenzen des Kontinents richtete.

Beziehung zum Bischofskollegium und zu den Bischofskonferenzen

Während in Europa die Gesamtpastoral im Raume eines Bistums oder einer einzelnen Stadt ihren Anfang nahm, gingen die in Afrika und Amerika ausgearbeiteten Pastoralpläne großenteils von den Bischofskonferenzen aus. Dies ist nicht durch eine verschiedene Einstellung, sondern durch die konkreten Situationen bedingt. Die rasche gesellschaftliche Umwälzung in den Entwicklungsländern und die Schwäche der diözesanen Strukturen ließen unwillkürlich das Bedürfnis empfinden, sich auf einer höheren Ebene gemeinsam einzusetzen, oft noch bevor bescheidenere Versuche unternommen worden waren. Dies ist insbesondere in Chile, im Congo-Léopoldville und zu einem großen Teil in Brasilien der Fall.

In Europa waren die Bischofskonferenzen bis jetzt vor allem Koordinationsorgane und dienten nur in sehr seltenen Fällen (wie z. B. im Fall der *Mission de France*) einem kollegialen Handeln im Vollsinn des Wortes. Die durch das Konzil gegebenen Anstöße werden vielleicht die Entwicklung beschleunigen, aber das Schwergewicht der kirchlichen Institutionen wird diesen Prozeß zweifellos hemmen. In den angeführten Ländern der dritten Welt sind die Institutionen weniger gewichtig, die Mittel, über die der einzelne Bischof verfügt, viel geringer, und darum war es eher möglich, die Pastoralplanung rasch mit den Initiativen der Bischofskonferenz zu verknüpfen. Da das Gebiet noch neu ist, sind selbstverständlich die konkreten Verwirklichungen noch sehr verschieden, wie übrigens auch die Methoden, solche Pläne zu entwerfen.

Auf kontinentaler Ebene kam in dieser Hinsicht noch sehr wenig zustande. Der CELAM, der an und für sich als Planungsorgan für Lateinamerika dienen sollte, wenigstens zum geplanten Einsatz der Hilfe von außen, hat praktisch nicht viel verwirklichen können. Ein Hauptgrund liegt darin, daß die römische Kurie mittels der CAL (Päpstliche Kommission für Lateinamerika) diese Funktion übernahm. Am Ende der zweiten Konzilssession wurde deren Reorganisation beschlossen, aber in Wirklichkeit gibt die CAL an die Lateinamerikaner nur wenige Befugnisse ab. Auch verfügt sie nicht über die notwendigen Mittel zur Ausarbeitung eines festen Plans, was zwangsläufig dazu führt, daß jeder nach seinem Gutdünken handelt.

Auf Weltebene wurde noch keine Aktion unternommen, die in eine gewisse Gesamtschau eingebaut wäre. Man braucht bloß zu sehen, wie das Missionswerk in den letzten Jahrzehnten betrieben wurde, und festzustellen, wie es fast völlig an Erkenntnismitteln (Statistiken, Dokumenten, Umfragen) fehlt, die es ermöglichen würden, zu einer solchen gesamtkirchlichen Schau der Dinge zu gelangen. Doch dürfen wir hoffen, daß in der postkonziliaren Periode nach und nach solche Organe geschaffen werden.

Der Inhalt der Pastoralorganisation

Wenn wir den Inhalt der Pastoralpläne oder die konkreten Formen der Durchführung der Gesamtpastoral prüfen, so stellen wir gleichzeitig fest, daß sie das gesamte pastorelle Wirken ins Auge fassen und im allgemeinen nähere Bestimmungen anbringen, die den besonderen Verhältnissen Rechnung tragen, mit denen sich die Kirche auseinandersetzen muß. Man beginge also einen Fehler, wenn man nur die Ausführung der pastorellen Verfügungen berücksichtigen würde. Dies sagt auch das schon zitierte Werk, das sich mit der Pastoral einer Industriegegend befaßt:

«Man hat oft die Gesamtpastoral als ein Bestreben zur Koordinierung, zur Gemeinschaftsarbeit beschrieben, denn ‚Einigkeit macht stark'. Da wir im Moment zusammenhangslos arbeiten, nicht nur ohne Zusammenhang zwischen Pfarrei und Pfarrei, sondern auch zwischen den verschiedenen Sektoren des christlichen Einsatzes, besonders des Einsatzes in der Welt, geht es darum, ein wenig Ordnung in diese Anarchie zu bringen, unnützen Arbeitsaufwand abzustellen und darauf zu achten, daß jeder das Wirken seines Nachbarn unterstützt.

Eine solche Auffassung der Gesamtpastoral enthält zwar einen wahren Kern, könnte jedoch zu einer völligen Stagnierung der Apostolatsarbeit führen, zu einer routinemäßigen Organisation, zur Koordination von Institutionen, die sich für eine missionarische Pastoral höchst schädlich auswirken, zur Konzentrierung der seelsorglichen Initiativkraft in ein paar Händen, zur höchst wissenschaftlichen Organisierung eines Ghettos und zur systematischen Aufrichtung von Barrikaden...

Nein, die Gesamtpastoral ist nicht nur eine Frage der Organisation. Sondern es geht bei ihr vor allem darum, gemeinsam zu erforschen, was für Anforderungen die Verchristlichung einer Gegend stellt und mit welchen Mitteln diesen Bedürfnissen entsprochen werden kann. Nicht nur um Organisationsfragen geht es, sondern auch um einen neuen

Inhalt. In diesem Sinn müssen die Bemühungen vorangetrieben werden. Die Abfassung einer religionssoziologischen Studie über das Gesamtbild einer Gegend bildet einen ersten, wichtigen Schritt zu dieser gemeinsamen Besinnung, aber doch nur einen Schritt. Nach und nach einen Pastoralplan erarbeiten, die verschiedenen Etappen in die Tat umsetzen, ihn von Zeit zu Zeit revidieren und dabei fortwährend auch die notwendigen institutionellen Reformen anbringen, dies erst ist Gesamtpastoral. Eine solche Pastoral wird somit nie zu Ende kommen, sondern immer unterwegs sein[4].»

Dies versetzt uns von vornherein in eine entscheidende Perspektive. Es geht nicht nur um einen Aspekt der Pastoral, um eine Apostolatsmethode oder einen besonderen Sektor des Wirkens der Kirche. Es geht um die Pastoral an und für sich. Darum muß man sie definieren. In den meisten Fällen sind wir jedoch noch lange nicht so weit. Die Gesamtpastoral und die Pastoralpläne waren zunächst das Werk von Seelsorgern. Hätten diese warten müssen, bis die Theologen ihr Wirken zutreffend definiert hätten, so ständen sie wahrscheinlich noch nicht einmal am Anfang. Darum darf man sich nicht darüber wundern, daß noch nicht alles theologisch durchdacht ist.

Das Bestreben, den Menschen von heute in ihren konkreten Situationen zu begegnen, hat übrigens die Seelenhirten auch dazu gebracht, die gesellschaftlichen Gegebenheiten und die religiösen Wirklichkeiten positiv zu beobachten. Überraschenderweise stellt man fest, daß viele mehr oder weniger vollkommene religionssoziologische Untersuchungen im Hinblick auf die Erarbeitung einer Gesamtpastoral unternommen wurden. Dasselbe war der Fall bei der Ausarbeitung von Pastoralplänen. Dies führt uns dazu, die Frage zu stellen nach den Beziehungen dieser neuen seelsorglichen Organisationsformen zur Theologie einerseits und Soziologie andererseits.

Beziehungen zur Theologie

Wenn auch die seelsorgliche Erneuerung, die in den beschriebenen Formen einsetzte, von einer wesentlich empirischen Haltung ausging, so mußte sie doch, wenigstens implizit, nach der Theologie rufen. Man ging gezwungenermaßen von einer bestimmten pastoralen Auffassung aus, sonst hätten solche Formen des Wirkens nicht das Licht der Welt erblickt. Diese Auffassung war gewiß sehr weit und schloß die Gesamtheit der Seelsorgstätigkeit mit ein. Überall auch wurde das Wirken der Laien sowohl im Apostolat als auch in der Öffnung auf den Einsatz in der Welt hin miteinbegriffen. Vor allem in den entchristlichten Gegenden stellt man eine überwiegend missionarische Ausrichtung und das Verlangen fest, die auf die Mission hin orientierten Organe und Personen eng an die anzuschließen, welche die christliche Gemeinschaft sowohl im Bereich des Gottesdienstes wie in dem der mitmenschlichen Beziehungen zu verlebendigen suchen.

Daraus ergab sich das Bedürfnis nach einer theologischen Definition. Als Beispiel zitieren wir die von P. Dingmans O. P.: «Die Pastoral ist jene Tätigkeit der Kirche, wodurch diese unter dem Antrieb des Heiligen Geistes die ihr von Christus übertragene Sendung sichtbar vollzieht und den Heilsplan Gottes für die Schöpfung seiner Erfüllung entgegenführt[5].» Wie der Autor zur Erklärung hinzufügt, schließt eine solche Definition das ganze Wirken der Kirche mit ein, ohne Unterschied der Funktion (Leitung, Sakramente, Lehre) oder des Subjektes (Gläubige oder Ungläubige). Sie schließt indes Bestrebungen aus, die entweder überhaupt nicht oder nur ganz zufällig mit der eigentlichen Sendung der Kirche zusammenhängen.

Außer einer Definition, die der Gesamtheit des pastorellen Wirkens gerecht wird, bedarf es jedoch noch einer ständigen theologischen Reflexion über die verschiedenen Elemente einer Gesamtpastoral und ihre gegenseitige Beziehung. Die Pfarrei, die Funktion des Priesters, die Aufgabe der Laien im zeitlichen Bereich, die Haltung der Kirche gegenüber der Entwicklung usw., all dies verlangt eine dauernde Reflexion nicht spekulativer Natur, sondern eine Besinnung auf die konkreten Gegebenheiten einer Gegend, wo eine Gesamtpastoral in die Wege geleitet oder ein Pastoralplan ausgearbeitet wird. Dieser weitere Schritt erfolgt logischerweise erst nach dem Einsatz der Soziologen, von dem wir noch sprechen werden. Aber diese Aufgabe ist unerläßlich, und bis jetzt konnten nur wenige Theologen sich ihrer annehmen.

Ein bemerkenswertes Beispiel eines Versuchs in dieser Richtung ist die von einer Gruppe Theologen und Soziologen in Lateinamerika unternommene Arbeit, der eine von der FERES[1] durchgeführte religionssoziologische Untersuchung voranging, die sich auf den ganzen Kontinent erstreckte. Das von dieser Gruppe veröffentlichte Werk trägt den Titel: «Die Aufgaben der Kirche in Lateinamerika»[7] und prüft zunächst die Stellung der Kirche zur Entwicklung in Lateinamerika und

sodann die Pastoralprobleme. Die beiden Teile haben eine ähnliche Gliederung: eine kurze Zusammenfassung der grundlegenden Tatsachen, eine theologische Besinnung auf die gestellten Fragen und eine Anwendung auf das Wirken der Kirche.

Beziehungen zur Soziologie

Es liegt auf der Hand, daß die soziologische Untersuchung der profanen und religiösen Phänomene eine grundlegende Voraussetzung zum Aufbau einer rationelleren Pastoral ist. Aber auch auf diesem Gebiet wurde viel improvisiert. Man kann dies niemandem zur Last legen. Den Seelenhirten drängte sich gleichzeitig die Notwendigkeit eines neuen Vorgehens und die Dringlichkeit empirischer Grundlagen auf. Die Soziologie war in den katholischen Kreisen noch nicht entwickelt. An manchen Orten spielte der Seelsorger notgedrungen so gut dies ging auch den Soziologen. Während einer ersten Etappe wurde unter Soziologie fast nur Statistik und Erhebung über die Häufigkeit religiöser Akte verstanden. Rasch entdeckte man die Unzulänglichkeit solcher Methoden. Die Untersuchungen gewisser Soziologen waren vielleicht zu wenig auf den Dienst an der Heilssorge eingestellt und sowohl inhaltlich wie finanziell den Seelsorgern schwer zugänglich. Diese Schwierigkeiten sind nicht völlig behoben. Man kam sogar so weit, von einer Pastoralsoziologie zu sprechen, die für die Seelenhirten genügen würde, im Gegensatz zu einer Religionssoziologie wissenschaftlichen Charakters.

Wie in bezug auf die Theologie, befinden wir uns auch hier vor einer doppelten Aufgabe: erstens sind die grundlegenden Untersuchungen über die verschiedenen Aspekte der Beziehungen zwischen der Religion und der Gesellschaft, über die Strukturen der Kirche und die Formen des Einsatzes anzustellen; zweitens sind die in diesen Studien erarbeiteten Arbeitshypothesen und Methoden auf die konkreten Bedürfnisse der Pastoralorganisation in jeder Gegend anzuwenden. Diesen beiden Aufgaben widmen sich die Institute und Zentren für religionssoziologische Studien, die nun in etwa zwanzig Ländern des europäischen, amerikanischen und afrikanischen Kontinents bestehen[8] und international zusammengeschlossen sind. Die erste Funktion tendiert indes darauf hin, sich auf die Universitäten zu konzentrieren, die zweite schließt sich mehr an Organe an, die in kirchliche Institutionen eingebaut sind, wie z. B. die Bischofskonferenzen, die Konferenzen von Ordensleuten, von Diözesen usw.

Beispiele von Gesamtpastoral und Pastoralplänen

Bevor wir auf die Frage nach den Methoden der Planung und den Organen der Verwirklichung eingehen, werden wir mit Vorteil einen Blick auf die im Gang befindlichen Experimente werfen.

1. Gesamtpastoral

Die Experimente sind am zahlreichsten in Frankreich. Auf die Anregung von Chan. Boulard hin haben ungefähr vierzig französische Diözesen begonnen, sich in doppelter Richtung zu organisieren: einmal im Sinn einer Dezentralisierung durch Aufgliederung in Zonen, die eine menschliche Einheit bilden; sodann im Sinn einer Zusammenfassung aller Apostolatssektoren im Rahmen einer ersten Grundeinheit und im Rahmen des Bistums. Unter den großen Diözesen ist Lyon vielleicht am weitesten voran. Nicht nur wurde das Bistum in mehrere Zonen aufgeteilt, worunter die beiden Stadtgebiete von Lyon und Saint-Etienne sind, sondern es wurden auch innerhalb jeder Zone neue Aufgliederungen vorgenommen. In Lyon umfaßt das Stadtgebiet drei Kreise geographischer Gruppierung: die Pfarrei, das Dekanat und den Sektor. Das Dekanat ist der Raum der Gruppierungund der organischen Zusammenarbeit des Pfarrklerus. Der Sektor, der nach städtegeographischen Gesichtspunkten abgegrenzt ist, umfaßt im allgemeinen zwei Dekanate. Er ist die erste Stätte der Zusammenfassung der verschiedenen besonderen Apostolatsformen (Verbände der Katholischen Aktion, Religionsunterricht, Spitäler, Ordensleute usw.) und des Pfarreiapostolats.

Jeder Kreis hat seinen verantwortlichen Leiter: Pfarrer, Dekan, Verantwortlicher für den Sektor und Verantwortlicher für die Pastoral des Stadtbezirkes. Für den Bereich der Stadt und den der Sektoren werden Spezialkommissionen gebildet. Ein sehr wirksames Mittel zur Integrierung liegt darin, daß praktisch allen Pfarrgeistlichen eine besondere Verantwortung übertragen wurde, die über ihr eigenes Gebiet hinausreicht.

Eine solche Reorganisation der Pastoral gibt die größtmögliche Chance, die Gesamtheit der Evangelisationsprobleme in den Blick zu bekommen und sich nicht bloß auf die kirchlichen Institutionen zu beschränken und dabei die Menschen selber zu vergessen.

Auch die Stadt Rotterdam hat schon seit mehreren Jahren ihre Seelsorgsformen erneuert. Voran

ging eine vom *Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut* (KSKI) vorgenommene Untersuchung. Das Dekanat bildet die Grundeinheit, und die Stadt wurde auch in Sektoren gemeinsamen Einsatzes gegliedert.

In Lateinamerika hat das Experiment der Gesamtpastoral eine erste Verwirklichung in kanonischer Form gefunden. Zu Bogota bildeten die Pfarreien im Süden der Stadt, Proletarierviertel, schon 1958 eine Organisation, die dann als «*pia unio*» anerkannt wurde und heute mehr als dreißig Pfarreien zu einem organischen Einsatz zusammenschließt. Als das Experiment begann, umfaßte es nur ein Dutzend Pfarreien. Es ging vor allem um die Verteilung von Lebensmitteln an die hungernde Bevölkerung, die zum Teil infolge der in andern Landesgegenden herrschenden Gewalt in die Stadt einströmte.

Die Zusammenarbeit kam zunächst auf dem Feld des karitativen Wirkens zustande, dehnte sich dann aber rasch auf das Gebiet der Schule, der Liturgie, der Katechese, der Verbände der Katholischen Aktion usw. aus. Zwei Organe ermöglichen das Funktionieren dieses Gesamteinsatzes: die Generalversammlung der Pfarrer (die meisten Pfarreien haben nur einen Priester) und das von den Pfarrern gewählte Direktionskomitee. Auch bestehen mehrere Spezialkommissionen, und einer der Pfarrer ist der Delegierte des Bischofs. Es ist bemerkenswert, daß es unter den Verantwortlichen der Pfarreien nicht nur Diözesanpriester, sondern auch Ordensgeistliche aus mehr als zwölf verschiedenen Kongregationen gibt.

In Frankreich sammelt Kan. Boulard regelmäßig die Verantwortlichen der Bistümer, die eine Gesamtpastoral ins Werk gesetzt haben, um ihre Erfahrungen, Erfolge und Mißerfolge miteinander zu vergleichen.

2. Pastoralpläne

Ist es nicht eine auffallende Feststellung, daß 1961 zugleich in Chile und in Congo-Léopoldville erstmals Pastoralpläne auf nationaler Ebene ausgearbeitet wurden? Der Landesplan Brasiliens datiert von 1962. Wir werden vor allem von diesen drei Ländern sprechen und dabei auch einzelne andere Initiativen anführen.

Für die beiden ersten Pläne diente eine soziologische Untersuchung zur Grundlage, verbunden mit einer theologischen Reflexion. In Chile stützte man sich auf die Ergebnisse der Arbeit, die im Rahmen der von der FERES seit 1958 auf dem lateinamerikanischen Kontinent vorgenommenen Untersuchung geleistet worden war. Im Congo stand dies im Zusammenhang mit der Vorbereitung eines religionssoziologischen Forschungszentrums für den Congo, woran schon seit 1959 gearbeitet wurde und wovon gewisse Elemente bereits bestanden.

In Chile stammt der erste Plan von 1961. Ein zweiter Plan wurde Ende 1963 ausgearbeitet[9]. Eine Gruppe von Theologen und Soziologen kam mehrere Monate hindurch zusammen und war insgesamt dreißig volle Tage gemeinsam an der Arbeit. Man ging von der gesellschaftlich-religiösen Lage des Landes aus und stellte die Hauptziele für den Einsatz zur Verchristlichung Chiles auf. So beschloß man z.B. die Organisation einer allgemeinen, das ganze Land umfassenden Volksmission, die mehr auf der Grundlage der Wortverkündigung als auf der Sakramentenspendung erfolgen sollte. Ein Hauptziel dieser Mission war es, die Methoden und den Geist der Pastoral zu erneuern. Ein zweites Ziel war der vermehrte Einsatz der Ausstrahlungsmittel, vor allem durch die Vorbereitung von Radioprogrammen, die von den bestehenden Sendern übertragen wurden. Ein drittes Ziel war der apostolische Einsatz im staatlichen Schulwesen und namentlich bei dessen Professoren und Lehrkräften.

Das vom Episkopat ausgearbeitete Dokument faßte auch die verschiedenen Ausführungsorgane ins Auge: Bischofskommissionen, Spezialdienste wie der liturgischen, katechetischen, religionssoziologischen Zentren usw. sowie einen technischen Dienst zur Seelsorgsplanung.

Im Kongo haben offensichtlich die politischen Ereignisse die Kirche bewogen, ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft und ihre Pastoral zu überprüfen. Das Dokument[10] beginnt mit einer soziologischen Besinnung auf die Lage der Kirche: Beziehung zur Kolonialmacht, ergänzendes Wirken auf dem Gebiet des sozialen Verhaltens, der Gesundheitspflege und der Erziehung, allzugetreue Übernahme großstädtischer Apostolatsformen usw. Der zweite Teil besteht in einer theologischen Reflexion über die heutige Lage: Beziehung zwischen Kirche und Staat, Kirche und Schule, Kirche und Welt, Aufgabe der Laien usw. Der dritte Teil des Dokuments enthält konkrete Weisungen.

Aufgrund der Feststellung, daß die Ära der geschlossenen Christenheit vorbei ist, gibt das Dokument Richtlinien für die christlichen Institutionen: ihre Ersatzrolle, ihre kurze Dauer. Ein Kapitel ist den grundlegenden Gemeinschaften und ihrer Organisation gewidmet. Auch wird von der

Aufgabe der Ordensleute und Katecheten gesprochen. Zum Schluß wird an die Wichtigkeit einer Gesamtpastoral erinnert, über die Pius XII. sagte: «So falsch es wäre, zu glauben, daß die Organisation der Pastoral auf menschlicher Ebene die einzige Gewähr für ein fruchtbares Apostolat biete, so falsch wäre es auch, einzig auf ein freies Wachstum und eine gänzlich spontane Organisation der Katholischen Aktion abzustellen[11].»

Auf der Ebene der lokalen Strukturen sieht der Plan folgende Elemente vor: die Priesterequipe, worin die Geistlichen eines Ortes zusammengeschlossen sind; die apostolische Equipe, die zudem die anderen geweihten apostolischen Mitarbeiter und die Pfarreiequipe umfaßt, unter Einschluß auch der Laien. Das Problem wird für die städtischen und die ländlichen Verhältnisse im einzelnen studiert. Für ländliche Gegenden wird vorgeschlagen, jede Mission in eine bestimmte Zahl Sektoren zu unterteilen, deren jeder mehrere Dörfer umfaßt. In einem von ihnen wird eine Zentralstelle eingerichtet. Die Mission soll jedoch ihre ganz besonderen Dienstzweige behalten. Für die Städte wird die Errichtung von Dekanaten vorgesehen als erste Stufe einer überpfarreilichen Pastoral.

Auf diözesaner Ebene wird die Schaffung von fünf speziellen Dienstzweigen ins Auge gefaßt: Stadtapostolat, Landapostolat, seelsorgliche Betreuung des Sekundarschulwesens, liturgische Pastoral und Jugendseelsorge.

Auf nationaler Ebene planen endlich die Bischöfe einen koordinierten Einsatz auf dem Gebiet der Information, der zweckmäßigen Verwendung der finanziellen Mittel, des Priesternachwuchses, der religionssoziologischen Studien.

Auch der für Brasilien[12] im Jahre 1962 ausgearbeitete Plan zur Behebung der seelsorglichen Notlage stellt sich der Realität des Landes. Da er vielleicht rascher angefertigt wurde als die beiden schon genannten Pläne, ist die Untersuchung weniger gründlich. Und da es sich um einen viel allgemeineren Plan für ein ungeheuer großes Land handelt, sind die großen Richtlinien mehr theoretisch. Insbesondere wurde beschlossen, Brasilien in sieben (heute sind es elf) Regionen zu unterteilen, deren Bischöfe zusammen regionale Bischofskonferenzen bilden. Jede Region wurde aufgefordert, einen eigenen Pastoralplan aufzustellen.

Dieser erste allgemeine Plan enthielt drei Hauptpunkte: die Notwendigkeit eines gemeinsamen Vorgehens, die Entwicklung des Laienapostolats und die Neuausrichtung des katholischen Schulwesens. Die Ergebnisse waren sehr ermutigend. Die regionalen Bischofskonferenzen organisierten sich und einige von ihnen arbeiteten ganz genaue Pläne aus, die sogar einen Zeitplan und ein Budget aufstellten. Die Tätigkeit der Bewegung für eine bessere Welt lag zum großen Teil dieser in Brasilien unternommenen Anstrengung zugrunde.

Den Anstoß zu dieser planmäßigen Aktion hatte die Gegend des Nord-Ostens, insbesondere das Bistum Natal gegeben[13]. Auf die Initiative des Erzbischofs von Natal, Msgr. Eugenio Sales, hin wurden in der Diözese schon seit mehreren Jahren Jahrespläne aufgestellt, und die Methode wurde von der ganzen Region übernommen. Im Bistum Natal wurde auch die Diözese in Zonen aufgeteilt: die Stadt Natal und fünf Landzonen. Der Plan faßte diese sechs Einheiten und auch den Einsatz auf diözesaner Ebene ins Auge. Auch für jeden großen Sektor einer Spezialaktion wurde Monat für Monat ein Programm aufgestellt. So z.B. sollten nach dem Plan 1963 für den diözesanen Sektor des Sekundarschulwesens die drei ersten Monate zunächst einem Überblick auf die Lage im Bistum gewidmet sein. Darauf folgte die Schaffung eines Provinzialsekretariats für die katholische Unterweisung, sodann das Studium des Erneuerungsplans, der im Rahmen der vom brasilianischen Episkopat vorgenommenen Gesamtplanung entworfen worden war. Danach waren Zusammenkünfte mit den Lehrkräften zu veranstalten, und schließlich war ein Plan für die geistliche und apostolische Erneuerung innerhalb jeder Schule aufzustellen. Für die folgenden Monate waren weitere Tätigkeiten vorgesehen: Ausbildungskurse für Studentenführer, Gründung von Familienvätervereinigungen usw.

Mehrere andere Bistümer Lateinamerikas haben Pastoralpläne angefertigt. So z.B. tat dies die Diözese Riobamba in Ecuador schon seit 1958. Der Episkopat von Burundi und Ruanda hat einen Fünf-Jahres-Plan ausgearbeitet (1964–68)[14]. Dieser ist jedoch von anderer Art. Er versucht zum voraus abzuklären, welche Aufgaben sich der Kirche in den kommenden Jahren im Zusammenhang mit der demographischen und ökonomischen Entwicklung der beiden Länder stellen, vor allem welche Institutionen zu schaffen sind. Das Dokument beginnt indes mit einem flüchtigen Überblick über die gegenwärtige Situation, namentlich über den Bestand an Personal und Institutionen. Darauf stellt es für jedes Jahr die sich aufdrängenden Projekte auf und bemißt den dazu nötigen finanziellen Aufwand.

Wie man feststellen kann, sind die Pläne von sehr verschiedenem Inhalt, und es läßt sich leicht vorstellen, wie die Methoden, wonach sie angefertigt wurden, vielfältig und technisch nicht immer ganz auf der Höhe waren. Dennoch durchzieht alle diese Bestrebungen ein Grundgedanke: der seelsorgliche Einsatz, der bis jetzt durch ein etwas ungeregeltes Drauflosarbeiten gekennzeichnet war, soll irgendwie rationeller gestaltet werden.

Die Methoden des Vorgehens

Bei Überprüfung der Methoden, nach welchen die Gesamtpastoral oder die Pastoralpläne ausgearbeitet wurden, ergeben sich für beides ähnliche Feststellungen. Wenn auch sehr zu betonen ist, daß es vor allem auf die seelsorgliche Zielsetzung ankommt, so muß man dennoch ebenso klar sagen, daß gewisse Techniken zu beachten sind. Fünf Etappen scheinen unerläßlich, und wenn bei den angeführten Beispielen nicht auf alle eingegangen wurde, so wurde doch ihre Notwendigkeit unterstrichen.

1. Kenntnis der zu verchristlichenden Welt und der konkreten Beziehung zwischen der Kirche und dieser Welt. Dies ist die Etappe der religionssoziologischen Forschungsarbeit.

2. Theologische Reflexion über die Sendung der Kirche in dieser konkreten Welt.

3. Aufstellung eines Apostolatsprogramms mit Angabe der Hauptpunkte der seelsorglichen Zielsetzung, aufgrund der beiden Schritte, die schon erfolgt sind.

4. Ausarbeitung eines Apostolatsplans, der die verschiedenen Etappen der Verwirklichung und die Verantwortlichkeiten genau abgrenzt.

5. Periodische Revision des Plans.

Jede dieser Etappen bedarf ihrer eigenen Methoden, auf die wir nicht im einzelnen zu sprechen kommen. Nur hält man sich allzuoft nicht an diese Methoden. Der Mißerfolg gewisser Experimente ist zu einem großen Teil dem Umstand zuzuschreiben, daß man in der einen oder andern Etappe sich über das technisch richtige Vorgehen hinwegsetzte, ganz zu schweigen von dem übrigens leicht entschuldbaren Mangel an Erfahrung.

Einzelne Aspekte des Vorgehens möchten wir jedoch herausstellen. Zunächst geht es um die Ausarbeitung eines Pastoralplanes. Gewisse Dokumente erwecken den Eindruck, daß sie nur in irgendeiner bischöflichen Kurie entworfen wurden und den Möglichkeiten zu ihrer Verwirklichung nicht allzusehr Rechnung tragen. Andere nennen Plan, was nur ein allgemeines Programm ist und keine Einzelheiten enthält wie z. B. die Entscheidung, welcher Not man zunächst steuern will, einen Zeitplan, die Abgrenzung der Verantwortlichkeiten uws. Auch wurden mehrere Initiativen unternommen, ohne die Basis miteinzubeziehen. Das Ergebnis ist, daß die Priester den Eindruck haben, sie hätten einfach die an höchster Stelle getroffenen Entscheide auszuführen, ohne dabei auch irgendwie mitberaten zu können. Dies schafft unweigerlich ein ungünstiges Klima und hemmt die Ausführung. Da es für die Schaffung und Bildung einer Gemeinschaft ein Grunderfordernis ist, auch die Leute, welche die Basis bilden, zur Mitarbeit heranzuziehen, besteht wenig Aussicht, daß sich Priester und Laien, die an der Vorbereitung einer Erneuerung der Pastoral nicht beteiligt waren, von sich aus in die Verwirklichung einschalten.

Selbstverständlich setzt all dies voraus, daß die Ausbildung vor allem des Klerus und der gottgeweihten Personen erneuert wird. Darum sind praktisch alle Anstrengungen, die auf dem uns betreffenden Gebiet unternommen werden, von Bildungsarbeit begleitet. Pastoraltagungen werden veranstaltet, Pastoralinstitute gegründet und auch Seminarien reformiert, wie dies in der Diözese Mecheln-Brüssel der Fall ist. Vielleicht wurden diese Bemühungen in Lateinamerika am weitesten getrieben, z. B. in Brasilien, wo im Nordosten sogar Bildungskurse für Bischöfe organisiert wurden. Auch in Mexiko, wo zwanzig Bistümer daran gehen, nach einem gründlich ausgearbeiteten Plan die Pastoration zu erneuern, wird mit Bildungskursen für den Klerus begonnen, die vom latein-amerikanischen Pastoralinstitut veranstaltet werden.

Die Arbeitsstellen

Gewisse Arbeitsstellen erweisen sich als notwendig. Überall z. B. wurde ein für die Gesamtpastoral Verantwortlicher ernannt, wenigstens dort, wo die Größe einer Zone oder Diözese es nicht zuließ, daß der Bischof selber diese Rolle übernahm. Fast überall auch stellte es sich als notwendig heraus, ein Sekretariat für diese Arbeit zu haben.

Soll diese neue Pastoral erfolgreich arbeiten, so bedarf es auch der Schaffung gewisser Spezialdienste: katechetischer Zentren, liturgischer Zentren usw. Dies zieht zwangsläufig eine gewisse Spezialisierung des Klerus nach sich, der folglich sich gegenseitig aushelfen muß.

Es ist eine gewisse Bürokratisierung (im technischen Sinn des Wortes) der Pastoral zu beobachten. Daraus ergibt sich oft ein gewisser Konflikt mit der schon bestehenden kirchlichen Bürokratie, die bis jetzt vor allem administrativ tätig war. Man wird nach und nach zu einem Einvernehmen zwischen beiden Aspekten kommen müssen.

Auf der Ebene des Denkens endlich bilden die religionssoziologischen Forschungszentren und die Theologenequipen die unerläßlichen Stützen. Solche Arbeitsstellen lassen sich jedoch, von seltenen Ausnahmen abgesehen, nicht auf diözesaner Ebene aufbauen. Sie fordern deshalb eine Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Bistümern, Bischofskonferenzen und Religionskonferenzen.

Der holländische Episkopat z. B. hat auf diesem Gebiet eine besonders bemerkenswerte Initiative ergriffen. Es handelt sich um die Gründung eines Pastoralinstituts *(Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie)*, das nicht der Unterweisung, sondern dem Denken dient. Es hat die Aufgabe, aufgrund der Ratschläge von Experten, Klerikern und Laien, von Theologen und Untersuchungen des *Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut*, des Instituts für religionssoziologische Untersuchungen pastorale Entscheidungen vorzubereiten. Konkret gesehen, ist es beauftragt, einerseits die Bischöfe und Ordensobern in Angelegenheiten der Pastoral im weitesten Sinne des Wortes zu beraten und zu diesem Zwecke alle notwendigen Kontakte aufzunehmen; andererseits stellt es die Verbindung her zwischen den höheren kirchlichen Instanzen, dem Klerus und den Gläubigen sowie zwischen den verschiedenen Apostolatsformen und -institutionen. Dieses Institut wurde im Jahre 1963 ins Leben gerufen.

Schlußfolgerungen

Die Gesamtpastoral und die Pastoralplanung entsprechen verschiedenen Grundströmungen, die sowohl die profane Welt wie die Kirche durchziehen. Vom soziologischen Standpunkt aus stehen sie im Zusammenhang mit der großen Bewegung zur rationelleren Gestaltung aller Sektoren des menschlichen Gesellschaftslebens, die in dem zum Ausdruck kommt, was *Mater et magistra* Sozialisierung nannte. Sie geht aus der Spezialisierung der Sektoren hervor, in denen der Mensch gesellschaftlich tätig ist, und der immer zahlreicheren und mächtigeren Kommunikationsmittel. Wenn wir die Pastoral soziologisch als «Übermittlung» einer Heilsbotschaft bezeichnen, so ist damit gegeben, daß die menschlichen Kanäle dieser Übermittlung, die dem Wunsch des Herrn nach unserer Mitarbeit entspricht, sich dem Zivilisationstyp in dem wir leben, anpassen. Dies tut übrigens dem eminent persönlichen Charakter dieser Botschaft keinen Eintrag, sondern umgekehrt, gerade damit diese Botschaft möglichst viele Menschen persönlich erreicht, ist es notwendig, die adäquaten Kommunikationsmittel zu gebrauchen.

Auf dem Gebiet des Apostolats entspricht dieser Zug des Denkens und Handelns den neuen Anforderungen, die an die Apostolatsarbeit gestellt werden: ganze Gegenden und Sektoren, die entchristlicht sind, Seelsorge für Gebiete, die in rascher sozialer Umschichtung begriffen sind, Mission unter völlig neuen Bedingungen.

Ohne Zweifel wird es noch Zeit brauchen, bis man sagen kann, daß diese Pastoralmethoden ganz auf der Höhe sind. Wir wollten einfach aufzeigen, um was es bei ihnen geht, welch tiefgreifende Revision der ganzen Pastoral sie aufgrund religionssoziologischer Forschung und theologischen Denkens voraussetzen und wie die ganz neu und anders ausgebildet werden müssen, die eine besondere seelsorgliche Aufgabe haben.

FRANCOIS HOUTART

Geboren am 7. März 1925 in Brüssel, Belgien. Im April 1949 in der Diözese Malines-Bruxelles zum Priester geweiht. Er besuchte die «Université Catholique de Louvain», das «Institut Supérieur d'Urbanisme Appliqué» in Brüssel und die Universität von Chicago. 1952 machte er in Löwen das Staatsexamen für politische und soziale Wissenschaften. Urbanologe, Brüssel 1954. Die Arbeit für sein Staatsexamen behandelt das Thema der Pfarreien von Brüssel. Sein Doktorat für die Universität von Löwen ist in Vorbereitung. Von 1953–1954 war er Gastprofessor an den Universitäten von Montréal und Buenos Aires; von 1954–1959 Sekretär am Erzbistum Malines; seit 1956 Direktor des «Centre de Recherches Socioreligieuses» und Sekretär der Internationalen Konferenz für Religionssoziologie (Conférence Internationale de Sociologie religieuse). Er veröffentlichte zahlreiche Artikel über Religionssoziologie, städtische Soziologie und Pastoral in europäischen, lateinamerikanischen, nordamerikanischen und afrikanischen Zeitschriften. Er schrieb mehrere Beiträge zu Sammelwerken. Außerdem veröffentlichte er «L'Eglise et la pastorale des grandes villes», Brüssel 1955, «Aspects sociologiques du catholicisme americain», Paris 1957, «La mentalidad religiosa y su evolucion en las cuidades. Monografias Sociologicas», Bogota 1959.

[1] Zitiert nach: Herder-Korrespondenz 9 (1954/55) 316.
[2] CELAM = *Consejo episcopal latinoamericano* (Lateinamerikanischer Bischofsrat).
[3] L. Dingemans und F. Houtart, *Pastorale d'une région industrielle*, Ed. du CEP, Bruxelles 1964, S. 113 und 114.
[4] L. Dingemans und F. Houtart, a. a. O., S. 156 und 157.
[5] L. Dingemans O. P., *La pastorale et ses buts généraux*, in: *Evangéliser* 17 (1963, Nr. 99, Nov.–Dez.) 247 f.
[6] *Fédération internationale des Instituts de Recherches socio-religieuses* (5, rue Guimard, Bruxelles 4).
[7] *Las tareas de la Iglesia en América Latina*, FERES, Fribourg, 1964.
[8] Vgl. den Aufsatz über den Beitrag der Soziologie für die Pastoral.
[9] *Plan pastoral de l'Episcopat chilien*, in: *Bulletin d'information de Pro Mundi Vita*, Tilburg 1964.
[10] *Actes de la VIe Assemblée plénière de l'Episcopat du Congo*. Herausgegeben vom *Secrétariat général de l'Episcopat*, Léopoldville 1961.
[11] Ansprache an die Fastenprediger Roms, 1955.
[12] *Plano de Emergência, Cons. dos Bispos do Brasil*, Rio de Janeiro 1962.
[13] *Pastoral de Conjunto, Arquid. de Natal*, 1964.
[14] *Burundi et Rwanda 1964–1968. Plan quinquennal de développement, Cons. des Ordinaires du Rwanda et du Burundi*, Usumbura 1963.

J. Kerkhofs SJ

Kirchliche Entwicklungshilfe

Vorbemerkung: Was ist kirchliche Entwicklungshilfe?

Das Bemühen unserer Zeit, Gerechtigkeit und Liebe auf der ganzen Welt zu verwirklichen, nimmt mit verwirrender Schnelligkeit immer neue Formen an. Jede Definition einer kirchlichen Hilfe im oben genannten Sinn kann deshalb nur ein vorläufiger Versuch sein. Der Kirchenbegriff und die Theologie der irdischen Wirklichkeiten entwickeln sich noch ständig weiter, und Theorien über Entwicklungshilfe schießen wie Pilze aus dem Boden. Im Sinne einer *Arbeitshypothese* könnte man sagen, kirchliche Hilfe umfasse jedes soziale und wirtschaftliche Bemühen einzelner oder einer Gemeinschaft, dessen Ziel es ist, bestimmten Gebieten der Welt, deren Lebensstandard weit unter dem von Westeuropa oder Amerika liegt, dabei behilflich zu sein, in einer immer mehr einswerdenden Welt materielle und kulturelle Güter in gleicher Fülle hervorzubringen und zu genießen[1]. Ein solche Hilfe setzt außerdem voraus, daß sie zu keinen grundlegenden Störungen der kulturellen Eigenart dieser wirtschaftlich rückständigen Länder führt, sondern sie im Gegenteil unterstützt, neue Wege der Selbstverwirklichung zu finden[2]. Diese Hilfe kann unzählig verschiedene Formen annehmen, angefangen von rein privater Initiative bis zu Gemeinschaftsaktionen nationaler Gruppen oder der Gesamtheit der Vereinten Nationen. Da sie immer auf eine Entwicklung zur Gleichheit hintendieren muß, schließt sie auch die Mitwirkung und Mitverantwortung der Entwicklungsländer ein.

Kirchliche Hilfe im *strengen Sinn* ist Hilfe, die von Christen als solchen geleistet wird und die, auf die eine oder andere Weise, von ihnen als einer Gemeinschaft ausgeht. Das schließt die Hilfe einzelner Christen aus, die ohne Verbindung mit der christlichen Gemeinschaft als solcher gegeben wird. Es ist nicht immer leicht, kirchliche und allgemein christliche Hilfe ohne diesen Bezug zur Kirche klar voneinander zu trennen, ebenso wie es schwierig ist, zwischen ‚actio catholica' und ‚actio catholicorum' zu unterscheiden. Kirchliche Hilfe ist zum Beispiel die Hilfe von Missionsorden oder -kongregationen, oder die der verschiedenen Fastenaktionen in Westeuropa, oder die der National Catholic Welfare Conference (NCWC) und ähnlicher Organisationen, oder auch die Hilfe einer Gruppe von technischen Fachleuten, die Laien sind, falls sie ausdrücklich als christlich etikettiert ist. Auch die sozialen, wirtschaftlichen, medizinischen oder kulturellen Aufwendungen können dazu gezählt werden, sofern sie unter der Leitung der örtlichen Hierarchie oder katholischer Organisationen auf-

gebracht werden, die der Entwicklung des eigenen Landes dienen.

Diese Umschreibung *wirft eine Menge Fragen auf:* Wie weit muß die Kirche in ihrer Hilfe gehen? Genügt es nicht für den einzelnen Christen, sich Organisationen anzuschließen, die bereits für diesen Zweck existieren? Wenn nicht, wie ist selbstlose kirchliche Hilfe mit apostolischer Tätigkeit zu vereinen? Wie weit vermag eine kirchliche Ortsgemeinde bei der Form und Anwendung von Hilfeleistungen, die vom eigenen Land gesandt werden, wirklich ein Wort mitzureden – seien diese nun menschlicher oder materieller Art? Welche Kriterien stellen sicher, daß die Hilfe vom christlichen wie vom Standpunkt aktueller Bedürfnisse aus gerechtfertigt ist? Wie kann kirchliche Hilfe, wenn sie z. B. mit Regierungshilfe gekoppelt ist, auch den bloßen Anschein eines Neokolonialismus vermeiden? Wie sollten sich die Laien der unterstützenden wie unterstützten Länder in der Verantwortung teilen – eine besonders wichtige Frage, da es hierbei großenteils um zeitliche Dinge geht?[3]

Diese Fragen lassen erkennen, daß kirchliche Hilfe eine sehr *komplexe Angelegenheit* ist. Sie umfaßt gewissenhafte Treue, die Notwendigkeit apostolischer Planung, einen christlichen Weltbegriff und die Beteiligung der Laien an kirchlichen Entscheidungen. Sie ist ein neuer Aspekt an der allgemeineren Frage der sichtbaren Verleiblichung der Kirche als solcher und wie sich diese Verleiblichung verantwortungsvoll verwirklichen läßt. Man könnte dieses Problem als das *dialektische Verhältnis von Macht und Dienst* auffassen. Einerseits muß sich die Kirche als solche als Dienerin der Menschheit erweisen, die durch die geschaffenen Dinge dieser Welt zum Reiche Gottes pilgert. Anderseits sucht die Überzeugung der Christen, die ja Menschen bleiben, mit all den Implikationen dieses Wortes, sich bewußt auch sichtbar zu verleiblichen. Diese Verleiblichung nimmt dann aber die Gestalt von Einfluß, oft von Macht an, häufig von politischer Macht[4]. So entsteht eine Spannung zwischen Dienen und Herrschen. Es gibt zwei ziemlich extreme Vereinfachungen, die diese Spannung zwischen Dienst und Macht aufheben könnten:

1. Sich in eine Art apostolischen Nihilismus zurückzuziehen, der uns unter dem Vorwand eines theoretisch guten Willens und der Demut, als Christen wie als Menschen, unwirksam und steril machen würde.

2. Die Macht vom Dienst zu trennen und sie aus Mangel an Verständnis für das apostolische Gesetz von Tod und Auferstehung wie aus menschlicher Schwäche für Konfessionspolitik zu mißbrauchen. Diese Erwägungen möchten nur einen kleinen Beitrag dazu leisten, sich tiefer mit einem Problem auseinanderzusetzen, worüber es noch wenig Fachliteratur gibt.

I. Warum kirchliche Hilfe?

Eine Antwort, die noch am wenigsten an der Sache vorbeigeht, ist vielleicht die, daß die Kirche stets diese Hilfe geleistet hat, schon lange bevor sie ausdrücklich als solche bezeichnet wurde. Die gesamte Kirchengeschichte hindurch – angefangen von der Einrichtung des Diakonats, der Sorge für die Armen, des «monte di pietà», den Jesuitenreduktionen von Paraguay, den Schulen der «Brethren of the Common Life» bis zu den modernen christlichen Aktionen der «caritas catholica», der katholischen Erziehung – hat die Kirche versucht, denen zu helfen, die auf die eine oder andere Weise in der Entwicklung zurückgeblieben sind. Wie unvollkommen ihre Methoden auch immer waren, sie gewährte diese Hilfe stets als Kirche, d. h. als eine Gemeinschaft, die versucht, den Glauben in die konkrete Tat umzusetzen, um so die Parabel des barmherzigen Samariters und das 25. Kapitel des Matthäusevangeliums in moderner Form zu verwirklichen. Die meisten protestantischen Kirchen blieben dieser vor-reformatorischen Tradition treu, und auch sie haben gemeinschaftlich ihren Wunsch zum Ausdruck gebracht, in allen Arten von Tätigkeit anderen zu dienen.

1. Kirchliche Hilfe als Hilfe einer Institution

Ist es notwendig, die Hilfe der Kirche zu *institutionalisieren?* Wäre es nicht besser, wenn – wie so oft ganz richtig klassische Formen christlicher Hilfe säkularisiert wurden (z. B. Sozialfürsorge) – auch diese Hilfe ganz von den Kirchen losgelöst und auf streng neutraler und internationaler, multilateraler Basis gegeben würde? Angewandt auf die Situation der Entwicklungsländer geht es hier um die Frage, welche Bedeutung konfessionelle oder – allgemeiner – ideologische Formen außerhalb der rein religiösen Sphäre haben. Wenn auch die Behandlung dieses schwierigen Problems über den Rahmen dieses Artikels hinausgeht, so kann man es doch hier nicht gänzlich ignorieren.

Zunächst gibt es einen Unterschied zwischen streng konfessionellen und ideologisch inspirier-

ten Formen. Wo die Zahl der Christen im allgemeinen und der Katholiken im besonderen groß genug ist, um ihre eigenen Schulen, Krankenhäuser, Jugendarbeiten usw. zu haben, dort sind sie auch in Entwicklungsländern dazu berechtigt, und zwar aufgrund der Koalitionsfreiheit. Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß es auch immer pastoral klug ist, solche einzurichten.

Wo Christen oder Katholiken jedoch nur eine kleine Minderheit ausmachen, oder wo diese guten Werke wegen ihrer materiellen Vorteile die normale Glaubensfreiheit beeinträchtigen, dort dürfte es ratsamer erscheinen, wenn die entsprechenden Organisationen nicht ausdrücklich christlich wären, wenngleich sie auf christlichen Prinzipien oder, je nach dem, auf den Naturrechten gegründet sein sollten. Das gleiche gilt natürlich ebenso für die Industrieländer, vorwiegend für die katholischen. Prinzipiell gesehen bedeutet dies, daß unter bestimmten Umständen und für bestimmte Sektoren, wie z. B. Erziehung, ärztliche Hilfe und Sozialfürsorge, eine Zusammenarbeit von Protestanten und Katholiken oder – allgemeiner – von Christen und Andersgläubigen (z. B. Mohammedaner) christlich wie allgemein menschlich gesehen eine größere Durchschlagskraft hätte.

Demgegenüber steht die Tatsache, daß in vielen Entwicklungsländern das Problem in Wirklichkeit ganz anders liegt: dort geht es um die Wahl zwischen einem pluralistischen und einem streng uniformen und zentralisierten Staatssystem, in dem vielfach der Kommunismus oder ein unklarer Staatssozialismus oder nur eine einzige anerkannte Religion (Islam, Buddhismus) die ideologische Ausrichtung bestimmen.

Selbst im oben erwähnten Fall, wo die Kirche durch ihre eigenen Institutionen helfen kann, ist damit noch nicht gesagt, daß jede Form ausdrücklich kirchlicher Institutionen opportun ist. Man kann sehr wohl die Frage stellen, ob es nicht besser wäre, wenn eine Gruppe organisierter Christen (z. B. Pädagogen und Lehrer) internationalen Organisationen angehörte, die eine neutrale Hilfe gewähren, oder auch den nationalen Organisationen eines Staates; und ob es nicht besser wäre, mehr wie ein Sauerteig zu wirken als mittels institutionalisierter Organisationen der eigenen Konfession oder Ideologie[5].

Meiner Meinung nach gibt es für dieses Problem keine allgemeingültige Lösung. Einerseits müssen die Gläubigen auch als Gemeinschaft imstande sein, ihre Ideologie wirksam zum Ausdruck zu bringen (zumindest sofern es um grundlegende natürliche Prinzipien geht), um wenigstens ein Minimum an Zeugnis in der Gesellschaft sicherzustellen; anderseits sollte diese Gemeinschaft weder in den jungen Nationen noch in den alten atlantischen Staaten eine Staatsreligion werden oder sich in ein Getto zurückziehen, das für die gesunde Entwicklung einer Nation einen Fremdkörper darstellt.

Es ist ganz normal, daß es zwischen dem pluralistischen Standpunkt und dem eines zentralisierenden Staates Spannungen geben wird. Wie die neuere Geschichte gezeigt hat, ist es sogar möglich, daß ein Kompromiß als undurchführbar angesehen wird, wie z. B. dann, wenn die politische Macht entweder total korrupt ist oder sich einem extremen Marxismus oder Liberalismus verschreibt. Dies führt gewöhnlich zur Verfolgung, nicht nur der Christen, sondern des ganzen Volkes.

2. Sollte diese Hilfe ‚selbstlos' sein oder auf eine Bekehrung hintendieren?

Bei einer Tagung über Voluntary Service Overseas formulierte Prof. A. Dondeyne von Louvain die Frage folgendermaßen: «Wie kann Entwicklunsghilfe im Licht des Glaubens und des christlichen Gewissens gerechtfertigt werden, wenn sie nur auf diese Entwicklung als solche zielt, ohne jeden wirtschaftlichen, politischen oder religiösen Eigennutz?»[6] Die Antwort auf dieses scheinbare Dilemma ist, daß auch die kirchliche Hilfe theoretisch und praktisch beide Hilfsarten gelten läßt; dies bestätigt z. B. die ‚Misereor'-Aktion, die der Welt-Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation (FAO = Food and Agricultural Organization) finanzielle Unterstützung gewährt – oder auch die Tatsache, daß christliche Institutionen ausländischen Staaten katholische technische Fachleute zur Verfügung stellen. Der Versuch, irgendeinen Vorrang der einen über die andere Art aufzustellen, dürfte ohne Bedeutung sein: Die einen werden mehr geneigt sein, aus dem christlichen Motiv der Gerechtigkeit heraus persönlich zu helfen oder aus dem einfachen Wunsch zu dienen, ohne daß ein ausdrücklich apostolisches Motiv dahintersteht; andere möchten die gleiche Hilfe als eigentliches Glaubenszeugnis aufgefaßt wissen, ohne Gerechtigkeit und brüderliche Liebe auszuschließen. Die letzte theologische Rechtfertigung ‚uneigennütziger' Hilfe ist die gleiche wie die, die jeder weltlichen Aufgabe einen christlichen Sinn gibt. Eine Hal-

tung, die sich im tiefsten an den Willen des Schöpfers gebunden weiß, bedeutet für den Christen, daß er an der Vervollkommnung der Schöpfung auf jeder Ebene menschlicher Existenz mitarbeitet. Sieht man die Frage – wie es gegenwärtig geschieht – vom Blickpunkt einer die ganze Welt umfassenden Erlösung aus, so ist jede Mitarbeit dieser Art bereits in sich selbst christlich, ohne daß sie noch zusätzlich einen ausdrücklichen apostolischen Aspekt erfordert (vgl. Mt 25). Anderseits ist eine Hilfe, die auf eine Bekehrung abzielt, deshalb nicht weniger ‚uneigennützig' als eine sogenannte nichtideologische Hilfe. Abgesehen vom ausdrücklich konfessionellen Charakter einer Tätigkeit aus dem Geist des Glaubens, ist jede menschliche Aktivität im Grunde von einer Ideologie getragen. Diese Ideologie drückt dann – besonders wenn sie sich in der Gesellschaft verwirklicht – der Gesellschaft, die sie beeinflußt, eben auch ihren Stempel auf. Im Gegensatz dazu bleibt eine weltanschauliche Haltung, die sich nicht nach außen verleiblichen kann, unvollständig. Das Nebeneinander verschiedener weltanschaulicher Positionen, die in der Gesellschaft ihren Ausdruck finden, ist geradezu die Definition einer pluralistischen Gemeinschaft. Und damit hängt es zusammen, wenn eine kollektive Hilfe, besonders wenn sie sich über längere Zeit erstreckt, in den meisten Fällen nicht ideologisch spurlos vorübergeht. Überzeugte Ideologen glauben an ihren eingenommenen Standpunkt und an die Grundzüge ihres Gesellschaftsbildes; sie möchten es mit anderen teilen, da sie von der Richtigkeit ihrer Auffassung selbst für Entwicklungsländer durchdrungen sind, und weil sie meinen, daß die weltweite Verwirklichung ihrer Gesellschaftsauffassung für die internationale Abhängigkeit aller Staaten untereinander von Bedeutung ist. Deshalb liegt den beiden mächtigsten Ideologien, dem Christentum und Marxismus, am meisten an einer Hilfe auf der Grundlage einer bestimmten Weltauffassung, und die Grundschwäche der ungeheuren Hilfsmaßnahmen der Vereinigten Staaten liegt gerade darin, daß ihnen eine solche Konzeption fehlt[7].

II. Wege kirchlicher Hilfe

Hier übergehen wir wieder, so wichtig sie auch immer ist, die individuelle christliche Hilfe, wie die der Welt-Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation (FAO), der Welt-Gesundheitsorganisation (WHO), der Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO)*, und beschränken die Diskussion auf die streng kirchliche Hilfe. Für sie gibt es vor allem *drei Wege*. Der *erste* besteht darin, die öffentliche Meinung in den Entwicklungs- und Industrieländern zu beeinflussen. Dies geschieht durch päpstliche Enzykliken, Hirtenbriefe[8], durch Propaganda in wissenschaftlichen[9] und populären Zeitschriften, durch Heranbildung der richtigen Haltung in besonderen Abteilungen katholischer Universitäten, durch Fernsehen, Radioansprachen und so weiter. Die *zweite Möglichkeit* besteht in finanzieller Hilfe. Die von den Bischöfen Westeuropas durchgeführten Fasten- und Adventsaktionen, die verschiedenen Feldzüge «Freedom from Hunger» sind nur ein zeitgemäßer Ausdruck der Sorge, die sich die Kirche auf diesem Gebiet macht. Die eindrucksvolle Organisation dieser Maßnahmen und die Tatsache, daß die nationalen Hierarchien die finanzielle Hilfe als Gemeinschaft spenden, sind mit ein Grund für ihren außergewöhnlichen Erfolg. Letztlich jedoch und am wichtigsten von allem ist die persönliche Hingabe Zehntausender von Katholiken, die, gemeinschaftlich und von der Kirche unterstützt, in der Förderung dieser Entwicklung Gott und den Menschen dienen. Die Hilfe religiöser Orden, Kongregationen und Laienorganisationen bilden tatsächlich einen sehr wichtigen Fonds an Kapital und Wissen, der wegen seiner Dauerhaftigkeit und langen Erfahrung wirkungsvoller ist als bei den meisten offiziellen Organisationen[10].

Hier müssen nun noch einige Kernfragen über die Anwendung kirchlicher Hilfe angeschnitten werden.

1. Die Beziehung zwischen kirchlicher und nichtkirchlicher Hilfe

Bei kirchlicher Hilfe im strengen Sinn fallen Hilfe und apostolisches Zeugnis zusammen. Sie zielt auf den ganzen Menschen, den Menschen auf seinem Weg zu Gott. Offizielle bilaterale oder multilaterale Hilfe und die von verschiedenen Entwicklungsorganisationen gewährten Aufwendungen richten sich auf die Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen. Beide Unterstützungswege können tatsächlich sehr wohl gleichartige Projekte ausarbeiten, zum Beispiel die Entwicklung von Gemeinden, Gründung von Krankenhäusern, Er-

* FAO = Food and Agricultural Organization, WHO = World Health Organization, UNESCO = United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization

ziehungsprojekte usw., doch die innere Gesinnung bleibt verschieden. Kirchliche Hilfe ist notwendig und stets ein möglicher Zugang zum Glauben, wenn auch im wesentlichen dadurch, daß Lebensbedingungen geschaffen werden, die einer freien Annahme des Glaubens förderlicher sind. Dieser Unterschied in der geistigen Einstellung schließt nicht aus, daß kirchliche Hilfe streng als solche sich in die gesamte Entwicklungspolitik des entsprechenden Landes einordnen sollte. Diese Koordination kirchlicher mit nichtkirchlicher Hilfe ist zudem eine notwendige Bedingung für das apostolische Zeugnis: Nur eine Hilfe, die echt und wirksam ist, vermag die Echtheit des dahinterstehenden weltanschaulichen Zeugnisses durchscheinen zu lassen. Dies erfordert in organisatorischen Fragen einen ständigen Dialog mit anderen Entwicklungsorganisationen, besonders mit dem Staat selbst. Hier wird die Tätigkeit der nationalen Bischofskonferenzen in den gebenden wie empfangenden Ländern unerläßlich[11]. Anderseits stellen religiöse Orden und Kongregationen den größten Anteil kirchlicher Helfer, während sich eine immer größer werdende Zahl aus vorübergehend oder ständig arbeitenden freiwilligen technischen Fachkräften rekrutiert, die Laien sind. Als Folge davon bedarf die Hierarchie in ihrem Dialog der Unterstützung durch ein Organ – gleich welcher Konstitution –, das sich aus männlichen und weiblichen Abgeordneten der nationalen Vereinigungen der höheren Oberen zusammensetzt; ebenso aber auch aus Laien, die an Beratung und Beschlußfassung mitwirken. Mit Hilfe eines technischen Beratungsdienstes sollte dieses Organ die Unterstützungsmaßnahmen der Kirche repräsentieren, wo immer sie mit anderen Hilfsformen in Kontakt kommen.

Doch es ist offensichtlich, daß Koordination auf nationaler Ebene allein nicht ausreicht. Länder, die Entwicklungshilfe gewähren, arbeiten nicht bilateral zusammen: Religiöse Kongregationen und die großen Laienorganisationen sind international und schicken internationale Teams in zahlreiche Länder. Sogar bei den Fastenaktionen entwickeln sich jährlich neue Kontakte, wodurch bestimmte Projekte gemeinschaftlich finanziert und Überschneidungen vermieden werden können. Die Entwicklungsländer können aus der Zusammenarbeit nur Nutzen ziehen. Diese Zusammenarbeit ist notwendig, um die Hilfe im Rahmen des Möglichen und Vernünftigen zu planen. Am Beispiel Südamerikas können wir folgendes sehen: Die Bischofskonferenz des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM = Consejo episcopal latinoamericano) und der vereinigte Nationalverband höherer Oberer, CLAR, erwuchsen aus der Notwendigkeit, gemeinsame Probleme in gemeinsamen Bemühungen zu bewältigen[12]. Dank einer solchen Organisation und dank den ausgezeichneten Studien, die Technische Beratungsdienste wie z. B. DESAL (= Centro para el *d*esarollo *e*conomico y *s*ocial de *A*merica *L*atina)[13] veröffentlichten, wird es möglich sein, allmählich eine Form der Planung zu finden, die ebenso notwendig ist, wie sie auf die Gegebenheiten Rücksicht nimmt. Technische Beratungsdienste wurden von Misereor und anderen Bewegungen eingerichtet, um eine Prioritätsliste zusammenzustellen. Die Notwendigkeit dieser Art von Institutionalisierung macht sich auch immer stärker in Afrika bemerkbar. Dies wird allmählich zu einer Koordination führen, in der nicht mehr einzelne Nationen, sondern Kontinente oder Subkontinete zusammenarbeiten.

In diesem Zusammenhang ist auch noch die neue Organisation Pro Mundi Vita zu erwähnen. Es besteht tatsächlich ein dringendes und ständiges Bedürfnis nach einem internationalen Kontaktzentrum, das Informationen weitergibt, wo Notwendigkeiten und günstige Gelegenheiten zur Hilfe, vor allem pastoraler Natur, vorliegen. Pro Mundi Vita sollte als ein Versuch angesehen werden, auf diese Weise allen jenen zu dienen, die in der Kirche Verantwortung tragen, und ihnen zu gestatten, pastorale Entscheidungen aufgrund von exakten Informationen zu fällen, die nach dem Prinzip von Angebot und Nachfrage eingeholt werden[14].

Allmählich werden die nationalen und internationalen bischöflichen Kommissionen wie die Hilfs- und Informationszentren die Hilfe der Kirche mit zwei weiteren Formen von Entwicklungshilfe koordinieren müssen, nämlich mit der Hilfe der protestantischen Kirche und jenen Entwicklungsorganisationen, die eigentlich keine Kirche vertreten, aber trotzdem auf christlicher Grundlage arbeiten. Als Beispiel für die letztere Art könnte man die ICV (International Federation of Christian Trade) und die UNIAPAC (Unions International Federation of Christian Employers and Managers) anführen. Die Hierarchie sollte diese Organisationen nicht zwingen, Aufgaben zu übernehmen, die explizit dem Bereich kirchlicher Hilfe angehören, und zwar um so weniger, als diese Organisationen nicht ausschließlich katholisch sind, sondern alle Gruppen personalistischen Charakters zulassen. Auch in der Praxis muß man ihnen die notwendige Handlungs-

freiheit lassen. Das gleiche gilt für die Beziehungen zwischen der kirchlichen und solcher Unterstützung, die von christlichen Laiengruppen ausgeht, die sich einer solchen Hilfe ohne ausdrücklich christliches Etikett widmen. Es ist unwichtig, sie in offizielle christliche Organisationen zu integrieren. Auch hier gilt das Wort der Schrift: «Wer nicht gegen uns ist, der ist mit uns.» Doch wird die Hierarchie darüber wachen müssen, daß es keine Überschneidungen mit diesen kleineren oder größeren Unternehmungen gibt.

2. Beziehung zwischen der kirchlichen Hilfe und den Laien

Die Gefahr, gerade durch diese kirchliche Hilfe westeuropäischen Klerikalismus in die Entwicklungsländer zu exportieren, ist kein Phantasieprodukt. Viel mehr noch als in den Ländern der alten Christenheit sind Priester und Ordensleute dort soziale Führer und technische Experten, die für die irdische Seite des Lebens schwere Verantwortung tragen[15]. Die Wichtigkeit von Arbeitsgruppen (Teams), die sich aus Priestern, Ordensleuten und Laien zusammensetzen, kann schwerlich überschätzt werden[16]. Von einigen Ausnahmen abgesehen, hat man in diesem Punkt noch keine großen Fortschritte erzielt, da selbst in Europa und Amerika der Umschwung erst vor kurzem eintrat. Die Schulung, die Priester und Ordensleute (einheimische und ausländische) – vor wie nach der Weihe oder Profeß – in den Industrienationen durchmachen, wird auf diese Notwendigkeit eines echten Dialogs mit den Laien ernsthafter achten müssen. Nicht nur eine gesunde Theologie der Kirche, sondern auch einfache stichhaltige und praktische Gründe fordern dringend diese Zusammenarbeit mit den Laien. In vielen Entwicklungsländern sind «erwachsene» Missionsinstitutionen, besonders in Erziehung und Medizin, nationalisiert, was oft bedeutet, daß ausgesprochen kirchliche Zuständigkeiten ausgeschlossen sind. Die geistliche Orientierung solcher säkularisierter Institutionen kann dann nur von verantwortungsvollen Laien erfolgen[17].

3. Die spezifischen Gelegenheiten kirchlicher Hilfe

Wie bereits richtig gesagt wurde, gaben die Mißerfolge, die die offizielle, ungeheure Entwicklungshilfe des Westens in den letzten zehn Jahren hinnehmen mußte, Anlaß dazu, von einer Krise, wenn nicht von einem Fehlschlag zu sprechen[18]. Materielle Hilfe, die nicht durch persönlichen Kontakt ergänzt wird, der notwendig ist, um sie sich geistig und durch Erklärungen anzueignen, führte vielerorts zu einem sozialen Chaos und zum moralischen Bankrott ganzer Gesellschaften. Im Gegensatz dazu hat eine bescheidene kirchliche Hilfe hier außergewöhnliche Chancen, gerade weil sie auf persönliche, langfristige und vollständige Integrierung in dem Volk, das die Hilfe empfängt, angelegt ist. Die vielen Tausende kleiner Projekte, die mit Unterstützung der christlichen Organisationen auf beiden Seiten des Atlantiks von Missionaren und Laienhelfern in der ganzen Welt durchgeführt werden, übertreffen alle offizielle Hilfe an wirksamer Durchschlagskraft. Hier wurden in Zusammenarbeit mit den am meisten daran interessierten Leuten und unter ständiger Berücksichtigung der gesamten Entwicklung der ganzen Gesellschaft geeignete Projekte mit lawinenartiger Wirkung durchgeführt. Es würde sich auch zeigen, daß oft der Glaube allein die Kraft gibt, trotz Enttäuschung und Mißverständnis weiter zu helfen und zu ermutigen.

III. Schlußerwägung

Die Hilfe der Kirche ist vielleicht die geeignetste Weise, um ihre Universalität in einer immer mehr sich einenden Welt konkret zum Ausdruck zu bringen. Und die Echtheit dieser Universalität ist der Prüfstein, an dem die in dieser Hilfe eingeschlossene Botschaft gemessen wird. Deshalb ist die Kernfrage kirchlicher Hilfe die Frage nach dem Motiv: Vielen Leuten in den Entwicklungsländern ist es noch nicht klargeworden, ob die Kirche dienen oder herrschen will, ob sie sich wirklich mit dem Volk identifiziert oder – wie versteckt auch immer – einer Art fremden Paternalismus anhängt[19]. In diesem Punkt sollten die Bischöfe der Entwicklungs- wie der Industrieländer eine klare Stellung beziehen, immer wieder und als Gesamtheit, und so die klaren Erklärungen Johannes' XXIII. in seiner großen Enzyklika bestätigen. Diese klare Stellungnahme sollte durch Presse und Rundfunk verbreitet und in den Entwicklungsländern ebenso öffentlich bekannt werden wie die kommunistische Propaganda Moskaus oder Pekings. Eine falsche Interpretation der Bedeutung und Tendenz kirchlicher Hilfe könnte leicht die Wirkung eines Bumerangs haben mit tödlichen Folgen für das Apostolat und

sie könnte, wie in China, die Türen für viele Jahre verschließen. Doch dies berührt ein neues Problem christlicher Wirkungskraft. Um dies zu behandeln, müßte man einen eigenen Artikel schreiben.

JAN KERKHOFS

Geboren am 15. Mai 1924 in Hasselt (belgisch Limbourg); Jesuit; 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät der Ordenshochschule Löwen, an der «Université Catholique» ebenda und an der Universität von Oxford. 1954 erwarb er das Doktorat in Soziologie mit der Arbeit «Godsdienstpraktijk en sociaal milieu», das philosophische Lizentiat mit dem Thema «De reflexio sensibilis bij Thomas en Hegel», das Lizentiat in der Theologie mit der These: «De theologia ordinis in saeculis XII et XIII», 1957. Er ist Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Ordensfakultät in Löwen, Professor für Pastoralsoziologie am «Institut Supérieur des sciences religieuses» an der «Université Catholique» von Löwen, Professor für Soziologie an den Universitätsfakultäten von Anvers, nationaler geistlicher Berater der katholischen flämischen Arbeitgeber. Er veröffentlichte «Godsdienstpraktijk en sociaal milieu», Lumen Vitae 1954, S. 378; «De Kerk in Vlaanderen», 1962. Gegenwärtig ist er Mitarbeiter an den Zeitschriften «Streven», «Nouvelle Revue Théologique», «Choisir» (Schweiz), «De nieuwe boodschap», «De christelijke werkgever».

[1] Enzyklika «Mater et Magistra», Kommentar der «Action Populaire», Paris 1962, S. 147.

[2] Loc. cit., S. 157; Enzyklika «Pacem in Terris», Kommentar der «Action Populaire», Paris 1963, S. 125.

[3] *Welvaart*, Welzijn en Geluk. Een katholie uitzicht op de Nederlandse samenleving, Teil V, Hilversum Antwerpen 1963, S. 270 ff.

Das wirft das Problem von Staatssubventionen für die Mission auf. In Deutschland unterstützt der Staat die Missionen mit mehr als 100 Millionen DM für katholische und protestantische Entwicklungsprojekte. Ebenso in der Schweiz, wo in den Jahren 1962–1964 kirchliche Hilfsprojekte 2,8 Millionen Schweizer Franken erhielten. In den Niederlanden wird diese Frage gerade diskutiert. In Belgien steht man der Frage staatlicher Hilfe für die Mission eher negativ gegenüber, auch von kirchlicher Seite aus. Hier bevorzugt man mehr die indirekte Unterstützung im Rahmen der allgemeinen Bestimmungen für freiwillige technische Fachkräfte.

[4] Die Gefahr ist nicht ganz abwegig, daß eine gewisse Überbetonung der Kirche der Armen zum gleichen Extrem führen könnte, wie Flucht vor dem «Fleisch» eine extreme Haltung der Ehe gegenüber mit sich gebracht hat: Politische Macht ist wegen ihrer Doppelsinnigkeit verdächtig. Trotzdem ist Macht eine innerweltliche Wirklichkeit, die ebenso wie Sexualität verchristlicht werden kann und muß. Sie ist vom Standpunkt der christlichen Moral aus keinesfalls ein negativer Wert oder ein Niemandsland.

[5] Das Problem des Konfessionalismus wurde in vielen Hirtenbriefen behandelt. Vgl. «Le chrétien dans la cité» (Hirtenbrief der Bischöfe von Haute-Volta, vom 27. Januar 1959), in: La Documentation Catholique (1959), Sp. 541 ff.; «Les Problèmes posés par une société pluraliste» (Hirtenbrief der Bischöfe von Tanganjika), in: Documentation Catholique (1961), Sp. 1297–1306; «Lettre pastorale des vicaries et préfets apostoliques du Congo Belge et du Ruanda-Burundi, vom 22. August 1959, Leopoldstadt-Brüssel 1959; vgl. auch die Ansprache von Kard. Liénart «Le Concile – les institutions chrétiennes», in Doc. Cath. (1964), Sp. 767–768.

[6] *A. Dondeyne*, De ontwikkelingshulp in in christelijk perspectief, in: De Gids op Maatschappelijk Gebied 53, Brüssel 1964, S. 189.

[7] Frl. Barbara Ward, frühere Herausgeberin der Zeitschrift «The Economist» schrieb sehr richtig: «Die größte einzelne Ursache für die Schwäche des westlichen Hilfsprogramms besteht darin, daß es keine politische oder ideologische Ausrichtung hat».

[8] Vgl. u.a. Msgr. *A. J. Fougerat* (Bischof von Grenoble), De internationale Plicht van katholieken, in: Katholiek Archief 16 (1961), Sp. 1037–1046 und die Erklärung der Bischofskonferenz der CELAM Consejo Episcopal latinoamericano. (Spanischer Text, in: Ecclesia 5. Dez. 1959; französicher Text, in: Doc. Cath. 57 (1960), Sp. 169 bis 174). Vgl. auch Erzbischof *J. C. Heenan*, A Call to Action, in: *Arthur McCormack*, Christian Responsibity and World Poverty. A Catholic Viewpoint, London 1963, S. 293–299, und den Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe vom 22. Nov. 1959 (französischer Text in Doc. Cath. [1959], Sp. 1585–1589).

[9] E.G., Justice dans le Monde – World Justice, Universität von Löwen.

[10] Dr. *Oskar Splett*, Entwicklungshilfe in ihren menschlichen Zielen, in: *Robert Siegert*, Entwicklungshilfe – einmal anders. Schriftenreihe zum Handbuch der Entwicklungshilfe, H. 10, Baden-Baden/Bonn 1963, S. 129 ff.

[11] Die Helfer müssen jede Art von Neokolonialismus vermeiden. Vgl. *Mario von Galli*, Der Christ und die Entwicklungshilfe, in: Zeichen unter den Völkern, Mainz 1962, S. 113 ff.

[12] *F. Houtart*, Les formes modernes de collégialité épiscopale, in: L'Episcopat et l'Eglise Universelle, Unam Sanctam 39, Paris 1962, S. 497–535.

[13] Centro para el desarollo economico y social de America Latina, mit Hauptsitz in Santiago, Chile; es wurde gegründet, um die Zuwendungen von Misereor, Adveniat, Oostpriesterhulp usw. möglichst wirksam zu machen.

[14] La Responsabilité universelle des Chrétiens, Bericht des PMV-Kongresses von 1964, Brüssel. Zentrale der PMV ist Brüssel.

[15] Dies ist nicht ein «notwendiges Übel». *N. Drogat*, Pays sous-developpés et coopération technique, Bibl. de la recherche sociale, Paris 1959, zitiert Artikel VII des wichtigen Übereinkommens, das im Dezember 1957 in La Paz zwischen dem Heiligen Stuhl und der Regierung von Bolivien zugunsten der katholischen Mission unter der Eingeborenenbevölkerung unterzeichnet wurde: «En même temps que l'évangélisation des indigènes, qui constitue la fin première de leur apostolat, les Missionaires se préoccuperont de la prospérité matérielle du territoire et de ses habitants. A cette fin, chaque Vicaire apostolique étudiera et fera étudier, en faisant appel aux techniques appropriées, les possibilités industrielles et commerciales de son territoire. Il communiquera le résultat de ses investigations au gouvernement suprême qui apportera aux Vicaires apostoliques l'aide nécessaire pour le développement de l'agriculture et des industries qui peuvent être implantées, ainsi que pour l'établissement de coopératives et d'œuvres sociales» (S. 30).

[16] Local leadership in Mission Lands. Proceedings of the Fordham University Conference of Mission Specialists, New York 1954.

[17] *M. Ducos* O.P., Pour un apostolat organisé, Coll. Recherches Pastorales, Paris 1963, S. 176 ff.

[18] *W. Buehlmann*, Entwicklungshilfe und Mission, in: Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz/Annuaire missionnaire catholique de la Suisse (1963), S. 6–19; *F. A. Plattner*, Der Bundesrat spricht zur Entwicklungshilfe, in: Orientierung 28 (1964), S. 151 bis 154.

[19] *Ph. Laurent*, Vision chrétienne du développement économique, in: Revue de l'Action Populaire (Paris, Nov. 1961), S. 1043–1060; *L. Grond, F. Houtart, C. Thoen*, De Kerk en de hulp aan de ontwikkelingslanden. Voorwaarden tot doeltreffende actie, in: Katholiek Archief 17 (1962), S. 289–312.

A. Fonseca SJ

Seelsorgerische Erfahrungen und Ausblicke in Indien

Keine pastorale «Politik» kann, wenn sie wirksam sein soll, in einem leeren Raum konzipiert werden. Sie muß so entworfen werden, daß sie ihrer Zielsetzung in einem ganz bestimmten Zusammenhang von inneren und äußeren Umständen und in einer ganz bestimmten zeitlichen Epoche entspricht. Das gilt besonders in einer sehr alten Gesellschaft, die eine Reihe von schnell verlaufenden Wandlungen durchmacht. Indien ist ein altes Land; seine Kultur ist in einer sozialen Ordnung verwurzelt, welche die Last von Jahrhunderten ausgehalten hat, jetzt aber unter dem Druck der sich mehr und mehr ausdehnenden Industrie und der überall vordringenden technischen Entwicklung zusammenzubrechen beginnt. Die Einwirkung der Maschine auf Indiens traditionelle Lebensart ist bis heute schrittweise vor sich gegangen; doch ist dieser Vorgang durch die bewußten Industrialisierungsbemühungen des Landes seit der Erreichung der Unabhängigkeit gewaltig beschleunigt worden. Die neuen politischen Führer Indiens sind davon überzeugt, daß Indien die hochentwickelten westlichen Industrieländer einholen muß, und glauben, daß allein ein schneller technischer Fortschritt dem Land die materiellen Vorteile sichern kann, welche die Bewohner Europas und Nordamerikas genießen.

Durch diesen Drang zur industriellen Gesellschaft ist eine in diesem Umfang in Indien bisher unbekannte soziale Umwälzung ausgelöst worden und weckt in den Menschen das Bewußtsein ihrer individuellen Bedeutung, indem sie die Bande von Familie, Kaste und Dorf löst, die Einstellung der Autorität und dem religiösen Glauben gegenüber wandelt, das Verlangen nach materiellem Komfort weckt und unwiderstehlich den Boden für neue soziale Strukturen vorbereitet, wie sie eine industrielle Gesellschaft verlangt. All diese Änderungen spielen bewußt oder unbewußt ihre Rolle bei der Gestaltung der pastoralen «Politik» der Kirche Indiens. Wir wollen daher kurz in diesem komplexen Prozeß des wirtschaftlichen und sozialen Fortschrittes die Hauptzüge herauszufinden suchen, die für unsere Themenstellung von Bedeutung sind, nämlich:

I. Das langsame Tempo der Industrialisierung
II. Der weltliche Staat und die Säkularisation
III. Der religiöse Pluralismus und die christliche Minderheit

Dann möchten wir darstellen, wie die Kirche dieser Herausforderung begegnet und wie ihr seelsorgliches Apostolat darauf gerichtet ist, die Erreichung ganz spezifischer Ziele sicherzustellen, die sich aus ihrem Wissen um diese Tendenzen und deren Einwirkung auf ihre eigene Existenz und Entwicklung ergeben.

I. Das langsame Tempo der Industrialisierung

Es wird viel geredet von der schnellen Industrialisierung Indiens. So waren die drei vergangenen Fünfjahrespläne in der Absicht geschaffen, den Grund für eine wachsende Selbstversorgung auf der Basis einer gesteigerten Produktion von Stahl, Transportmitteln und Energie zu legen. Unglücklicherweise aber hatten die Planer nicht mit den zahlreichen Schwierigkeiten gerechnet, die durch den Mangel an Kapital und menschlicher Fähigkeit, das Fehlen motivkräftiger Antriebe und das Gewicht alter, die wirtschaftliche Expansion entscheidend verlangsamender Gewohnheiten entstanden. Heute ist es offensichtlich, daß der Übergang zu einer industriellen Gesellschaft lange Zeit erfordern wird. Noch ist Indien ein Land, in dem die bäuerliche Lebensweise vorherrscht. Etwa 80 Prozent seiner Bevölkerung lebt in Dörfern. Es ist möglich, daß die Fünfjahrespläne die Aufmerksamkeit so stark auf die Industrialisierung konzentriert haben, daß die landwirtschaftliche Produktion dadurch vernachlässigt worden ist und so im Augen-

blick das für die Ernährung einer gewaltig wachsenden Bevölkerung erforderliche Getreide nur schwer zu beschaffen ist. Es wirkt recht seltsam, daß Indien als in der Hauptsache Landwirtschaft treibendes Land seine Bevölkerung mit Getreide ernähren muß, das aus dem Industrieland der USA importiert wird.

Nicht zu leugnende Tatsache ist, daß die landwirtschaftlichen Methoden, die in Indien angewandt werden, noch höchst primitiv sind. Die Ernte hängt vom Monsum-Regen ab, und wenn dieser ausbleibt, stirbt die Landbevölkerung, und die Arbeiter in der Stadt haben unter einer kritischen Beschränkung ihres wesentlichsten Lebensbedarfs zu leiden. Zwar wurden im Rahmen der Fünfjahrespläne auch Bewässerungssysteme angelegt. Aber die Bauern waren nicht auf die Bebauungsmethoden vorbereitet, die das reichlicher zur Verfügung stehende Wasser von ihnen verlangte. Im entscheidenden Augenblick fehlte die notwendige Menge an Düngemitteln. Und die Gemeindeentwicklungsprogramme, in die man große Summen investiert hat, vermochten auf örtlicher Ebene keinerlei Initiative zu erwecken. Die Gründe dafür sind recht mannigfaltig. Den regionalen Dienststellen, denen die Durchführung dieser Pläne obliegt, fällt es selbst schwer, sich auf diese neuen Einrichtungen einzustellen, denn sie verlangen nicht nur eine starke persönliche Initiative und Führung, sondern auch eine Teilnahme am schweren Los der Bauern. Nur sehr wenige Mitglieder der gebildeten Elite Indiens sind dazu bereit, in den Dörfern zu leben und zu arbeiten. Sie meiden die Landgebiete, wo es weder Schulen noch Straßen noch eine geregelte Krankenversorgung oder auch nur reines Trinkwasser gibt.

Ein wenig erhellt sich dieses düstere Bild des Landes, wenn man den größeren Kontakt mit der Außenwelt durch Rundfunk, Eisenbahn und Straßenverbindungen in Rechnung stellt, wie ihn heute doch viele Dörfer genießen. In jedem Dorf ist eine Schule, und die meisten Dörfer werden von den staatlichen Gesundheitsdiensten besucht. Die industrielle Revolution hat in manchen abgelegenen Gebieten Indiens Bündel von rauchenden Fabrikschloten über die Landschaft verstreut. Das Heulen der Fabriksirenen und das Dröhnen der Maschinen zerstört heute die Stille des umliegenden Landes; und das Volk wird durch dieses Zusammentreffen mit der Technik unruhig. Es kann aber auch als wahrscheinlich gelten, daß die Massen des indischen Volkes heute in ihrer Gesamtheit bereits besser ernährt und gekleidet sind als vor zwanzig Jahren[1].

Das alles schließt jedoch nicht aus, daß die Landgemeinden noch für beträchtliche Zeit bleiben werden, was sie sind. Für die wirtschaftliche und soziale Hebung der Dorfbevölkerung bleibt noch viel zu tun. Viele aus ihren Reihen sind Bauern, die von schweren Schuldenlasten erdrückt werden, und Taglöhner, die um einen Hungerlohn für andere arbeiten. Die Arbeitslosigkeit ist für sie ein ständiges Problem, da sie nur für einen Teil des Jahres Arbeit finden können. Manche von ihnen müssen auf der Suche nach besseren Lebensmöglichkeiten in die Großstädte, die größeren Ortschaften oder Industrie-Siedlungen ziehen.

Unter diesen Umständen wird sich der Prozeß des Überganges einer bäuerlichen Gemeinschaft zu einer industriellen Gesellschaft noch über lange Zeit hinziehen; das bedeutet nicht nur, daß er lange dauern wird; er wird auch nur langsam und unter großen Mühen vor sich gehen. Der Weg zu einem Industriestaat ist lang, ganz besonders in der modernen demokratischen Gesellschaft, wo sich ganze Berge wohlerworbener Interessen, die sich im Lauf der Umwandlung aufgetürmt haben, zu Hindernissen für weitere Änderungen entwickeln können. Auch jahrhundertealte Traditionen lassen sich nicht über Nacht ändern. Man konnte zwar in Indien mit Hilfe des Gesetzes die Unberührbarkeit abschaffen; was das Gesetz aber nicht bringen konnte, war die soziale Gleichstellung. Es ist nicht zu leugnen, daß die heutige Situation der Unberührbaren, der sogenannten Harijans, kaum von der vor etlichen Jahren verschieden ist. Die Unberührbaren sind sich heute ihrer Rechte der Gleichheit und Freiheit im Rahmen der Verfassung bewußt, und manche von ihnen unternehmen große Anstrengungen, um sich durch eine höhere Bildung und eine qualifizierte Stellung und Arbeit in der Industrie auf der sozialen Leiter emporzuarbeiten.

So hat die Unabhängigkeit des Landes und seine industrielle Entwicklung unter dem Ansporn eines starken Nationalgefühls innerhalb einer alten Gesellschaft neue Kräfte freigemacht. In früheren Zeiten wurde Armut als ein exogener Faktor hingenommen, der jenseits der Kontrolle der wirtschaftlichen Kräfte lag, die sich bannen ließen. Heute denkt der Inder anders. Der hohe Lebensstandard des Westens, wo praktisch die äußerste Armut gebannt ist, hat in den Entwicklungsländern die Erwartung geweckt, einen ähnlichen Lebensstandard für die Volksmassen zu erreichen. Und dieser Durst

muß befriedigt werden; sie wollen sich nicht mehr zufriedengeben, ehe sie nicht auch das im Westen gewohnte Lebensniveau erreicht haben. Einen derart zwingenden Antrieb zu einer Welt-Gesellschaft, die auf einer wirtschaftlichen Gleichheit des Lebensstandards an allen Orten aufbaut, können auch die seelsorglichen Bemühungen der Kirche nicht ignorieren.

II. Der weltliche Staat und die Säkularisation

Der zweite maßgebliche Faktor in der sozialen und politischen Situation Indiens, der das gegenwärtige pastorale Vorgehen lebhaft beeinflußt, ist die Tatsache, daß Indien nach Erlangung der Unabhängigkeit von seinen Gesetzgebern zum weltlichen Staat erklärt worden ist. Obwohl das Wort «weltlich» nicht direkt in der Verfassung vorkommt, finden sich in diesem historischen Dokument Formulierungen, die den Staat daran hindern, einen seiner Bürger allein auf Grund seines religiösen Glaubens zu diskriminieren, im Hinblick auf Anstellung, Zugang zu bestimmten Ämtern (der unter den Hindus für gewöhnlich den Kastenlosen verwehrt war) und Bildungsinstituten. Auf der anderen Seite ist dem Staat erlaubt, in besonderer Weise für die Hebung einiger sozial und bildungsmäßig zurückgebliebener Klassen seiner Bürger Sorge zu tragen.

Dennoch muß festgestellt werden, daß der Begriff des weltlichen Staates in Europa und Amerika entstanden ist, wo die Religion durch die Errichtung der Kirche zur Institution geworden ist. Im Westen wird man ohne Schwierigkeiten verstanden, wenn man von der Trennung von Kirche und Staat spricht. Die Kirche ist eine hochorganisierte Körperschaft mit eigenen Gesetzen, eigenen Beamten, die einer zentralen Autorität gehorchen, wenn diese Autorität auch am Bereich des weltlichen ihre Grenzen findet.

In Indien kann der Hinduismus, die Religion der großen Mehrheit der Bevölkerung, kaum mit einer Kirche verglichen werden, da er weder eine zentrale Organisation besitzt, noch eine Hierarchie, noch eine klare Grenze zwischen den Sphären des Geistlichen und des Zeitlichen kennt. Die durch Glauben und Tradition aufrechterhaltene und sanktionierte soziale Institution, die in weitem Umfang den Hinduismus, so wie wir ihn heute kennen, bewahrt und getragen hat, war statt dessen die Kaste. Aus diesem Grunde hat, ungeachtet des weltlichen Charakters des indischen Staates, die staatliche Gesetzgebung auf eine so stark von religiösen Vorstellungen getragene Institution wie die Unberührbarkeit übergegriffen, die durch die Verfassung abgeschafft worden ist. Sogar hinduistische, mohammedanische und christliche Ehegesetze werden vom Staat erlassen[2].

Im Zusammenhang mit diesem Begriff der Weltlichkeit zeichnet sich gegenwärtig ein weiterer neuer Prozeß ab, den wir als *Säkularisierung* bezeichnen könnten, das heißt als ein Anwachsen der Bezirke des sozialen Lebens, die jedem religiösen Einfluß entzogen sind. Das geschieht in Indien genauso schnell, wie es im Westen geschehen ist.

Die Integration von Gesellschaft, Staat und Religion in Indien unter hinduistischen und mohammedanischen Gesetzen wurde durch die Ankunft der Engländer unterbrochen. Diese hielten sich sorgfältig von jeder Einmischung in religiöse Gebräuche und Gewohnheiten fern, außer in einigen extremen Fällen wie etwa bei den *Sati*, bei denen die Hindufrau bei der Verbrennung ihres verstorbenen Gatten selbst auf seinem Scheiterhaufen mitgeopfert wurde. Das wurde verboten, und dieser Brauch ist in der Folgezeit auch verschwunden. Die Streitigkeiten zwischen Hindus und Mohammedanern unter der britischen Herrschaft aber haben unsere gegenwärtigen politischen Führer davon überzeugt, daß sich in Indien nur ein weltlicher Staat verwirklichen ließ. Der Prozeß der Emanzipation von religiöser und sozialer Kontrolle schreitet sehr schnell voran. Es gibt keinerlei religiöse Unterweisung in den staatlichen Schulen, und, abgesehen von bestimmten traditionellen Verhaltensweisen, die in der Familie beobachtet werden, erhalten die Kinder keine moralische Anleitung und Führung für ihr tägliches Leben. Das verhältnismäßig schnelle Anwachsen der Bevölkerung und der Mangel an Lebensmitteln hat die Regierung dazu veranlaßt, strenge Maßnahmen zur Geburtenkontrolle zu ergreifen, vor allem indem sie die Bevölkerung dazu ermuntert, empfängnisverhütende Mittel und Methoden anzuwenden und sich sterilisieren zu lassen. Unter dem Druck der Massenpresse und -propaganda werden die sogenannten alten sexuellen Tabus umgestürzt und eine liberalere Haltung in sexuellen Dingen gefordert und verbreitet. Obwohl das Bevölkerungswachstum in Indien zweifellos ein brennendes Problem darstellt, ist anzunehmen, daß die öffentliche Werbung für den Gebrauch der empfängnisverhütenden Mittel, der Sterilisation und selbst der Abtreibung eine verheerende Auswirkung auf die Sexualmoral haben wird. Eine der unheilvollsten Konsequenzen für

unsere seelsorgliche Tätigkeit besteht darin, daß es nahezu unmöglich sein wird, ein Volk, dem eben erst eine solche lockere Moralauffassung beigebracht worden ist, zur Annahme der strengen Gesetze christlicher Sexualmoral zu bewegen.

Doch nicht alle Aspekte der zunehmenden Tendenz zur Säkularisierung sind unheilvoll. So können wir heute eine größere Bereitschaft zur Annahme neuer Erkenntnisse und zur objektiveren Beurteilung vieler Dinge feststellen. Alte Vorurteile, welche die Freiheit der Partnerwahl bei der Ehe, die Ehe außerhalb der Kaste, das Leben im Rahmen der Großfamilie beherrschten, sterben nach und nach aus. Der Nationalismus, das Verlangen nach Gleichheit und Bannung der Armut sind nur einige von den starken Kräften, die in diesen verjüngten alten Kulturen am Werk sind. Die grundlegenden Rechte des Menschen und die Forderung nach ihrer Anerkennung werden vor allem betont. Indien ist eines der wenigen Länder in Südostasien, das eine demokratische Regierung hat. Und wenn die gegenwärtige Periode des Übergangs einigermaßen heil und ohne politischen Umsturz überstanden werden kann, so besteht einige Wahrscheinlichkeit, daß die Demokratie und die politischen Folgerungen dieser Regierungsmethode tiefe Wurzeln im indischen Boden schlagen werden.

III. Der religiöse Pluralismus und die christliche Minderheit

In Indien ist der religiöse Pluralismus ein ebenso grundlegendes Element des Lebensraumes, in dem die Kirche zu wirken hat, wie das in Afrika der Fall ist. Was Erzbischof Blomjous von Mwanza (Tanganjika) zu diesem Thema geschrieben hat, ist in gleichem Maße für die Situation in unserem Lande gültig.

Die Volkszählung von 1961 hat ergeben, daß die Gesamtbevölkerung Indiens etwas über 439 Millionen zählt. Unter diesen beläuft sich die Zahl der Christen auf etwas über 10,5 Millionen, das heißt auf 2,44 Prozent. Daneben gibt es über 366 Millionen Hindus; sie machen 83,51 Prozent der Bevölkerung aus. Die Mohammedaner mit ihren nahezu 47 Millionen bilden etwa 10 Prozent der Gesamtbevölkerung. Danach kommen die Sikhs mit etwa 8 Millionen, die Buddhisten mit über 3 Millionen und die Jains mit weiteren 2 Millionen.

Im Rahmen dieses Gesamtbildes lassen sich die Christen als drittgrößte religiöse Minderheit Indiens einordnen. Seit der letzten Volkszählung von 1951 haben die Christen um 27 Prozent zugenommen. Bei dieser Wachstumsquote, die durch natürliches Wachstum und Bekehrung zustande kommt, können gut weitere 40 bis 50 Jahre vergehen, bis die christliche Bevölkerung ihre gegenwärtige Zahl verdoppelt hat, wobei sie nur einige Prozent an Stärke im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung gewinnt.

Mit Erzbischof Blomjous können wir die Frage stellen: Worin liegt die theologische Bedeutung des religiösen Pluralismus? Was will Gott uns durch diese Vielfalt von Religionen zu verstehen geben?[3]

Wir müssen uns außerdem noch vergegenwärtigen, daß diese christliche Bevölkerung Indiens in 6 Millionen römische Katholiken und 4 Millionen Anhänger der verschiedenen evangelischen Bekenntnisse aufgesplittert ist. Das macht die Situation nur noch komplizierter. Können wir eine Lawine von Bekehrungen von seiten der Nicht-Christen oder der Nicht-Katholiken zur römisch-katholischen Kirche erwarten? Besteht das Werk der Kirche vor allem in einem Rennen nach Zahlen?

Wenn wir die Dinge aber von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachten, so müssen wir feststellen, daß trotz der verfassungsmäßigen Garantie die Mehrzahl der Bevölkerung der religiösen Propaganda und der Bekehrung zum Christentum ablehnend gegenübersteht und daß der Bekehrte von den Mitgliedern seiner bisherigen Gemeinde häufig in die Acht getan wird. Auch die Tätigkeit des Missionars wird mit Argwohn betrachtet. Obwohl nämlich im modernen Indien der missionarische Eifer von den Nicht-Christen hoch gepriesen und geschätzt wird, werden seine Auswirkungen mit einigem Unwillen zur Kenntnis genommen, wenn sie darin bestehen, daß sie der Religion des Missionars neue Anhänger zuführen. Trotz der ständig zunehmenden Zahl einheimischer Missionare wird das Christentum immer noch als fremde Religion betrachtet, die den kulturellen Werten des Hinduismus irgendwie widerstreitet. Es gibt zwar Anzeichen dafür, daß diese Vorurteile langsam ausgeräumt werden und daß das Christentum tatsächlich als eine Religion Indiens akzeptiert wird, aber noch klingt der alte Verdacht nach, daß die Kirche ihren Mitgliedern und ganz besonders den Neuchristen einen fremden Anstrich gibt. Das läßt sich jedoch in mancher Hinsicht kaum vermeiden, da das Christentum nicht nur eine Religion, sondern außerdem auch eine Lebensform ist, mit Wertvorstellungen, die zu einigen der tiefverwurzelten Instinkte des hinduistischen Geistes beträchtlich im Widerspruch stehen.

Auf der anderen Seite ist nicht zu leugnen, daß die indischen Christen sich wie jede Minderheit auf der Welt ständig benachteiligt fühlen und unter einer Art Verfolgungskomplex leiden. In der großen Mehrheit gehören sie den niederen Einkommensgruppen an. Viele von ihnen sind Angehörige von Stämmen, die erst kürzlich aus ihrer althergebrachten Umgebung gelöst worden sind und nun mit dem Rest ihrer Landsleute in der Lebensform des modernen Indien aufzugehen beginnen.

In dieser Situation erreichen uns Erzbischof Blomjous' hellsichtige Ausführungen über die Sendung der Kirche durch die Zeiten der Geschichte hindurch wie eine tröstliche Offenbarung. Die Kirche ist das Licht und der Sauerteig der menschlichen Gesellschaft. Ihre Sendung ist das Zeugnisgeben und der Dienst an der gesamten Menschheitsgemeinschaft. Sie hat keineswegs nur Seelen für den Himmel zu retten; ihre Aufgabe besteht ebensogut darin, das soziale Leben der Menschheit zu humanisieren, indem sie in allen Menschen den Sinn für ihre personale Verantwortung weckt und sich für die Errichtung einer sozialen Ordnung einsetzt, welche die göttliche Gerechtigkeit weniger schwer verletzt.

IV. Die Antwort auf die Herausforderung

Wie aber begegnet die Kirche in Indien der Herausforderung durch die sozialen Umwälzungen der Gesellschaft, in der sie lebt und wirkt? In welcher Weise faßt sie ihre Rolle innerhalb eines Landes auf, in dem sie eine hoffnungslose Minderheit darstellt? Welche Schritte unternimmt sie, um ihre Glieder für die Aufgaben vorzubereiten, die sie bei der Schaffung einer aktiven und verantwortlichen christlichen Gemeinde zu leisten haben – einer Gemeinde, die aufgeschlossen ist für die Verpflichtung, eine soziale Ordnung zu schaffen, die mit dem göttlichen Plan besser übereinstimmt als die gegenwärtig herrschende?

Bevor diese Fragen beantwortet werden können, muß zunächst ein Punkt völlig klar gestellt werden: Es würde weit über den Rahmen dieses Artikels hinausgehen, wollten wir die übrigens sehr interessanten und erfolgreichen, auf der anderen Seite aber sehr komplexen Maßnahmen beschreiben und bewerten, welche die Kirche auf liturgischem und religiös-kulturellem Gebiet eingeleitet hat; es dürfte hier näherliegend sein, die Bemühungen zu beschreiben, die von Hierarachie und gläubigem Volk gemeinsam unternommen werden, um ihre seelsorgliche Tätigkeit auf die Erfordernisse der technischen Revolution einzustellen, die das Land zum gegenwärtigen Zeitpunkt durchzumachen hat. Das aber stellt ein wirklich interessantes Kapitel im Leben der Kirche Indiens dar.

a. Der Kampf gegen Hunger und Krankheit

An erster Stelle hat auch die Kirche mit dem Problem des Hungers und seiner Linderung zu tun. So ist praktisch in allen Diözesen ein wachsendes Bemühen um eine Lösung der gigantischen Aufgabe der Beschaffung von Nahrungsmitteln und Arbeit für die Bevölkerung – Katholiken wie Nicht-Katholiken – zu beobachten. In praktisch allen Gemeinden im ganzen Land gehört die Verteilung von Reis, Weizen und Kleidung – die von den USA, von Europa und Australien gegeben sind – an alle ohne Beachtung des religiösen Glaubens immer mehr zu den regulären Funktionen der Pfarrei. Doch hat sich inzwischen die Erkenntnis durchgesetzt, daß derartige Verteilungen nicht in der Lage sind, das grundlegende Problem des Hungers und der Unterernährung wirklich zu lösen. Der Einzelne muß lernen, für seinen eigenen Bedarf aufzukommen und die erforderliche Sicherheit zu erwerben.

Diese neue Schwerpunktarbeit wird vor allem durch die Anleihen und Schenkungen getragen, die von Misereor, dem Feldzug der deutschen Katholiken gegen Hunger und Krankheit, zur Verfügung gestellt werden. Im Rahmen des Möglichen werden dabei in erster Linie diejenigen Prokjete unterstützt, die einer Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion, sei es in der Form von Getreideanbau, Milcherzeugung, Gemüseanbau, Geflügelzucht, Fischfang usw. dienen. Für solche Projekte kann Misereor sogar bisweilen deutsche Experten zur Verfügung stellen, die den indischen Bauern zeigen, wie sie ihre Erträge durch die Verwendung moderner technischer Mittel und landwirtschaftlicher Methoden steigern können. Mit Hilfe von Misereor sind Landwirtschaftsschulen für die Bauernsöhne eingerichtet worden. Die meisten von diesen jungen Leuten kehren nachher wieder auf das Land zurück. In Kerala sind neuerdings vor allem Projekte für die Beschaffung von Nylonnetzen und motorisierten Fahrzeugen für den Fischfang genehmigt worden. Die Verteilung dieser Ausrüstungsgegenstände wird durch die örtlichen Genossenschaftsorganisationen der Fischer vorgenommen.

Die Urbarmachung von Neuland und die Ansiedlung von Landarbeitern, die bisher keinen eigenen Landbesitz hatten, ist ein weiteres Projekt, das derzeit stark gefördert wird. Die Bildung von Genossenschaften aller Art: Absatzgenossenschaften, Milchverwertungsgenossenschaften, Verbrauchergenossenschaften usw. nimmt zahlenmäßig ständig zu. Die katholische Caritas der Vereinigten Staaten, die sich früher hauptsächlich an der Verteilung von Nahrungsmitteln betätige, hat sich ebenfalls die Idee zueigen gemacht, die Empfänger ihrer Hilfeleistungen zur Schaffung von produktiven Projekten anzuregen, vornehmlich im Sinne einer Steigerung der praktischen Kenntnisse und Fertigkeiten in der Bevölkerung, mit dem Ziel, ihr größere Möglichkeiten und ein gesteigertes Selbstvertrauen zu geben.

Die Zahl der katholischen Krankenhäuser hat in den letzten Jahren beträchtlich zugenommen. Eine ganz besondere Rolle haben dabei die von Mutter Anna Dengel gegründeten Ärztlichen Missionsschwestern gespielt. Diese Kongregation widmet sich ausschließlich der Krankenbetreuung, und ihre Mitglieder sind entweder voll ausgebildete Krankenschwestern oder Ärztinnen. Mit Hilfe von Misereor haben die Schwestern eine ganze Anzahl großer Hospitäler in Indien errichten können. Die Catholic Hospital Association stellt heute in Indien ein machtvolles Zentrum dar sowohl für die Ausbildung von Krankenschwestern als auch für die ethische Ausrichtung und den moralischen Einfluß, den die katholischen Krankenanstalten und Ärzte auf medizinischem Gebiet ausüben. Eine der größten Schwierigkeiten in Indien ist es, ausgebildetes medizinisches Personal zur Arbeit auf den Dörfern zu bewegen. Weder Ärzte noch Krankenschwestern geben sich freiwillig für diesen Dienst her. Nur die Missionsschwestern – Krankenschwestern sowohl wie Ärztinnen – sind auf dieses Opfer vorbereitet.

Die Beschaffung eines ständigen und reichlichen Personalnachschubs für diesen Dienst gehört zu den Hauptzielen des in Bangalore eröffneten St. Luke's Medical College.

Krankenstationen und Armenapotheken müssen von den Schwestern der verschiedensten Kongregationen in praktisch allen größeren Stadt- und Landgemeinden gegründet werden. Die Sorge für die Blinden, die Kranken und Lahmen sowie für alle körperlich Behinderten stellt eine ständig wachsende Aufgabe für die Kirche Indiens dar. Doch der größte Teil dieser Arbeit bleibt dem missionarischen Eifer der Geistlichkeit und der Ordensschwestern überlassen.

Ein weiteres höchst bedeutsames Ereignis jüngsten Datums, das der Kirche in Indien geholfen hat, ihre seelsorgliche Rolle als Kirche eines Entwicklungslandes besser zu verstehen, war der Internationale Eucharistische Kongreß in Bombay. Dem Kongreß voraus ging das Seminar über Ernährung und Gesundheit. Valerian Kardinal Gracias, der Erzbischof von Bombay, erläuterte in seiner Hauptansprache die Verpflichtung der Kirche, gegen Hunger und Krankheit zu kämpfen und als tiefsten Beweggrund die Liebe Christi, die zum Dienst an den Bedürftigen und Kranken drängt. In diesem Kreuzzug könnten die Christen sich mit ihren Brüdern aus anderen Glaubensgemeinschaften und den entsprechenden Regierungsdienststellen in einem gemeinsamen Bemühen vereinen. Das wiederum würde dazu beitragen, die Schranken zwischen den Menschen niederzureißen und ihnen zu helfen, daß sie Glauben und Beweggründe der anderen besser begreifen.

Das Seminar selbst war keineswegs eine rein katholische Versammlung. Die Organisation für Ernährung und Landwirtschaft (Food and Agricultural Organization) der Vereinten Nationen spielte bei den Seminar-Diskussionen eine maßgebliche Rolle. Ihre technischen Experten nahmen zusammen mit denen der indischen Regierung, internationaler und nationaler Freiwilligendienste und der Kirche aktiv an den Vollversammlungen teil. Die kirchlichen Teilnehmer waren vornehmlich Missionare aus den ländlichen Gebieten Indiens, die über eine ausgedehnte Erfahrung in jeder Art von landwirtschaftlichen Projekten, vor allem auf dem Gebiet des Farmbetriebs, der Bildung landwirtschaftlicher Genossenschaften, der Urbarmachung, Bewässerung, Düngung usw. verfügten. Außerdem waren Ernährungsfachleute der internationalen wie der nationalen Organisationen anwesend und trugen ihre Erfahrungen zum Kampf gegen die Unterernährung bei.

Ein hervorragendes Beispiel pastoraler Umsicht im Falle eines indischen Landgebietes war die soziale Eingliederung der Bevölkerung von Chotanagpur, die mit der Verkündigung des Evangeliums Hand in Hand gegangen war. In diesem Gebiet gehörten die Neubekehrten zu den primitiven Stämmen, die im dortigen Hügelland lebten. Sie waren einst gezwungen gewesen, zwischen den Hügeln Schutz vor den ständigen Invasionen aus Nordwestindien zu suchen. Sie sind ein wildes, un-

abhängiges Volk, wenn sie auch bei der indischen Volkszählung unter den zurückgebliebenen Volksgruppen eingereiht wurden. Dank der Kredit-Genossenschaftsbewegung, die von den belgischen Jesuiten-Missionaren bereits im Jahre 1915 errichtet worden waren, der Saatgut-Banken oder Golas und dem legalen Kampf für die Beibehaltung seines Rechts auf sein Land hat dieses Volk sehr bald den ihm zustehenden Platz im öffentlichen Leben des Landes eingenommen, mit dem Bewußtsein, mit den übrigen Völkerschaften Indiens auf dem Fuß der Gleichberechtigung zu stehen. Chotanagpur zählt heute über 300000 Katholiken; viele von ihnen sind in die Armee und die Marine eingetreten oder üben bereits Beschäftigungen in den großen und kleineren Städten von Bihar aus.

b. Lagebedingte Schwierigkeiten

Chotanagpur ist zu einem bedeutenden Abschnitt des ausgedehnten Industriegebiets geworden, das sich über die Staaten Bihar, Orissa und West-Bengalen erstreckt. Hier wird Kohle und Eisen in großer Menge gefunden, und die vier Stahlwerke Indiens, die an die vier Millionen Tonnen Stahl im Jahr produzieren, liegen in diesem Gebiet. Eine ganze Anzahl neuer Industriestädte sind hier wie die Pilze aus dem Boden gewachsen. Das einzige Gebiet, in dem die Industrialisierung in vergleichbarem Maße fortschreitet, ist die Weltstadt Bombay mit ihrem Hinterland, das sich bis nach Poona in den West-Ghats ausdehnt.

Im Bundesstaat Bihar wandern nun viele Angehörige der katholischen Stämme in die Industriestädte, um dort Arbeit zu suchen. Ähnlich wandern Katholiken aus dem Süden, besonders aus Kerala, aus dem gleichen Beweggrund in die Stadtgebiete von Bombay, Delhi und in die übrigen Industriestädte ab. Dadurch ist eine Diaspora von beträchtlichen Ausmaßen entstanden, und der katholische Seelsorger sieht sich der Notwendigkeit gegenüber, in den neuen Weltstädten seine Glaubensbrüder zusammenzusuchen und ihnen in diesem neuen Rahmen seine Dienste zu leisten.

Anders als in Europa sind in Indien die katholischen Arbeiter bisher der Kirche nicht verlorengegangen. Sie halten oft in der erstaunlichsten Art und Weise an ihrem Glauben fest und scheuen auch große Opfer nicht, um ihre religiösen Pflichten zu erfüllen. Das ist eine recht tröstliche Tatsache. Die Situation als solche allerdings birgt ihre Gefahren.

Wenn die Hierarchie dieses Problem nicht allen Ernstes in Rechnung stellt, indem sie Priester mit einigen Kenntnissen in den Sozialwissenschaften und einem Verhältnis zu den Arbeiterproblemen einsetzt, ist es sehr gut möglich, daß sich in Indien das Schicksal der europäischen Kirche wiederholt. Die Arbeiter müssen die Soziallehre der Kirche kennenlernen und geschult werden, in lebendiger und verantwortlicher Weise in ihren Gewerkschaften mitzuarbeiten. Andernfalls können die im Entstehen begriffenen neuen sozialen Ordnungen vollkommen außerhalb der Einflußsphäre der sozialen Grundsätze der Kirche geraten.

Unglücklicherweise ist gerade in den großen Industriezentren wie Bombay, Kalkutta, Madras und Bangalore beinahe nichts getan worden, um die Lösung dieses Problems in Angriff zu nehmen. Zwar ist in diesen Städten die christliche Arbeiterjugend gegründet worden. Doch scheint diesen Gruppen der Y.C.W. gerade jene Dynamik abzugehen, die für die vor über vierzig Jahren in Belgien gegründete J.O.C. so charakteristisch war. Möglicherweise sind ihre Kapläne durch die laufende Arbeit in den Pfarreien so überlastet, daß sie sich um die Bedürfnisse und Erwartungen der Jungarbeiter nicht genügend bekümmern können. Auf der anderen Seite gibt es in Bombay eine Anzahl tüchtiger katholischer Arbeiterführer. Doch nur ganz wenige sind durch die Schulung der Gewerkschaftskurse des Indian Social Institute in Bombay und des Xavier Labour Relations Institute in Jamshedpur gegangen oder haben sich durch die Veröffentlichung des Indian Social Institute ausbilden können. Es bleibt also noch sehr viel zu tun. Und das mit einem bedeutend größeren Eifer als bisher.

Ein entscheidender Beginn, mehr hauptamtlich in der pastoralen Arbeit eingesetzte Laienkräfte zu bekommen, ist kürzlich durch die Gründung des Extension Service des Indian Social Institute in Bangalore gemacht worden. Eine Anzahl von Laien bildet den Kader des Instituts. Es handelt sich um hauptberufliche Kräfte, die darauf vorbereitet sind, neue, von Misereor finanzierte Projekte zu organisieren und zu leiten. Sie bilden eine Gruppe von besonders geschulten Arbeitern, deren Aufgabe darin besteht, im Dienst der Diözese bei der Bildung von Genossenschaften zu helfen, talentierte einheimische Kräfte zu leiten und auszubilden, und beschlossene und genehmigte Projekte während der ersten Jahre zu betreuen.

Ein schweres Hindernis für eine derartige Lösung liegt jedoch ganz offensichtlich in der Notwendigkeit, solche Laienkräfte materiell und finan-

ziell in einem Maße sicherzustellen, daß sie ihre Arbeit leisten können, ohne die ständige Angst und Sorge, wo sie die Mittel zum eigenen Unterhalt und für den Unterhalt ihrer Familie finden sollen. Auf irgendeine Weise muß ein Fonds für ihre Besoldung geschaffen werden. Dabei kann kein Zweifel bestehen, daß ihre Arbeit zur Unterstützung der pastoralen Bedürfnisse der Kirche, vor allem in Entwicklungsländern wie Indien, höchst dringlich ist.

Ein bemerkenswertes Ergebnis des oben erwähnten Seminars für Ernährung und Gesundheit war der Plan zur Schaffung einer eingetragenen Gesellschaft für soziale Dienste in jeder Diözese; sie sollte qualifizierte Rechnungsführer und Buchprüfer, mit Kenntnissen in der Geschäftsführung und vertraut mit der Arbeit von Geschäftsunternehmen verschiedenster Art, als Einsatzkräfte einstellen. Junge Leute, die eben ihr Universitätsstudium beendet haben, könnten für diese Verwendung im Ausbildungszentrum der Indian Social Institute, Extension Service, geschult werden. Auf höherer Ebene könnte die Katholische Bischofskonferenz Indiens eine Gruppe von qualifizierten Fachleuten für Landwirtschaft, Gartenbau, Viehzucht, Maschinenbau, medizinische Wissenschaft, industrielle Organisation, Siedlungsplanung usw. engagieren. Diese Fachkräfte hätten diejenigen Diözesen zu besuchen, in denen Selbsthilfeprojekte durchgeführt werden sollen, die ihrer fachmännischen Hilfe bedürfen; sie sollten weiter die Diözesen besuchen, die ihre Hilfe anfordern, und ihren technischen Rat beim Entwurf grundlegender Neuplanungen zur Verfügung stellen. Unterstützt würden sie von den Einsatzkräften der jeweiligen Diözese.

In einem solchen Programm würde die Rolle des Laien für die pastorale Tätigkeit der Kirche von ausschlaggebender Bedeutung sein. Seine technischen und beruflichen Fachkenntnisse würden ihm gestatten, sein ganz spezifisches Talent in den Dienst der Kirche zu stellen. Denn es ist nicht die normale Aufgabe eines Priesters, von sich aus derartige Aufgaben auszuführen, die in den Tätigkeitsbereich ganz spezieller anderer Berufe fallen. Einige Geistliche können sich zwar auf diesen Gebieten Spezialkenntnisse aneignen, doch im Grunde ist dies das Arbeitsfeld, das dem Laien vorbehalten ist und ihm auch überlassen werden sollte. Auf der anderen Seite muß aber berücksichtigt werden, daß eine Arbeit solcher Art, die einen vollzeitlichen Dienst und eine missionarische Hingabe erfordert, nicht vollständig auf der Basis der Freiwilligkeit geleistet werden kann. Der Arbeiter ist seines Lohnes wert und sollte von der Kirche zumindest in seinen grundlegendsten Bedürfnissen sichergestellt werden.

c. Die ökumenische Frage

Das Problem des Übergangs zur industriellen Gesellschaft und die sich daraus für die Zukunft der Kirche ergebenden Konsequenzen werden den Geistlichen heute im zunehmenden Maße bewußt, vor allem in dem Industriegebiet um Chotanagpur.

Im Juli 1964 fand in Ranchi, dem Hauptort des Gebietes von Chotanagpur, ein Informationskursus für Seelsorger industrialisierter Gebiete statt. Dieser Kursus stand unter der gemeinsamen Patenschaft des Ecumenical Social Industrial Institute, eines von Kalkutta aus ins Leben gerufenen evangelischen Unternehmens, und des von den Jesuiten in Ranchi gegründeten Xavier Institute of Social Service. Erzbischof Kerketta von Ranchi und Bischof Picachy von Jamshedpur (dem Standort der großen Tata-Eisen- und -Stahl-Kompanie) vertraten die katholische Hierarchie, Ehrwürden B. Manual, Archidiakon von Kalkutta, Rev. Kenyon Wright und Rev. Dilbar Hans die evangelische. Die Diskussionsthemen bildeten seelsorgliche Probleme in den Industriegebieten, die Zukunft der Großstadtpfarreien, die Rolle der Christen in den Gewerkschaften, die Zusammenarbeit der Kirchen auf sozialem Gebiet, die christliche Auffassung der Arbeit, Familienfragen, die Situation der Jungarbeiter und -arbeiterinnen in den Industriegebieten usw.

Einige der grundlegenden Gedanken, die immer wieder ausgesprochen wurden, gipfelten in der Feststellung, daß der Christ nicht berufen ist, den Einzelnen aus dieser bösen Welt zu retten, sondern vielmehr, die vorhandene Ordnung der neuen Industrie-Gesellschaft mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen. Daraus folgt, daß die Kirche nicht vor den Bedingungen der modernen Welt kapitulieren oder nur ein schwaches Rückzugsgefecht gegen diese Welt führen darf, sondern vielmehr, wie es der Ökumenische Rat der Kirchen formuliert hat, «für Gottes Wirken in dieser industriellen Gesellschaft Zeuge und Anwalt» sein muß. Diese Aufgabe betrifft das gesamte Volk Gottes, in erster Linie jedoch die Laien. Daher ist es Aufgabe der Geistlichen, ihr Laienvolk dafür zu schulen, daß es *in* der Welt ist, ohne *von* der Welt zu sein, und daß es sich selbst ehrlich zur Übernahme einer Führerschaft – und das bedeutet im christlichen Sinne

wesentlich Dienen – in eben diesen Institutionen zur Verfügung stellt, in denen die Zukunft der Welt gestaltet und entschieden wird, das heißt in den Gewerkschaften, den wirtschaftlichen und industriellen Führungsgremien, den Gemeinde-Entwicklungsprojekten, den politischen Parteien und der Presse.

Bedeutend wichtiger aber als der reine Gedankenaustausch war das Erlebnis warmer christlicher Liebe, die in alle Herzen strömte. Die Seelsorger spürten, daß in der modernen Industriewelt der Ruf zum Apostolat und zum Dienst an der Menschheit zugleich ein Ruf zur Einheit untereinander war. Dieser Informationskursus war allem Anschein nach ein wichtiger Meilenstein an dem Weg zur Einheit.

d. Sauerteig und Licht

Wir haben bisher noch kein Wort über die umfangreiche Erziehungsarbeit der Kirche Indiens gesagt. Katholische Schulen und Colleges sind im ganzen Land für die Qualität ihrer Ausbildung und der in ihnen herrschenden Disziplin berühmt. Dieses intellektuelle Apostolat der Kirche hat wesentlich dazu beigetragen, Vorurteile auszuräumen und im Studenten einen moralischen Instinkt für menschliche Werte geschaffen. Es hat die Kirche der indischen Gesellschaft näher gebracht, ja, es darf behauptet werden, daß durch die Schulen, vor allem die Colleges und die Hochschulinstitute, der Einfluß der katholischen Minderheit weit größer wird, als er ihrer zahlenmäßigen Stärke entspricht. Erst kürzlich sind in verschiedenen Unterrichtsgebieten wesentliche Neuerungen eingeführt worden. Einige Ausbildungskurse für Ingenieure und Techniker sind in den städtischen Zentren ins Leben gerufen worden und zwei Landwirtschaftsschulen in den ländlichen Gebieten. Dazu kommen Kurse für Arbeiterführer und Unternehmensführung sowie die Bildung kirchlicher Verbände für katholische Gewerkschafts-Aktivisten und Geschäftsführer.

Ein neuer Weg wird durch die Ausbildung katholischer Studenten zur manuellen Arbeit und zum Einsatz für Hilfeleistungen in den Slum-Gürteln der Städte und Dörfer beschritten. In einigen katholischen Colleges ist man auch zur Berufsausbildung für Sozialarbeiter übergegangen. Die Erforschung sozialer Probleme in den Entwicklungsländern, und zwar auf den Gebieten der Arbeit, der Familie und der Expansion der Städte durch die Industrialisierung, ist eine spezielle Aufgabe des Indian Social Institute in Neu-Delhi. Doch was bedeuten all diese Bemühungen, wenn man auf der anderen Seite die Millionen sieht, denen auf irgendeine Weise die Auswirkung der katholischen «Präsenz» zu Bewußtsein gebracht werden muß.

Wenn man all diese Bemühungen näher untersucht, so ergibt sich ganz klar, daß eine große Zahl von religiösen Genossenschaften und Kongregationen eine führende Rolle in der gesamten Bewegung des «aggiornamento» gespielt haben. Innerhalb der Kirche muß Raum für solche Initiativen sein. Die moderne Welt ist so sehr von den Vorzügen des demokratischen Experimentes überzeugt, daß es ihr schwer fällt, sich vorzustellen, daß die Kirche nicht von den offensichtlichen Vorteilen der Dezentralisierung beeinflußt wird. In dem neuen Klima demokratischer Führungsformen muß dem freien Spiel des Experiments einiger Raum zur Auswirkung gelassen werden. Natürlich muß es dabei Grenzen geben; doch ist es klüger, daß diese Grenzen durch eine Führungsgruppe gezogen werden, wie sie der Ausschuß der katholischen Bischöfe Indiens darstellt, der sich aus einer ansehnlichen Zahl von Prälaten mit unterschiedlichen Ansichten zusammensetzt, als daß diese Aufgabe einem einzelnen Bischof mit festliegenden Meinungen und Anschauungen überlassen bliebe.

Die außerordentliche Initiative der Kirche auf sozialem Gebiet hat das Interesse der staatlichen Planungskommission erregt und sie dazu veranlaßt, eine Nachforschung über die Beweggründe anzustellen, die eine so erfolgreiche, auf völlig freiwilliger Basis vonstatten gehende Bemühung zu Wege bringen. Ein Untersuchungsbeamter des Public Co-operation Departement der Planungskommission hat kürzlich einen Bericht über seine Nachforschungen beim Werk der von Mutter Teresa gegründeten Schwestern der christlichen Liebe vorgelegt, die von der indischen Regierung für ihre selbstlose Arbeit an den Notleidenden der Weltstadt Kalkutta eine besondere Anerkennung erhalten hatten.

Dieser Bericht hat die Beamten der Planungskommission in sehr günstigem Sinne beeindruckt, vor allem wegen der außerordentlichen Hingabe, mit der sich die Schwestern der christlichen Liebe dem Dienst an den Verlassenen widmen. So ist den Lenkern der Politik etwas von jenem geheimnisvollen Geist bewußt geworden, der den heroischen Einsatz der christlichen Missionare beseelt und ihn wesentlich wirkungsvoller und erfolgreicher werden läßt als die offiziellen Regierungsprojekte mit

ihrem großen Aufwand an materiellen Mitteln und Fachpersonal. Das Zeugnis der Kirche bekommt in den Entwicklungsländern eine neue Dimension durch den hingebenden Dienst am Nächsten, durch die Mithilfe bei der Errichtung einer neuen sozialen Ordnung, die der Natur des Menschen und dem menschlichen Sinnen und Trachten besser entspricht. Das Interesse der Planungskommission ist mit diesem einen Bericht noch nicht befriedigt. Sie beabsichtigt, andere hervorragende Bemühungen der katholischen Caritas in den verschiedenen indischen Bundesstaaten und besonders in Bombay, der Stadt des Internationalen Eucharistischen Kongresses, in der gleichen Weise zu studieren.

Hier kann sehr die Frage gestellt werden, ob die oben erwähnten Bemühungen die machtvollen Kräfte der Umwandlung entscheidend im Sinne ihrer eigenen Ziele beeinflussen?

Leider muß die Antwort negativ ausfallen, weil diese Versuche der Kirche allzu isoliert und schwach sind. Sie stellen nur die Anfangsstufen einer realistischen pastoralen «Politik» von seiten der katholischen Gemeinde dar. Sie müssen verstärkt und vertieft werden und die Vorstellungskraft der Katholiken selbst gefangennehmen.

Die Kirche hat eine ausgezeichnete Sozialphilosophie, doch diese muß so interpretiert und in der Praxis angewendet werden, daß sie für die Führer der indischen Millionen eine Bedeutung bekommt und von ihnen bei der Entwicklung und Gestaltung der sozialen Institutionen assimiliert werden kann, durch welche sie die Werte zu erhalten hoffen, die sie heute am meisten sammeln.

Wie M. M. Thomas schreibt, «herrscht ein allgemeines Suchen nach einer dynamischen Ideologie, die in der Lage ist, neue Formen des sozialen Humanismus zu tragen. Der Nationalismus ist aufgetaucht im Zusammenhang mit den Kämpfen um die nationale Unabhängigkeit. Doch muß auch er mit einer sozialen Ideologie in Verbindung gebracht werden, die kraftvoll genug ist, die hartnäkkig verteidigten althergebrachten Interessen zu bekämpfen. So müssen wir nach einer sozialen Ideologie suchen, die von Entwicklung, sozialer Gerechtigkeit und persönlicher Freiheit sprechen kann, und zwar nicht nur als von Idealen, sondern mit einem wachen Sinn für ihre Bezogenheit auf das tiefste Wesen und die letzte Bestimmung des Menschen sowie auf eine letztgültige Sinngebung der Geschichte. Das ist die Situation, in der eine ganze Reihe von Ideologien – die verschiedenen Formen des Liberalismus, Sozialismus und Marxismus – um die Seele des Menschen gekämpft haben; und diese Situation formt das Denken des Menschen, der den Sinn des Lebens und des menschlichen Heils unter der Bevölkerung dieser vielen Länder betrachtet[4].»

Thomas erkennt also an, daß diese Suche nach einer dynamischen Ideologie nicht nur für die erst kürzlich unabhängig gewordenen Staaten eigentümlich ist, sondern ein weltweites Phänomen darstellt. Praktisch ist jedes Land sich des Dranges bewußt, der von dem wachsenden Sinn für die menschliche Solidarität auf eine Weltgemeinschaft hin herrührt. Für die Schaffung dieses neuen Organismus', wird nach einem neuen sozialen Gebäude gesucht, dessen Form durch ein befriedigendes soziales Ethos bestimmt ist. So könnten einmal die sozialen Aspekte der christlichen Botschaft wieder zu einem kraftvollen Faktor werden, der diese dynamische Bewegung auf eine vereinte Menschheit zu trägt.

Zusammenfassung

Wir haben uns in diesem kurzen Aufsatz bemüht, die Hauptlinien der pastoralen «Politik» in einem der größten Entwicklungsländer, in Indien, aufzuzeichnen. Wie wir hervorgehoben haben, geht trotz der Fünfjahrespläne mit ihrem Ziel einer möglichst schnellen Industrialisierung, der Übergang zur industriellen Gesellschaft relativ langsam vor sich. Die Landgemeinden sehen sich immer noch vor den schweren Problemen der akuten Armut und Arbeitslosigkeit ihrer Mitglieder. Auf der anderen Seite beobachten wir neue landwirtschaftliche Methoden, den Einsatz von besserem und wirkungsvollerem Gerät, eine größere Vertrautheit mit den Gesetzen des Marktes, dem Umgang mit Geld und Kredit als Zeichen einer Technisierung der Gesellschaft, die im Lande langsam voranschreitet.

In diesem Zusammenhang haben die Pfarreien neue Funktionen zu übernehmen, wenn sie überhaupt noch eine Wirkung auf den sie umgebenden Raum ausüben wollen. In früheren Zeiten genügte es, eine Schule zu errichten; aber heute ist das nicht mehr genug. Der Dienst an der neuen Gesellschaft muß über die Sphäre der Erziehung und Bildung hinausreichen auf das Gebiet der Planungen, die den Bauern zum Selbstversorger machen, ihm Gesundheit und einen gewissen Lebensstandard verschaffen. Doch darf diese Notwendigkeit nicht so betrachtet werden, als ginge es hier ausschließlich darum, für den Nächsten nach materiellem Fort-

schritt zu suchen. Die Überzeugung wächst, daß die Armut kein Übel ist, das man einfach über sich ergehen lassen müßte. Ein gewisses Niveau materiellen Wohlstandes fördert auch die religiöse Reifung und Entwicklung.

In den Industriegebieten strömen Katholiken aus allen Teilen Indiens zusammen. Hand in Hand mit der fortschreitenden Industrialisierung geht jedoch eine fortschreitende Säkularisierung des sozialen Lebens.

In welcher Weise entwickelt sich das seelsorgliche Wirken der Kirche und mit welchen Folgen?

Projekte der verschiedensten Art, angefangen von Urbarmachung und Brunnenbohrungen bis zur Organisation von Absatzgenossenschaften in den ländlichen Gebieten und zur Schaffung von Ausbildungseinrichtungen, landwirtschaftlichen und städtischen Entwicklungsvorhaben unter Einsatz von fachmännisch gebildeten Laienkräften, nehmen ständig an Zahl zu. Die internationalen katholischen Dienste, die in früheren Zeiten für die Finanzierung von reinen Hilfsaktionen sorgten, haben heute das Hauptgewicht auf Rehabilitations- und Entwicklungsprojekte verlegt. Für die Kirche ergibt sich daraus eindeutig die Notwendigkeit, eine Laienschaft heranzubilden, die über alle für die materielle Entwicklung erforderlichen Fähigkeiten und Kenntnisse verfügt, und dazu eine Elite von Laienaposteln, die intensiv mithilft, die neuen sozialen Strukturen einer industriellen Gesellschaft auf den christlichen Grundsätzen aufzubauen.

Das ist ein faszinierendes Programm; aber seine Durchführung ist eben erst in Angriff genommen worden. Überdies ist noch viel Versäumtes nachzuholen. Vieles hängt außerdem von der Qualität der Führung ab, welche die Verwirklichung des Programmes leitet. Es läßt sich nicht leugnen, daß die außerordentlichen Erfolge eines Teiles der kirchlichen Bemühungen die Männer der Politik im Lande neugierig gemacht haben und die Beweggründe, die zu einem derart heroischen Einsatz antreiben können, sie verwirren. Das ist die Gelegenheit und die große Herausforderung, der sich die Kirche Indiens gegenüber sieht. Durch eine positive Antwort auf diese Herausforderung kann sie ihrer Sendung gerecht werden, die Gesellschaft zu retten und soziale Einrichtungen aufzubauen, nach den Leitbildern, die den Absichten des Schöpfers entsprechen.

ALOYSIUS FONSECA

Geboren am 16. Januar 1915 in Karachi, Indien. Jesuit, im November 1948 zum Priester geweiht. Er besuchte das St. Joseph's College, Trichinopoly, die Päpstliche Gregorianische Universität, Rom, die «Economische Hogeschool» (Tilburg). Er erhielt den M. A. an der Universität von Madras, den Ph. D. für Wirtschaftswissenschaft in Tilburg mit der These: «Wage Determination and Organized Labour in India», 1960. Auf dem St. Xavier's College in Bombay leitet er Kurse über Gewerkschaftswesen, unterrichtet über Sozialethik am St. Pius X Seminar zu Bombay und hält am Loyola College zu Madras und am St. Xaviers College zu Ranchi Vorlesungen über internationale Arbeitsteilung. Er ist Herausgeber der Zeitschrift «Social Action». In Wirtschaftszeitschriften veröffentlichte er mehrere Artikel über Arbeitsökonomie, worauf er sich spezialisiert hat. Er schrieb Artikel über Kerala und die indischen Wirtschaftspläne in «Civiltà Cattolica». Er ist gegenwärtig Mitarbeiter an den Zeitschriften «Civiltà Cattolica», Rom, «Economic Weekly», Indien, «Examiner», Indien, «Indian Journal of Social Work» u. a.

1 *Prospects for Indian Development* von Wilfred Malenbaum, George Allen und Unwin, 1962, S. 123 ff.

Quiet Crisis in India von J. P. Lewis, Asia Publishing House, 1963, S. 155 ff.

2 *The Concept of the Secular State*, von V. P. Luthera, Oxford University Press. 1964, S. 146 ff.

3 *Oecumenisme et Conversion*, ein Artikel aus Informations Chatholiques Internationales, April 1964, S. 3.

4 *Religion and Society*, Bulletin des Christian Institute for the Study of Religious Society, Bangalore, Juni 1964, S. 11.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Georges M. M. Cottier OP

Die Anziehungskraft des Kommunismus und die Aufgaben der Entwicklungshilfe

Wir wollen uns hier vom seelsorglichen Gesichtspunkt aus fragen, welche Chancen der Kommunismus besitzt, auf die Entwicklungsförderung, welche die vordringliche soziale Aufgabe für unsere Generation darstellt, einen entscheidenden Einfluß auszuüben. Mit seiner Ideologie (dem Marxismus) will der Kommunismus für die Probleme der menschlichen Existenz die letzte und endgültige Lösung bringen. Seine auf den Atheismus gestützte Lehre vom Menschen steht der christlichen Auffassung frontal gegenüber. Da in seinen Augen die Sinnerfüllung des Menschen auf der Ebene der Geschichte und der Gesellschaft liegt, befindet er sich auch im Gegensatz zur Soziallehre der Kirche. Aus diesem doppelten Grunde müssen wir uns mit ihm auseinandersetzen.

Wir haben nicht vor, uns mit der tatsächlichen Hilfe zu beschäftigen, welche die Länder des kommunistischen Blocks den Entwicklungsländern bringen. Diese Frage betrifft die ökonomische Statistik. Wir machen lediglich darauf aufmerksam, daß diese Hilfe zwar nicht das Ausmaß der von den Industrieländern des Westens gebotenen Unterstützung erreicht, aber dennoch beträchtlich ist. Sie erlebte Erfolge und Rückschläge. Übrigens ist es stets schwer, zu sagen, ob ein konkretes Geschehnis als Erfolg oder Mißerfolg zu bewerten ist, spielen doch dabei allzu viele zufällige Faktoren mit. Um über den Einsatz der kommunistischen Staaten ein Urteil zu fällen, dürfen wir zudem nicht vergessen, daß sie als Staaten dazu gezwungen sind, rein politische und ökonomische Interessen zu wahren, die sich nicht immer ohne weiteres aus dem «Kommunismus» ergeben. Dieser letzte Punkt tritt immer stärker in Erscheinung, je mehr sich die Rivalität zwischen den beiden Großen, Sowjetrußland und China, ausweitet. Und schließlich beschränkt sich die Einflußnahme des Kommunismus auf die Entwicklung nicht allein auf den Einsatz der kommunistischen Staaten. Man muß auch dem Gewicht der lokalen kommunistischen Bewegungen Rechnung tragen oder, allgemeiner, dem Widerhall, den die marxistischen Ideen finden.

Auch können wir uns fragen, welche Aspekte des Kommunismus als den Einsatz direkt inspirierende Weltanschauung am meisten geeignet sind, die Eliten und Massen der dritten Welt für sich zu gewinnen. Deswegen werden wir zwischen Anliegen und Ausdrucksformen unterscheiden, denn wenn wir auch eine Anzahl wesentlicher Gedanken und Formeln des Marxismus als von Grund auf irrig und mit der christlichen Lebensauffassung unvereinbar zurückweisen müssen, so erscheint es uns doch nicht zweifelhaft, daß diese Ideen ihren Erfolg der Tatsache verdanken, daß sie oft echte Anliegen unserer Epoche zum Ausdruck zu bringen scheinen.

Zunächst proklamiert der Kommunismus, daß unser Zeitalter die historische Stunde der Volksmassen sei. Das *Volk* ist nicht nur der neue, sondern auch der echte, lange Zeit unterdrückte und mit Füßen getretene Träger der Geschichte. Einst wurde es als rein passives Material der Geschichte behandelt und mußte mit stillem Leiden für die Vergehen der Großen büßen. Nun aber erkennt es endlich seine eigene Aufgabe innerhalb der Geschichte. Seine Anliegen und seine Würde werden ernst genommen; von nun an nimmt es sein Schicksal in seine eigene Hand. Gewiß laufen die politischen Formeln des Kommunismus darauf hinaus, die Massen in ein starres totalitäres System zu zwingen, um die «Revolution von oben her» über sich ergehen zu lassen (Stalin hat bekanntlich die Auffassung von Marx über diesen entscheidenden Punkt völlig auf den Kopf gestellt). Wir wollen uns hier aber mehr mit den Hoffnungen befassen, die von der kommunistischen Ideologie geweckt werden, als mit deren tatsächlichen Auswirkungen in den

Staaten, in denen die Kommunisten die Herrschaft innehaben. Indem die marxistische Propaganda dermaßen auf der geschichtlichen Verantwortung des Volkes besteht, rechnet sie aber, wie uns scheint, mit dem Erwachen der demokratischen Gesinnung, die eine der grundlegenden Ideen der modernen Gesellschaft ist, eine Idee, die auch von den letzten sozialen Enzykliken übernommen wurde. Die Demokratie läßt sich ja dadurch definieren, daß jedem menschlichen Individuum seine Personwürde zuerkannt wird, so daß es in der politischen Gesellschaft aktiv verantwortlich und Träger von Initiative wird. Wenn nun aber auch das bewußte Erfassen dessen, was Demokratie ist und will, ein Hauptereignis unserer Epoche darstellt, so steckt doch der Prozeß der praktischen Verwirklichung dieses Postulates und alles dessen, was es in sich schließt, noch in den Anfängen und stößt auf zahlreiche Widerstände. Unter diesen Bedingungen scheint die kommunistische Ideologie für die noch nicht zu ihren Rechten gekommenen Massen ein Druck- und Ausdrucksmittel zu sein.

Zweitens vermengt sich das Verführerische am Kommunismus oder Marxismus mit dem Anreiz dessen, was wir *Rationalismus* oder einfacher *Ratio* nennen. Wir verstehen darunter das Bewußtsein, zu dem der Mensch in der neuesten Zeit gelangt ist, wie weit die Macht seiner eigenen Vernunft reicht, wenn sie sich um die systematische Erforschung der Welt und des individuellen und sozialen Menschen bemüht. Diese Erkenntnis sucht ihre Finalität nicht in sich selber. «Wissen ist Macht.» Sie hat also eine praktische Bestimmung: sie zielt darauf ab, die Dinge umzugestalten und zu nutzen. Kraft seiner Vernunft bekommt der Mensch die Dinge und sein Ich in den Griff, er wird deren Herr. Die Vernunft ist so eine Eroberungswaffe; wer Wissen besitzt, besitzt zugleich Herrschaft, und der Mensch, der Natur und Gesellschaft wissenschaftlich erkennt, hat das Schicksal in seiner Hand. Er setzt sich in den Besitz seiner Menschenwürde, denn, statt wie einst die Geschichte passiv über sich ergehen zu lassen, lenkt er sie. Herr über die Geschichte sein heißt aber auch fähig sein, sich selber sein Glück zu verschaffen, wird doch dieses in dem Maße echt sein, als es nicht von einem andern gewährt, sondern vom Menschen selber geschmiedet wurde. So nimmt der Rationalismus eine wesentlich ethische Dimension an. Die Formel «wissenschaftlicher Sozialismus» übt deswegen eine solche Zaubermacht aus, weil sie an diese Rolle der souveränen Vernunft denken läßt, Herrin über das Schicksal, Erschafferin des Glücks zu sein. Der Akzent liegt dabei darauf, daß das Hauptobjekt der Vernunfttätigkeit die Gesellschaft ist, d.h. der Mensch selbst, denn im Marxismus ist der Mensch wesentlich gesellschaftlich.

Nach dieser Auffassung liegt, wie wir uns gut merken müssen, die universale Geltung der Vernunft in einer eschatologischen Perspektive: Die Gesellschaft, an der man baut, ist identisch mit dem Reich der Vernunft. Um das historische Unternehmen der Errichtung dieses Reiches glücklich zu Ende zu führen, appelliert der Kommunismus nicht an die in jedem Menschen vorhandene Vernunft, um alle Menschen vernünftig zu machen. Man geht nicht vom Postulat aus, daß das «gesunde Empfinden» «die am besten verteilte Sache der Welt» sei. Die Vernunft ist hier eine *militante Vernunft*, die obsiegen soll, indem sie den Widerstand der dunklen Mächte bricht. In diesem Kampfe gibt es eine Partei der Vernunft, die eben die Partei der Massen ist. Dem Einsatz für die Vernunft kommt so eine Mobilisierung der Kampfesenergien zugute. Infolgedessen bedeutet die Gewalt keineswegs mehr den Einbruch des Irrationalen und Chaotischen in das Feld der Geschichte, sondern den Fortschritt der Vernunft, insofern sie nur im Dienst der Kämpfe der Vernunftpartei steht. Paradoxerweise bildet der mythische Begriff des Proletariats den Schlüssel zu diesem integralen Rationalismus. Die Gewalt ist gerechtfertigt; der Kampf für die Vernunft wird von Leidenschaft und Angriffswillen beseelt. Nicht die friedliche Verbreitung einleuchtender Ideen, welche durch ihre Evidenz überzeugen, sichert die Fortschritte der Vernunft; sondern diese werden mit Gewalt erzwungen in einem Kampf der Vernunft mit den reaktionären Kräften, die ihr den Weg versperren wollen. Es ist nicht so sehr ein Kampf *für* die Vernunft als vielmehr ein Kampf *der* Vernunft.

So beruht die Verbindung zwischen der Aktion der Partei und dem Rationalismus auf der Überzeugung, daß der Einsatz der Partei «im Sinne der Geschichte» erfolgt. Diese Überzeugung führt sodann zum Bemühen, zu einer «objektiven», «wissenschaftlichen» Analyse der gegenwärtigen geschichtlichen Lage zu gelangen. In einer ersten Phase ist die Vernunft *kritisch*. Sie will eine Diagnose der Kräfte, die in der gegenwärtigen Lage im Spiel sind, aufstellen. Daß der Marxismus mehr durch seine Zielsetzung und programmatische Haltung, als durch die Ergebnisse, die er erreichen könnte, die Massen anzieht, daraufhin deutet die Tatsache,

daß er trotz ständiger, streng wissenschaftlicher Kritik weiterhin eine starke Anziehungskraft ausübt. Marx hat die westliche Industriegesellschaft des neunzehnten Jahrhunderts analysiert; von ihm bis zu Stalin und Mao hat die Lehre wesentliche Veränderungen durchgemacht; gewisse Schlüsselbegriffe wie ‚Klasse' oder ‚Basis' sind zu unbestimmt, um die Wirklichkeit mit wissenschaftlicher Strenge zu sichten; die Tatsachen haben eine Anzahl «Gesetze» und Erwartungen Lügen gestraft usw. Trotzdem halten viele die marxistische Erklärung noch für gültig. Ohne Zweifel bietet sie ein «Gitter», das in seiner Anwendung auf die gesellschaftliche und geschichtliche Materie eine plausible Erklärung zu bieten scheint unter der Bedingung, daß man sich an die großen Linien hält und sich mit ungefähren Lösungen zufriedengibt. So ist es aufgrund der vorgeschlagenen Kategorien möglich, das analysierte Objekt irgendwie logisch zu strukturieren. Dies um so eher, als hinter den anfechtbaren Behauptungen manchmal ein berechtigtes Anliegen zum Vorschein kommt, falls man die Behauptungen wörtlich versteht. So läßt sich z. B. die Theorie von Basis und Überbau mit ihrem starren Kausalschema nicht annehmen und anwenden, aber die Forschungshypothese, wonach die Gesellschaft einen globalen Charakter hat und infolgedessen alle konstitutiven Bestandteile aufeinander einwirken, ist aufschlußreich. Oder wenn wir das dialektische Gesetz in seiner Anwendung auf die Gesellschaft nehmen, wonach an erster Stelle der Kampf steht und die Gesellschaftsbeziehungen nach dem Verhältnis zwischen Herr und Sklave strukturiert sind, so deckt es sich mit der politischen, sozialen und psychologischen Erfahrung der enterbten Massen, die in den meisten Situationen des alltäglichen Lebens dem Druck von oben ausgesetzt sind. Was man von den internationalen Beziehungen oder der nationalen Politik hört, bildet ebensowenig ein Beispiel von Harmonie wie das Leben in der Fabrik oder im Wohnviertel. Überall unterdrücken die Starken die Schwachen, und, wie man enttäuscht hinzufügt, «würde man es an ihrer Stelle genau so machen». So bietet die marxistische Erklärung in ihrer Selbstkritik eine gewisse Wahrscheinlichkeit: gewisse Auffassungen von ihr scheinen auf den ersten Blick mit elementaren Erfahrungen übereinzustimmen. Dank dieser Gedankenmanipulation hat der Mensch den Eindruck, sich selber zu erklären, seine tatsächliche Lage und die in seinen Händen liegende Macht, die Welt umzugestalten, zu ermessen.

Die Berufung auf die kritische Vernunft bildet nur eine erste Phase. Das zweite Moment der *konstruktiven Vernunft* ist das wichtigste. Weil die Geschichte Vernunft ist, stellt der «wissenschaftliche Sozialismus» das Instrument dar, womit der Mensch sie aufzubauen vermag. Gewisse Aspekte der marxistischen Weltanschauung wie z. B. die romantische Begeisterung für die Revolution oder der Glaube an die gleichsam messianische Sendung des Proletariats, die von den Anfängen bis zum letzten Weltkrieg mächtige Faktoren zum Aufschwung der Bewegung waren, sind heute in den Hintergrund gerückt. Aber wir täuschen uns wohl nicht, wenn wir behaupten, daß die Hauptanziehungskraft, die der Kommunismus auf die Menschen der dritten Welt ausübt, sich in das Wort «*Plan*» fassen läßt, wenn wir darunter ein Programm zu einer umfassenden Planung verstehen. Als Mythos zugleich und Idee will der Plan eben besagen, daß die Vernunft zur Herrschaft gelangt dank dem kollektiven Einsatz des organisierten und «bewußten» Proletariats und Bauerntums. Er widersetzt sich einer vernunftwidrigen Gesellschaft, die durch die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen bestimmt wird. Die Idee des Gesamtplanes setzt zwei weitere Gedanken voraus: die Rationalisierung der Gesellschaft und den damit zusammenhängenden Charakter der notwendigen Totalität. Die Idee zieht vor allem die politischen Eliten an, denn das Entwicklungsproblem stellt ein globales Problem dar, das, wie es scheint, nur gelöst werden kann durch eine zentralisierte und starke politische Macht, welche die Massen mitzureißen vermag. Die Eingliederung in eine Einheitspartei erscheint als das geeignete Mittel zu einem solchen Unternehmen, namentlich in der besonders heiklen Etappe des Beginns. Menschen, die etwas vollbringen möchten und angesichts der Dringlichkeit der Aufgabe mit Recht ungeduldig sind, sehen die Freiheit als einen Luxus an, den sich reiche Länder leisten können und wovon man vielleicht später wieder einmal sprechen wird, wenn die Leute ihre Nahrung, Kleidung, Schulbildung und Arbeit haben. Übrigens mißtrauen diese Menschen nicht immer grundlos einem parlamentarischen System, das ausschließlich eine Klasse Privilegierter begünstigt. «Freiheit» bedeutet allzuoft freie Bahn für die Stärkeren. Auch hierin haben die Armen ihre Erfahrung gemacht: sie waren stets die Geprellten, und das Thema der Scheinheiligkeit der «formellen Demokratie» behält von diesem Standpunkt aus seine ganze Aktua-

lität. Endlich – und dieser ethische und psychologische Aspekt ist entscheidend – verhilft der Plan der menschlichen Würde und dem menschlichen Stolz zum Durchbruch: das Volk selbst ist es, das durch den Einsatz aller seiner Energien und durch seine Opfer sich selber frei und unabhängig macht.

Freilich, die Werbekraft des Marxismus liegt nicht bloß in einer Formel oder einem politischen Rezept, das imstande ist, die Gesellschaft zu immer stärkerer Entfaltung zu bringen. Wenn auch dieser technokratische Aspekt vorherrscht, so ist er doch nicht der einzige. In marxistischer und kommunistischer Sicht ist ja der Plan, den ein bestimmtes Land aufstellt, nicht ein Plan unter vielen anderen möglichen Plänen. Er steht im Zusammenhang mit einer universalen Bewegung und der Solidarität des internationalen Proletariats. Mit andern Worten, der Kommunismus bringt eine gewisse Technik der Macht und der wissenschaftlichen Rationalisierung mit sich, und überdies den *Horizont der Geschichte*. Die marxistische politische Aktion stellt nicht nur etwas Besonderes dar, sondern steht innerhalb der Bewegung, welche die ganze Menschheit zu ihrer totalen Befreiung mit sich reißt. Sie nimmt teil an der Auferbauung des Menschen. Die konkrete politische Aktion wird, als Teil der Weltgeschichte, hineingenommen in den nicht mehr umkehrbaren Strom, der die Geschichte ihrem *eschaton* entgegenführt. Nicht ohne Grund hat man von einer «säkularen Religion» gesprochen. Dadurch werden affektive Energien mobilisiert und in den Dienst konkreter, oft banaler und undankbarer Aufgaben gestellt, die somit, wenigstens während einer ersten Periode, in einer Atmosphäre des Enthusiasmus erfüllt werden können. Wahrscheinlich werden gewisse politische Führer von diesem Aspekt des Kommunismus angezogen, nicht, weil sie selber zu marxistischen Überzeugungen gelangt wären, sondern weil sie wahrgenommen haben, wie notwendig diese «Gesellschaftskraft» ist, wie eine Ideologie sie darstellt. Wie denn soll man es ohne sie erreichen, daß die Massen mit Schwung und Begeisterung an die Verwirklichung des Planes gehen? Im Hinblick auf diesen Plan wird der geschichtliche Horizont zu einem Mittel, um den Einsatz der Massen psychologisch herauszufordern. Auch die faschistischen Regimes haben ihrerseits die Ideologie als Faktor sozialer Dynamik in ihren Dienst gestellt. Aber die faschistischen Ideologien sind bloße Teilideologien, die um den Nationalismus kreisen und die irrationalen Kräfte verherrlichen, während der Kommunismus eine universale Ausrichtung hat und auf einer rationalen Zielsetzung beruht. In Wirklichkeit hingegen sind die Gegensätze weniger schroff, und die sowjetische Ideologie hatte z. B. unter Stalin eine starke Dosis Nationalismus in sich aufgenommen. Die da und dort in den jungen Nationen aufgekommenen Neomarxismen gehen meistens auch eine Symbiose mit dem Nationalismus ein. Hinter den Unterschieden stößt man auf die Absicht, in einem Mythos im Sinne von Sorel einen psychologischen Anreiz zum Einsatz der Massen zu finden.

Wenn die marxistische Vision sich auch hauptsächlich der Gestaltung der Zukunft zuwendet, so faßt sie doch auch die *Vergangenheit* ins Auge. Gerade deshalb, weil man dem kommunistischen Projekt einen geschichtlichen Wert beimißt, muß man es in den Gesamtstrom der Geschichte hineinstellen, von den Ursprüngen bis zur Erreichung des Zieles, und in ihren dialektischen Rhythmus, der in qualitativen Sprüngen, den Revolutionen, erfolgt. Der Aufbau der neuen Gesellschaft stellt demnach die Antithese der alten dar. So ist der Lauf der Geschichte durch Umbrüche gekennzeichnet, die um so heftiger werden, je mehr der Klassenkampf nur noch die beiden letzten Gegner, die kapitalistische Bourgeoisie und das Proletariat, einander gegenüber läßt. Hinter diesem Geschichtsschema liegt ein anderes, psychologisches Schema das eine manichäische Schau des geschichtlichen Werdens gibt: die Zukunft als Trägerin der Verheißung des totalen Humanismus steht im Gegensatz zu einer Vergangenheit, die endgültig abgewirtschaftet hat. Die marxistische These ist mit einer Kritik der Vergangenheit als mit ihrem Erbe verbunden. Unter diesem Gesichtspunkt nimmt sie einen soteriologischen Aspekt an. Die Vergangenheit stellt die Ent-werdung, die Verlorenheit des Menschen dar, während der kommunistische Einsatz auf das «Wieder-sich-selber-Werden», auf das Wiederfinden, auf die Zurückführung dieses Menschen, der verloren war, abzielt. Der Vergangenheit und dem *status quo* wird unerbittlich der Prozeß gemacht, was die Kampfesenergien stählt.

In erster Linie hat man es auf das Christentum und die «christliche Zivilisation» (die nicht voneinander unterschieden werden) abgesehen. Das Christentum hat Konkurs gemacht und zudem die Menschheit auf den Abweg illusionärer Lösungen geführt, und dies ist mit ein Grund, daß sie «nicht mehr sie selber» ist. Dieser Gegensatz kommt in den Begriffen *Progressismus* und Konservatismus zum Ausdruck. Sie bezeichnen zwei Auffassungen

der Wirklichkeit und der Geschichte und infolgedessen zwei Lebenshaltungen. Die konservative Auffassung ist starr: der «Wille Gottes» oder die Gesetze des Schicksals sind verantwortlich für alles, was sich unabänderlich ereignet. Die menschliche Haltung, die sich aus dieser Auffassung ergibt, besteht in Passivität, Erduldung, Resignation, Hinnahme von allem, was an einen herankommt. Im Gegensatz dazu weiß der mit dem «wissenschaftlichen» Wissen gewappnete Progressismus, daß die Evolution das Weltgesetz ist. Die Wirklichkeit ist von einem Dynamismus bewegt, der sie dem Fortschritt zutreibt; das Neue ist auch das Bessere. Infolgedessen ist der Mensch der Zukunft zugewandt, die er durch seinen bewußten Einsatz mitauferbaut. Er nimmt nicht mehr als eine unabänderliche Schickung an, was er aus eigener Kraft zu ändern gelernt hat. Er ist der Herr seines Schicksals.

Das Schema dieses Gegensatzes, wie er zum erstenmal von Engels formuliert wurde, hat etwas von einer Karrikatur an sich. Unterschätzen wir aber deswegen nicht seine Anziehungskraft. Wird es auf die Gesellschaft der vorindustriellen Epoche angewandt, so bietet es die Kriterien zu einer plausiblen Diagnose. Gegenüber den neuen Problemen, vor die ihr Kontakt mit der Industriekultur und der technischen Geisteshaltung sie brutal hinstellt, scheinen diese Gesellschaften in dem Maß von Lähmung befallen zu werden, als die Werte und Verhaltensmodelle auf gewohntem Wege übermittelt werden und die Alten die bestimmende Rolle spielen und mit der heiligen Macht betraut sind, das Erbe der vergangenen Generationen weiterzureichen. Die Jungen werden so dazu bestimmt, nur zu wiederholen, was stets gemacht wurde, und nur ein Glied in der Kette einer nie abreißenden Kontinuität zu bilden. Der Kontakt mit den Industriegesellschaften führt zu Störungen, weil er vor neue Probleme stellt und auch eine neue Geisteshaltung herbeiführt: die Ahnung, daß die Vernunft zugleich eine prüfende und eine erfindende Funktion hat. So entsteht zwischen den Generationen ein radikaler Bruch. Die Erben treten nicht mehr an, um ein Erbe in Empfang zu nehmen, das ihnen gegenstandslos geworden zu sein scheint; vielmehr strengen sie gegen die Alten, die plötzlich vor ihre unverständliche Nutzlosigkeit gestellt werden, einen erbarmungslosen Prozeß an. Sind nicht die Tabus der Vergangenheit dafür verantwortlich, daß Jahrhunderte vergeudet wurden? So kommt es zur Auseinandersetzung zwischen dem heftigen Ressentiment der neuen Generationen und dem Selbstverteidigungsreflex der traditionalistischen Kreise. Dieser aber ist ungeschickt und verfehlt sein Ziel. Die herkömmlichen Gesellschaften sind nämlich von Natur aus unreflexiv; die Werte werden hier auf spontanem Wege und nicht in bewußter Entscheidung übermittelt. Wenn eine solche Gesellschaft nicht von selbst zusammenbricht, wird sie sich global verteidigen, d. h. blind, nicht dazu fähig, im Erbe der Vergangenheit die echten Werte von dem zu unterscheiden, was bloßes Dahinschlummern, Korruption oder Routine ist. Zudem ist das, was sie verteidigt, nicht mehr ganz das, was sie meint, denn unbewußt hat sie sich im Kontakt mit der Außenwelt schon verändert. Sie ist eine tief verwundete Gesellschaft, die sich an eine Vergangenheit klammert, die ihr entgleitet. Im Gegensatz dazu ist für die Generation im Kommen die Versuchung groß, die Vergangenheit im Namen der «Revolution» in Bausch und Bogen zu liquidieren.

In dieser Perspektive muß man die Polemik gegen die *Religion* als «*Opium für das Volk*» sehen. Bei Marx und in der Logik des marxistischen Systems ist dieser Gedanke vom Atheismus inspiriert und davon nicht loszulösen. Aber für viele, die für den Marxismus eintreten oder mit ihm liebäugeln, liegt dieser Zusammenhang nicht so klar auf der Hand. Was die unterentwickelten katholischen Gebiete betrifft, so ist das, wogegen man ankämpft, ein gewisses soziologisches Bild des Katholizismus, insofern es mit einem zum Verschwinden verurteilten Gesellschaftszustand untrennbar verquickt scheint: feudale Mentalität, Bindung an die großen Grundeigentümer, konservative Geisteshaltung, mangelnder Einsatz gegen Unwissenheit und Not, Mangel an menschlicher Bildung des Klerus, parasitärer Charakter gewisser religiöser Gemeinschaften, die keine äußere Tätigkeit ausüben und in anachronistischer Weise von der Bettelei leben usw. Die Kirche selber erscheint dann als ein Bestandteil der reaktionären Kräfte. Darum liegt selbstverständlich eines der Haupterfordernisse des *aggiornamento* auf diesem Gebiet. Wovon gibt das soziologische Bild der Kirche in diesem oder jenem Land Zeugnis? Von einer echt kirchlichen Tradition, die den Sinn hat für die evangelische Liebe und unablässig auf die Bedürfnisse der Armen achtet, oder von Routine und allzu menschlichen Mißbräuchen, die im Gegensatz zu ihrer wahren Natur stehen? Das *aggiornamento* geht von einer übernatürlichen Wachsamkeit aus, von der

Kraft, ständig die Anpassungen vorzunehmen, die von den Forderungen des Evangeliums und den im Gang befindlichen gesellschaftlichen Veränderungen diktiert sind.

Die revolutionäre Leidenschaft findet noch eine andere Motivierung, die der eben behandelten nahe steht und deren Wurzeln vielleicht noch tiefer reichen. Man könnte sie bezeichnen als Verzweiflung an den edlen und großmütigen Gefühlsregungen. Hinter dieser Verzweiflung steckt ein radikaler Pessimismus, der die Güte der Triebkräfte in Frage stellt, von denen das menschliche Handeln ausgeht, insofern es sich in den Strukturen der gegenwärtigen Gesellschaft vollzieht. Wenn auch der Mensch Herr über die Strukturen ist, so wird er zunächst doch von diesen bestimmt; von ihnen hängt seine Güte oder seine Bosheit ab, so daß die pessimistische Einschätzung der Möglichkeiten, die den Personen gegeben sind, sich mit einem fast unbegrenzten Vertrauen in die Macht der Institutionen paart.

Das Christentum, so denkt man, hat als Religion, die die Liebe predigt, versagt; nach zweitausend Jahren ist der Mensch nicht besser geworden. Die Moral der Liebe ist vielleicht ein schöner Traum, aber sie wirkt sich auf die tatsächlichen Verhältnisse nicht aus; sie ist außerstande, die wirklichen Probleme zu lösen; ja sie ist, wie alle Träume, schädlich, weil sie die Menschen von ihren konkreten Aufgaben ablenkt. Man denkt mit einer gewissen Wehmut an diesen Traum von Brüderlichkeit und Güte zurück; man betrachtet ihn jedoch vor allem mit Mißtrauen: Wurde nicht allzuoft schon die «liebevolle Gesinnung» als schöner Deckmantel mißbraucht, um das Wohlgefallen und die Mithilfe am Bösen zu tarnen? Kurz, das Christentum hat nicht gehalten, was es versprach: es ist die große Täuschung und Enttäuschung. Ein wirkungsvoller Einsatz muß sich an das Gesetz der Wirklichkeit halten, das, wie man mutig zugeben soll, ein *Gesetz der Gewalt* ist. In dieser weit verbreiteten Überzeugung, daß allein Gewalt zum Erfolg führt, hält unseres Erachtens die Geschichte gleichsam Gericht. Die politische Unmoral ist ja nicht ein Erbe des Marxismus, sondern hat eine lange Tradition des westlichen Denkens hinter sich. Das konkrete Bewußtsein, daß die christliche Sittenlehre auch die politische Praxis inspirieren soll, hat kaum angefangen, in weitestem Ausmaß in die Köpfe der Christen einzudringen. Während Jahrhunderten hatte sich die «christliche» Gesellschaft an den Zwiespalt gewöhnt, daß in der Praxis die christliche Sittenlehre auf das private Leben beschränkt blieb, das Verhalten der Gesellschaft aber vom Kult der Macht und der Schlauheit bestimmt war.

Demgegenüber konnte die offene Brutalität der Gewaltmethoden gewissen Leuten als eine Tat der Klugheit und intellektuellen Aufrichtigkeit erscheinen, da sie auf scheinheiliges Gebaren verzichtet und die Dinge endlich bei ihrem Namen nennt. Tatsächlich ist die Besinnung auf die angemessenen Methoden des Einsatzes in der Welt eine der vordringlichsten Aufgaben des christlichen Denkens.

Der Gedanke, daß man nur unter Anwendung von Gewalt vorwärtskomme, scheint auch der Ungeduld der Menschen zu entsprechen, die sich der Dringlichkeit der sozialen Aufgaben bewußt sind. Das ewige stumme Sich-Gedulden der Armen war nur eine lange Täuschung. Nun erkennt der Mensch das Ausmaß seiner Macht; seine Revolte erträgt keine Aufschübe mehr. Müssen wir nicht auch hier von einem Gericht der Geschichte sprechen? Wie leicht stand man manchmal dem Elend der anderen lässig und kurzsichtig, untätig und gleichgültig gegenüber!

In diesem Zusammenhang wirft man den Christen auch vor, Menschen halber Maßnahmen zu sein, Möchte-gern-Menschen mit überflüssigen Bedenken. Ihre Absicht, den Armen zu helfen, bringt es nicht weit, weil sie die vorhandenen Interessen schonen und sich den Beistand der Mächtigen sichern wollen. Die Frage des Privateigentums beweist dies. Gewiß wird in der Lehre der Kirche das Privateigentum als der ökonomische Spielraum der Person und der Ausübung ihrer Verantwortung aufgefaßt. Aber hat man sich genügend dagegen gewehrt, daß diese Lehre mißbraucht oder selbst zurechtgebogen wurde, um die Herrschaft der Besitzenden aufrechtzuerhalten? Gegenüber diesem anscheinend unehrlichen Kompromiß stellt sich der Kommunismus als die Bewegung hin, die den Mut zu radikalen Lösungen aufbringt und als erste sich daran wagt, das wahre Übel anzupacken. Dieser unerbittliche Radikalismus löst offenbar ein weites Echo aus.

Die kommunistische Bewegung steckt gegenwärtig in einer schweren Krise. Ihre hellsichtigen Kritiker fragen sich angesichts der Evolution der Industriegesellschaft, ob gewisse klassische Themen stichhaltig seien. Da am Horizont der Geschichte das Gespenst des thermonuklearen Krieges auftaucht, stellen sich den führenden Leuten Probleme, die der Marxismus nicht vorausgesehen hatte. Der Konflikt zwischen Sowjetrußland und

China kann auf die Dauer die universale Perspektive der Bewegung in Frage stellen. Infolgedessen wird voraussichtlich eine Evolution eintreten, aber es wäre ein Fehler, wollten wir uns passiv auf sie vertrösten.

Da, wo er die Macht ausübt, enttäuscht der Kommunismus im allgemeinen die Massen. Hier aber haben wir nur die Anziehungskraft ins Auge gefaßt, die er auf die Völker der dritten Welt ausübt. Er hat es ohne Zweifel verstanden, tiefen Aspirationen der Völker Ausdruck zu geben, und diesem Phänomen verdankt er in seiner erobernden Phase zur Hauptsache seine Vitalität. Damit ist an die Christen eine Herausforderung gestellt. Sie sind gebeten, diese Forderungen ernst zu nehmen, die vom Glauben erhellt und von der Gnade geläutert werden müssen, sollen sie einen echten Ausdruck und eine echte Antwort finden und nicht auf unheilvolle Abwege geraten.

Die Herausforderung kann aber nur dann angenommen werden, wenn die Volksmassen das verlorene Vertrauen in die Kirche wiederfinden. Diese ist, wie wir wissen, das Heim der Kleinen und Armen. Sie bringt den Menschen die wahre Freiheit. Warum sind Millionen von Getauften heute nicht dazu fähig, dies innezuwerden? Ist es nicht deswegen, weil gewisse soziologische Erscheinungsformen keineswegs auf das Mysterium der Kirche hinweisen, sondern ein tragisches Mißverständnis aufkommen lassen? Die Institutionen, das Gehaben und die Lebensstile bilden ja auch eine Sprache, und die Sprache der Kirche ist von Natur aus apostolisch und nicht esoterisch. Die äußeren Erscheinungsformen müssen darum die Menschen, an die die Kirche das Evangelium heranträgt, in ihrer Einfachheit ansprechen.

GEORGES COTTIER

Geboren am 25. April 1922 in Genf, Schweiz. Dominikaner. Zum Priester geweiht am 2. Juli 1951. Er besuchte die Universität von Genf und das Angelicum zu Rom. 1951 erwarb er dort das Lizenziat und Lektorat der Theologie, den philosophischen Doktor in Genf 1959. Er ist Privatdozent für Philosophie an der Universität von Genf, Redaktionssekretär der Zeitschrift «Nova et Vetera», Genf, «peritus privatus» von Msgr. de Provenchères, Erzbischof von Aix-en-Provence. Er veröffentlichte «L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes», Paris 1959; «Du Romantisme au Marxisme» Paris 1961; in Zusammenarbeit mit J. Loew «Dynamisme de la Foi et Incroyance», Paris 1963. Er ist gegenwärtig Mitarbeiter an den Zeitschriften «Nova et Vetera», «Revue Thomiste», «Lumière et Vie», «La Table Ronde» u. a.

Fr. Houtart und J. Remy

Die Anwendung der Soziologie in der pastoralen Praxis – heutiger Stand[1]

I. Soziologie und pastorale Praxis

Die Soziologie ist eine Wissenschaft, die auf der Beobachtung der menschlichen Wirklichkeit beruht, und zwar unter einem Gesichtspunkt, der zu dem der Psychologie komplementär ist. Versucht die Psychologie, den Menschen, ausgehend von den verschiedenen Elementen und Faktoren, die ihn beeinflussen, zu begreifen – so richtet die Soziologie ihre Aufmerksamkeit direkt auf die globalen Aspekte des Lebens in der menschlichen Gemeinschaft. Sie hat sich die Aufgabe gesetzt, Entstehen, Entwicklung und Zerfall der kollektiven Phänomene zu erklären. Daher interessiert sie sich unter anderem für die Entwicklung von Gruppen, ihre Zielsetzungen, die Mittel und Methoden ihres Handelns und ihrer Organisation, und berücksichtigt im Hinblick darauf vor allem die gesamte Umgebung und Umwelt, in deren Zusammenhang sie sich eingefügt haben und die ihnen bestimmte Möglichkeiten des Wirkens gibt, während sie andere von vornherein ausschließt.

In einer Definition, die er selbst als provisorisch bezeichnet, bestimmt P. Dingemans O.P. die pastorale Praxis als «das Handeln der Kirche, durch welches diese unter dem Antrieb des Heiligen Geistes in sichtbarer Weise die Sendung erfüllt, die ihr Christus anvertraut hat, und an der Vollendung des Heilsplanes Gott-Vaters für die Schöpfung mitwirkt»[2].

Hier ist das pastorale Handeln im weiten Sinne aufgefaßt: als Handeln, das die Kirche im Hinblick auf ihre spezifische Sendung entfaltet. Damit aber ist die Verfolgung aller Ziele ausgeschlossen, die nicht oder nur in sekundärer Weise mit dieser Sendung zusammenhängen. Man müßte also fragen, welche Formen des Handelns die angemessensten sind für die Verwirklichung der Sendung, die der Kirche von Christus anvertraut ist: «Geht hin zu allen Völkern... unterweist... tauft... Ihr werdet meine Zeugen sein...»

Wenn diese spezifische Sendung auch die Aufgabe eines jeden Christen ist, der durch seine Mitgliedschaft in der Kirche Christi zugleich eine Gnade und eine Verantwortung zu diesem Zweck empfängt, so ist sie nichtsdestoweniger auf der anderen Seite die Aufgabe, die in ganz besonderer Weise der speziellen Verantwortung der Hierarchie übertragen ist. Die Beiträge und Hilfeleistungen der Soziologie zum pastoralen Wirken der Kirche beabsichtigen daher in keiner Weise, an die Stelle derjenigen Organe zu treten, die den Auftrag haben, Entscheidungen zu fällen und Ausrichtungen zu geben. Doch wie jede Wissenschaft im Dienst des praktischen Handelns vermag sie Elemente beizusteuern, die dazu verhelfen, die fälligen Entscheidungen aus besserer Sachkenntnis zu treffen. So gesehen muß eine pastorale Planung, welche die Zahl der Kriterien für die Ausrichtung und Gestaltung ihrer Arbeit erweitern möchte, auch noch andere Wissenschaftszweige als die Soziologie konsultieren, die ihr ergänzende Gesichtspunkte bieten: Psychologie, Sozialpsychologie, Wirtschaftswissenschaft und Anthropogeographie.

Als nächstes müßte näher erklärt werden, welche Beiträge die Soziologie zum pastoralen Planen und Wirken leisten kann. P. Pin S.J. erzählt einen Vorfall, der ein bezeichnendes Licht auf dieses Problem wirft[3]: «Es war vor einigen Jahren in einem kleinen Kreis, der aus Soziologen und Priestern zusammengesetzt war. Da meldete sich einer der Priester, ein Pfarrer, zu Wort: ‚Meine Frage ist zweifellos naiv, aber wozu soll diese Untersuchung überhaupt gut sein?' Ganz spontan und zu gleicher Zeit folgten zwei Antworten. Einer der Soziologen erwiderte ganz klar: ‚Zu nichts!', während der andere nicht weniger sicher erwiderte: ‚Zu allem, Herr Pfarrer!' Allgemeines verhaltenes Gelächter. Man sprach sich aus und verständigte sich. Doch darf man ohne Übertreibung sagen, daß dabei zwei ganz verschiedene Auffassungen zutage getreten sind!»

Diese bezeichnende Anekdote legt uns eine doppelte Unterscheidung nahe: zwischen den Beiträgen auf kurze und auf lange Sicht und der Notwendigkeit einer Übertragung der soziologischen Diagnose auf die Ebene einer pastoralen Therapie.

Eine bestimmte soziologische Untersuchung kann dazu beitragen, eine Hypothese zu prüfen, die ihrerseits ein Element zu einer systematischen Analyse der Phänomene der Entchristlichung in der modernen Welt liefert. In diesem Fall bringt die betreffende Untersuchung unmittelbar ein neues Element für die wissenschaftliche Systematisierung, dabei kann, auf kurze Sicht ihre Auswirkung für die pastorale Tätigkeit relativ geringfügig sein. Erst auf lange Sicht ergeben sich von dieser primär wissenschaftlichen Initiative aus konkrete Fragen für die pastorale Praxis; diese Fragen aber können dann möglicherweise bedeutend grundlegender sein als jene anderen, von denen die ursprüngliche Problemstellung durch die Seelsorger ausgegangen ist.

Auf der anderen Seite können Untersuchungen, die für die wissenschaftliche Systematisierung recht unbedeutend bleiben, einen ganz außerordentlichen und unmittelbaren Beitrag zur Arbeit der Seelsorger leisten, und zwar in dem Maße, in dem sie ihnen die Vielschichtigkeit der sozialen Situationen begreiflich machen, mit denen sie zu tun haben. Derartige soziologische Beobachtungen lassen sich nur unter Verwendung des aus früheren wissenschaftlichen Erhebungen gesammelten Materials durchführen. In diesem Fall macht eine soziologische Analyse ganz einfach sichtbar, inwieweit eine besondere lokale Situation eine Tatsache widerspiegelt, deren Komponenten und Wirkungsweise die Soziologen bereits kennen. Die gleiche Art unmittelbarer Verwendung von vorliegendem Material, möglich gemacht durch eine grundlegende wissenschaftliche Bearbeitung, finden wir auch in den Naturwissenschaften. Nur gestützt auf solide wissenschaftliche Kenntnisse und Erfahrungen kann man in verständlicher und klarer Form eine Diagnostik für den Mann der Praxis entwickeln.

Es ist wichtig, denjenigen Priestern oder Laien, die, ohne über eine spezielle soziologische Ausbildung zu verfügen, der Meinung sind, sie könnten die Probleme ihrer Pfarrgemeinde oder ihres Verbandes mit Hilfe eines guten Leitfadens für soziologische Untersuchungen selbst bewältigen, ihre Illusionen zu nehmen[4]. Sie erhalten zwar am Ende oft eine Anzahl Informationen, die eine gewisse Neugierde befriedigen mögen, aber keineswegs immer der Praxis dienende Elemente liefern. Das gilt vor allem in dem Maß, in dem man notwendig über eine oberflächliche Betrachtung der soziologischen Phänomene hinausgehen muß.

Die beiden unterschiedlichen Zweckbestimmungen soziologischer Forschungsarbeiten, wie wir sie eben definiert haben, finden sich häufig in einer und derselben Studie vereint. Das ist zum Beispiel besonders oft der Fall in Monographien über einzelne Städte oder Regionen. Auf der einen Seite wird das Material aus früheren Untersuchungen verwendet, auf der anderen trägt diese Spezialstudie zum Fortschritt der allgemeinen Kenntnisse über diesen oder jenen Punkt bei.

So sind die gegenseitigen Beziehungen zwischen der fundamentalen Soziologie und ihrer praktischen Anwendung sehr eng und komplex. Noch mehr wird uns diese Tatsache bei einer Analyse der Verbindungen zwischen der soziologischen Diagnostik und der pastoralen Therapeutik ins Auge fallen.

Wenn Seelsorger, die nach einer Ausrichtung für ihre Seelsorgsarbeit suchen, die Hilfe eines Soziologen anrufen, so sind es in der Regel aber nicht diese Fragen, die der soziologischen Beobachtung zugrunde liegen; in den meisten Fällen erweist sich eine Übertragung als notwendig. Nehmen wir als Beispiel ein Industriegebiet, in dem ein Bevölkerungsteil fremder Nationalität wohnt. Der Seelsorger möchte nun vom Soziologen die Frage beantwortet haben: Ist ein pastorales Vorgehen im Sinne einer Integration in die einheimische Bevölkerung angebracht oder eine Nationalitäten-Seelsorge? Der Soziologe aber kann diese Fragestellung nicht zum unmittelbaren Gegenstand seiner Unter-

suchung machen. Hier liegt der verhängnisvolle Irrtum einer großen Zahl von Untersuchungen, die von den Verbänden der Katholischen Aktion durchgeführt werden. Diese entwickeln oft ganz unbedenklich Fragebogen, auf denen die Probleme des Apostolats als direkter Gegenstand der Fragen figurieren, zum Beispiel: «Was halten Sie von gemeinsamen Meßfeiern für Personen unterschiedlicher Nationalität?» Die Reaktion des Soziologen wird im Ansatz völlig anders sein.

Er wird sich die Informationen beschaffen, die für die Beantwortung der gestellten Frage notwendig sind. Nach einigen Interviews, mit deren Hilfe er das Gesamtproblem lokalisiert, wird er sich möglicherweise dazu entschließen, eine Umfrage anzustellen, ob die Ausländer den Wunsch haben, diese Gegend so bald wie möglich wieder zu verlassen, oder beabsichtigen, sich im Lande endgültig niederzulassen.

Anschließend wird er versuchen, die Gründe und Folgerungen der ermittelten Sachlage abzugrenzen. Auf diese Weise kann er dann maßgebliche Informationen für die pastorale Entscheidung liefern. Doch wird sich danach eine weitere Transposition als notwendig erweisen. Das Ergebnis der soziologischen Diagnose muß in die Sprache der praktischen Seelsorge übersetzt werden; das wird möglicherweise zu einer Neuformulierung der ursprünglichen Fragestellung auf seiten des Seelsorgers führen.

Dieser letzte Aspekt des Vorganges läßt sich durch ein weiteres Beispiel veranschaulichen. Großstadtseelsorger könnten einem Soziologen sagen: «Vom Standpunkt der Theologie aus wäre eine Gemeinschaftspfarrei zu fordern. Wie aber soll man verfahren, um eine solche ‚Gemeinschaft'»[5] zu schaffen? Zur Beantwortung wird der Soziologe untersuchen, welches die Grundvoraussetzungen für die Entwicklung einer Gruppe sind: die Schaffung von Gelegenheiten für Begegnungen, auf denen sich menschliche Beziehungen bilden, usw. Doch in dem Maße, wie seine Untersuchung fortschreitet, werden sich die Hindernisse vermehren. Dadurch sieht er sich gezwungen, seinerseits an den Seelsorger und selbst an den theologischen Wissenschaftler eine Frage zu stellen: «Sind Sie sicher, daß es sich hier um eine theologisch begründete Notwendigkeit handelt? Die Konzeption, die Sie uns als theologisch darstellen, scheint recht gut der sozialen Struktur eines ländlichen Milieus zu entsprechen; man könnte sich daher die Frage stellen, ob sie nicht aus hergebrachten ländlichen Modellfällen abgeleitet ist. Dagegen steht sie in einem eindeutigen Widerspruch zur heutigen städtischen Entwicklung.» Durch diese Zwischenfrage kann die soziologische Analyse ihrerseits zur Erneuerung der pastoralen Fragestellung beitragen. Die Beiträge der Soziologie zur pastoralen Praxis – gleich ob auf kurze oder lange Sicht – kommen ohnehin nur auf dem Weg über einen ständigen Dialog zustande. Die pastorale Problemstellung befruchtet ihrerseits die Grundlagenforschung, diese wiederum trägt von sich aus zu einer Erneuerung der pastoralen Problemstellung bei.

Doch beschränkt sich der Beitrag der Soziologie zur pastoralen Praxis keineswegs auf soziologische Untersuchungen und Ermittlungen. Sie bilden zwar ihren Hauptaspekt, der jedoch vom Standpunkt der pastoralen Planung – vor allem auf kürzere Sicht – aus betrachtet nicht einmal notwendig der wichtigste ist.

Der Soziologe kann auch als Ratgeber unter Verwendung des gesamten Erfahrungsmaterials seiner Wissenschaft auftreten. So kann er beispielsweise auf Versammlungen und Arbeitstagungen dazu helfen, daß manche Fragen besser formuliert oder Richtungen genauer abgegrenzt werden, indem er die soziologischen Gesichtspunkte darlegt, die dafür oder dagegen sprechen. Ein derartiger Beitrag wird natürlich von Leuten, die den Standpunkt eines naiven Voluntarismus vertreten, meist nur schwer begriffen. Doch darauf wird noch in einem anderen Zusammenhang zurückzukommen sein.

Weiter kann die Soziologie eine wichtige Rolle in der Schulung der Seelsorger bilden – sei es in den Seminaren, sei es in den Pastoralinstituten oder -konferenzen. Zunächst einmal lehrt sie die Priester, genau zu beobachten, ehe sie ein moralisches Urteil fällen. Neigen sie nicht allzu häufig dazu, angesichts einer unerwarteten neuen Situation gleich ein Urteil zu fällen, das eine vertiefte Beobachtung und Analyse von vornherein gegenstandslos macht? Hat man – um nur ein Beispiel zu nennen – ein Sinken der Geburtenziffern nicht allzu voreilig auf ein Sinken der Großmut zurückgeführt? Trifft das aber zu, so bleibt den Hirten nichts anderes übrig, als ihre «Schäflein» zu einer höheren moralischen Verantwortung aufzurufen. Dabei hätte eine Untersuchung der veränderten Situation der heutigen Eltern zum Beispiel gezeigt, daß heutzutage die Kinder bis in ein wesentlich höheres Alter hinein für die Eltern eine materielle Belastung bedeuten, während sie früher recht schnell zu einer Einnahmequelle wurden. Das aber bedeutet, daß Eltern heute

mit weniger Kindern wesentlich mehr Großmut beweisen können. Damit würde das anfangs ausgesprochene moralische Urteil sehr leicht den Eltern gegenüber lieblos und die moralische Ermahnung ein ungeeignetes pastorales Mittel, das den Seelsorgern selbst nur eine Entmutigung eintragen wird.

Eine stärkere soziologische Ausrichtung würde überdies auch eine neue Geisteshaltung bewirken und eine ganze Anzahl neuer Fragenstellungen veranlassen, deren Beantwortung dem Seelsorger helfen könnte, aktiver auf die soziologischen Phänomene einzugehen, denen er Tag für Tag begegnet. Er würde nicht mehr ständig den Eindruck gewinnen, auf unübersteigbare oder doch zumindest unverständliche Hindernisse zu stoßen.

Und schließlich würde ihm eine gewisse Übung in der Interpretation von Konklusionen aus religionssoziologischen Analysen unmittelbar bei seinen pastoralen Entscheidungen behilflich sein.

II. Forschungsgebiete der Religionssoziologie und besonders der Soziologie des Katholizismus

Gestützt auf die in zahlreichen Ländern durchgeführten Arbeiten, wollen wir zunächst in großen Zügen die richtunggebenden Grundlinien aufzeichnen. Anschließend soll ein Komplex spezifischer, die pastorale Praxis unmittelbarer betreffender Probleme zur Sprache kommen.

A. Grundlegende Ausrichtungen

Ein beachtlicher Teil der Religionssoziologie ist unabhängig von pastoralen Problemen entstanden. Die Autoren haben in den meisten Fällen den Einfluß der Religion auf das globale Gleichgewicht der Gesellschaft untersucht. Dabei haben sie sich besonders für das interessiert, was der amerikanische Soziologe K. Merton[6] als die «latenten Funktionen» der Religion bezeichnet hat, das heißt: die Auswirkungen der Religion auf das soziale Leben, die in der Regel von den verantwortlichen Leitern der betreffenden religiösen Institution weder gewollt noch als spezifische Zielsetzung aufgefaßt worden sind. So kann die Religion etwa zur Schaffung einer Gruppensolidarität beitragen; auf diesen Aspekt weisen besonders die Ethnologen immer wieder hin. Sie kann ferner soziale Schichten schaffen; in diesem Zusammenhang war eines der hauptsächlichsten Probleme, die behandelt worden sind, die Frage nach der Religion als Faktor der sozialen Entwicklung. Bekannt sind in dieser Hinsicht die marxistischen Analysen oder die berühmte These Max Webers über den Protestantismus und den Ursprung des Kapitalismus.

Andere haben sich in ihren Untersuchungen zwar auf der gleichen Linie bewegt, aber einen weniger umfassenden Gesichtspunkt gewählt und den Einfluß der Religionszugehörigkeit auf die Entwicklung verschiedener Verhaltensweisen innerhalb der gleichen Gesellschaft untersucht: Übt die Tatsache, daß ein Mensch Mitglied dieser oder jener religiösen Gruppe ist, einen Einfluß – zum Beispiel auf den Kinderreichtum der Familien, auf die wirtschaftliche Moral, usw. aus? Unter diesem Gesichtspunkt ist zum Beispiel Lenski in seiner Arbeit *The Religious Factor* vorgegangen[7].

Die pastoralen Anliegen standen am Ursprung einer fundamentalen Religionssoziologie, die einen vollkommen anderen Weg eingeschlagen hat. Man sieht daran, wie das praktische Handeln einen wertvollen Beitrag für den Ausbau der Wissenschaft leisten kann. Harte Tatsachen wie die Entchristlichung oder die religiöse Indifferenz haben pastorale Fragen aufgeworfen, die dann als Ausgangspunkt für eine Nachforschung über den Einfluß der allgemeinen sozialen Umwelt auf Verhalten, Mentalität oder Religionszugehörigkeit dienten. Eine gründliche Untersuchung über die Erfüllung der Sonntagspflicht brachte im Endergebnis verschiedene dieser Faktoren ans Licht; weshalb haben zum Beispiel in bestimmten Gebieten Belgiens die Arbeiter eine zehnmal geringere Aussicht – um hier einmal in der Sprache der Wahrscheinlichkeitstheorie zu reden –, ihren Glauben zu praktizieren als die Inhaber eines akademischen Diploms? Derartige und weitere ähnliche Fakten haben ein ganzes System von Hypothesen über die Begegnung zwischen einer von der vor-technischen Welt geprägten Religion und den entgegengesetzten von einer technischen Welt hervorgebrachten Werten auf den Plan gerufen. Auf diese Weise gelangt man, ausgehend von einer erhöhten «Sensibilisierung» der heutigen Welt, Schritt für Schritt dazu, eine gewisse, einer anderen Kulturphase entstammende Art der Verkündigung der christlichen Botschaft und einen ganzen Komplex pastoraler Gewohnheiten in Frage zu stellen. Andererseits läßt sich aber auch das Gebäude der spezifischen Erwartungen näher erklären, mit denen die Welt von heute der Religion gegenübertritt.

Von hier aus gelangt man zur Phänomenologie der Religion, das heißt zu ihrer spezifischen Bedeutung, die sich nicht mehr als Funktion einer

anderen sozialen Institution erklären läßt. Unter den Autoren, die in dieser Richtung gearbeitet haben, sind vor allem J. Wach und C. Mensching[8] zu nennen. Diese Richtung der Bemühungen erfordert vielleicht mehr als andere eine Zusammenarbeit zwischen Soziologen, Philosophen und Theologen. Möglicherweise kann sie für die Zukunft der Religion eine strategische Bedeutung bekommen, denn sie macht es möglich, die Religion von einer vorübergehenden Ausdrucksform loszulösen, die sie aus einem von außen gegebenen Zusammenhang angenommen hat.

Hat man den gegenseitigen Einfluß zwischen Religion und Gesamtgesellschaft untersucht, so läßt sich eine Reihe von neuen Fragen stellen. Weil die Religion ihre eigenen Ziele verfolgt, muß sie sich in spezifischen, organisierten Gruppen konstituieren. Sie entwickelt eine Anzahl von Funktionen. Doch diese Funktionen selbst entwickeln und wandeln sich weiter in einem sozialen Zusammenhang. So kann man zum Beispiel feststellen, daß in der modernen Stadt die priesterliche Funktion, so wie sie gegenwärtig ausgeübt wird, an Ansehen verliert, während andere soziale Tätigkeiten sich einer wachsenden Hochschätzung erfreuen. Man kann aber auch untersuchen, welche Funktionen die Christen dem Priester vorzugsweise zuschreiben. Von solchen und ähnlichen Fragen aus baut man Schritt für Schritt eine Soziologie der Religion als organisierte Gruppe mit einer eigenen sozialen Struktur, einer spezifischen Rollenverteilung und einer eigentümlichen Funktionsart auf.

B. Soziologische Fragen, die in unmittelbarem Zusammenhang zu pastoralen Problemen stehen

Von dieser grundlegenden Perspektive aus kann man nun zu einzelnen nuancierten Fragestellungen übergehen, die in unmittelbarer Beziehung zur pastoralen Problematik stehen. Diese Untersuchung wird auch die Religionssoziologie beleuchten.

In diesem pastoralen Zusammenhang läßt sich die Soziologie nach zwei Richtungen hin analysieren, die sich im übrigen sachlich miteinander decken. Eigentlich handelt es sich vielmehr um zwei Gesichtspunkte, die eine unterschiedliche Einordnung der gleichen Arbeiten gestatten. Der erste Gesichtspunkt geht von einer *funktionellen* Betrachtung der Forschungsarbeiten aus; der zweite bringt eine Aufteilung nach den *Hauptgegenständen* der Untersuchungen.

Die Untersuchungen können dazu helfen, *Änderungen und tatsächliche Situationen zu Bewußtsein zu bringen.* Dieses Ziel findet sich zum Beispiel in den meisten Umfragen über die religiöse Praxis. Ehe es dazu gekommen ist, wurde die Geistlichkeit der Städte sich zwar schon über die zunehmende Entchristlichung klar; doch die gefüllten Kirchen am Sonntag ließen noch gewisse Illusionen aufkommen. Das war um so mehr der Fall, als sich der Kreis der Abwesenden immer nur schwer schätzen läßt. Die Umfragen haben auf diese Weise einen Katholizismus gezeigt, der in den meisten europäischen Städten beträchtlich in der Minderheit ist. Andere Untersuchungen haben gezeigt, in welchem Umfang die Gläubigen ihre Sonntagspflicht außerhalb der Pfarrkirche erfüllen. Statistiken haben sich auch in anderen Problemen als recht nützlich erwiesen, zum Beispiel für die Aufteilung der Geistlichkeit nach Stadt und Land, nach der Art der religiösen Funktionen oder für die Analyse der Entwicklung der Priesterberufe oder ihrer Verteilung, wie man sie in Lateinamerika durchgeführt hat. In den Niederlanden hat das K.S.K.I. (Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituit), das bereits eine ansehnliche Zahl von verschiedenartigsten statistischen Untersuchungen angestellt hat, unter anderem auch eine Untersuchung über die Mischehen oder die Aufteilung der religiösen Gruppen durchgeführt.

Doch selbst auf dieser Stufe der soziologischen Untersuchung verwendet man keineswegs ausschließlich quantitative Gegebenheiten. Nehmen wir etwa folgende Beobachtung: In manchen Ländern werden die Ordensschwestern wegen ihrer persönlichen Aufopferung sehr geschätzt; in denselben Ländern aber herrscht – bis in geistliche Kreise hinein – auf der anderen Seite ein völlig abgewertetes Bild der Ordensschwester als Stand und Beruf. Die Enthüllung dieses Sachverhaltes, daß persönliche Aufopferung und Hingabe nicht ausreichen, um den generell negativen Eindruck zu neutralisieren, läßt sich auf dem Weg über einfache Statistiken nicht in einleuchtender Weise vornehmen.

Andere Untersuchungen gehen, anstatt sich über die Abgrenzung des charakteristischen soziologischen Sachverhaltes zu orientieren, von bereits bekannten Situationen aus, von denen sie vor allem *die Gründe und Entwicklungen* zu analysieren suchen. Das erfordert recht häufig gründlichere Vorarbeiten. Diese sind für die pastorale Planung, die sich nicht damit begnügt, die Entchristlichung nur

festzustellen, sondern die auch Abhilfe schaffen will, ebenso notwendig. Zu dieser Art von soziologischer Arbeit gehören vor allem die Untersuchungen von E. Golomb, dem Direktor des Pastoral-soziologischen Instituts in Essen; die von P. E. Pin S.J. über die sozialen Klassen und die religiöse Praxis; die des Centre de Recherches socio-religieuses in Brüssel über das Stadtgebiet von Charleroi; die von Abbé J. Laloux über das Gebiet von Seraing; die von P. E. Pin S.J. über Lateinamerika usw. Doch sind dies alles nur einige Beispiele unter vielen anderen. In diesen Arbeiten geht es im wesentlichen um die Erklärung bereits festgestellter Phänomene.

Andere Arbeiten betrachten die Probleme aus der Perspektive einer *Neuorganisation der pastoralen Arbeit.* Ausgehend zum Beispiel von den Umwandlungen, die ein Gebiet erfährt, und von der spezifischen Situation der Kirche, werden Richtlinien für mögliche Lösungen entsprechend den Forderungen der Theologen und Seelsorger aufgezeigt. Ein Vorgehen dieser Art finden wir in der eben zitierten Untersuchung über das Gebiet von Charleroi[9]. Die Mehrzahl der Untersuchungen von Kanonikus F. Boulard ist aus einer solchen Perspektive entstanden. Von ihr gehen offenbar auch die zahllosen Arbeiten der pfarrlichen Planung aus. Die interessantesten von ihnen sind von Instituten wie dem K.S.K.I. in den Niederlanden, dem Centre des Recherches socio-religieuses in Belgien oder dem entsprechenden österreichischen Institut[10] durchgeführt worden.

Eine andere Einteilung läßt sich nach den Untersuchungsgegenständen durchführen. Natürlich kann bei jedem der behandelten Gegenstände die Untersuchung in beherrschender Form von einer der drei im Vorhergehenden genannten Funktionen bestimmt werden; doch soll dieser Gesichtspunkt in den folgenden Ausführungen nicht mehr berücksichtigt werden.

III. Typen pastoraler Entschlußfassung

Wie bereits dargelegt, beschränkt sich die Arbeit der Religionssoziologie keineswegs auf die Aufstellungen religiöser und kirchlicher Statistiken, obwohl diese als Grundlagenmaterial zur Ermittlung mancher Fakten und Entwicklungsvorgänge unentbehrlich sind, die ohne statistische Unterlagen vielleicht gar nicht wahrgenommen würden oder, in Ermangelung hinreichend umfassender unmittelbarer Erfahrungen, nur in entstellter Form. So hat beispielsweise eine Untersuchung über die Erfüllung der Sonntagspflicht im Stadtgebiet von Charleroi die von der Geistlichkeit bis dahin nicht bemerkte Tatsache ans Licht gebracht, daß 45 Prozent der praktizierenden Christen der Messe in den sieben zentral gelegenen Kirchen beiwohnten, während der ganze Bereich an die fünfzig Gotteshäuser umfaßt.

Dennoch würde man der soziologischen Forschung Unrecht tun, wollte man sie nur als eine Sammlung von Statistiken auffassen. Wesentlich mehr qualitative Untersuchungen sind notwendig, um Verhaltensweisen, Einstellungen und Gefühle zu definieren, die aus dem Leben der Gruppe, der Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen oder dem Verflochtensein in gewisse soziale Situationen entstehen. Sie haben eine tiefgehende Auswirkung auf ein bestimmtes *Menschenbild.* Sie zerstören am Ende einen naiven Voluntarismus, der sich auf den Standpunkt stellt, individuelle Entscheidungen würden in einer totalen Autonomie getroffen. Diese anthropologische Konzeption steht oft am Ausgangspunkt schwerwiegender pastoraler Entscheidungen. Nimmt man nicht sehr häufig an, Ermahnungen zur Großmut wären in der Lage, auf den rechten Weg zurückzuführen? Wie viele Seelsorger glauben, die Werte, die das soziale Leben beherrschen, entwickelten sich auf Grund einer Lehrunterweisung. Sie sind dann sehr überrascht, wenn man ihnen erklärt, daß die neuen Werte durch völlig andersartige und wesentlich umfassendere Prozesse entstehen.

Probleme dieser Art ergeben sich bereits bei einer statistischen Aufstellung. Aufgrund von sorgfältig angelegten Statistiken läßt sich bis auf wenige Prozente genau die Anzahl der Selbstmorde, die sich im kommenden Jahr in dem betreffenden Land ereignen werden, voraussehen. Wenn man aber auch die Gesamtzahl der Einzelfälle des betreffenden Phänomens voraussehen kann, so läßt sich natürlich nicht sagen, welche Einzelmenschen davon betroffen werden. Wie sollte man das auch greifbar machen, wenn man nicht in der Lage ist, den Einfluß der konkreten Situationen in seine Darstellungen einzubeziehen, in denen der Einzelmensch lebt? Ein bereits zitiertes Beispiel ist das Sinken der Geburtenzahl, das man allzu leicht auf individuelle moralische Gründe zurückführt. Liegt hier nicht der Irrtum einer gewissen Seelsorgsmethode, die in solchen Fällen ihre Zuflucht zu einem Appell an das Verantwortungsbewußtsein und die Bemühungen der Einzelmenschen nimmt? Natür-

lich kann die Bedeutung der individuellen Verantwortlichkeit nicht geleugnet werden; doch ist eine primitive Auffassung von den sozialen Mechanismen in einer Welt wie der unseren, in der die umfassendsten Wandlungen immer zahlreicher werden, außerordentlich verhängnisvoll. Ihren Hauptursprung haben sie in einer Wandlung der Umwelt, in welche die Einzelmenschen hineingestellt sind. Zweifellos ist ein moralisches Urteil über die kollektiven Handlungen unumgänglich und gehört zu den ursprünglichsten Aufgaben der Kirche. Doch kann sie dieses Urteil nur dann durch den Mund ihrer Hirten aussprechen, wenn diese zunächst die soziale Wirklichkeit kennen. Außerdem ist es im Falle negativer Urteile, die eine Reaktion auslösen, wichtig, daß nicht völlig inadäquate Gegenmaßnahmen ergriffen werden.

Diese für manchen ein wenig neuartige Perspektive hat Widersprüche im Namen der menschlichen Freiheit und der Spontaneität des Wirkens des Heiligen Geistes hervorgerufen. Bedeutet sie im übrigen nicht eine unberechtigte Neueinführung im sakralen Bereich? Weitere Argumente haben sich angeschlossen, die diesen Widerstand noch verstärkten. Die Soziologie, die nur die Triebkräfte verstehen half, die hinter den Wandlungen standen, wurde bisweilen selbst als Werkzeug der Wandlungen angesehen, was manch einem Angst einflößte. Konnte man in diesem Sinne nicht sogar von bestimmten Theologen die Behauptung hören, die Verbindung zwischen der Theologie und den Wissenschaften vom Menschen könne ähnliche Umwandlungen zur Folge haben wie die Einführung der geschichtlichen Betrachtungsweise in der Theologie? Ein ganzer Komplex von Argumenten und Beweggründen dieser Art sowie die anfänglichen Mängel der soziologischen Beiträge haben mitgewirkt, Hindernisse aufzurichten. Erst nach und nach gewinnt die soziologische Forschung daher Bürgerrecht.

IV. Zentren und Organisation der Forschung

Eine systematische Bemühung und Kraftentfaltung ist nur möglich, wenn die soziologischen Forschungen institutionalisiert werden[11]. Sie organisieren sich heute in zunehmendem Maße in Forschungszentren mit festen Forschungsgemeinschaften. Eine Soziologie der Religions-Soziologie könnte uns zeigen, daß die Länder mit der Tradition eines institutionellen Katholizismus die ersten gewesen sind, die in diesem Sinne den Ton angegeben haben: die Niederlande (bereits 1946), Österreich, Deutschland, Belgien, Großbritannien – und daß das Interesse der verantwortlichen kirchlichen Persönlichkeiten an den Arbeiten der Religionssoziologie mit Bemühungen um eine pastorale Erneuerung Hand in Hand gegangen ist: so in Frankreich, dem wallonischen Teil Belgiens, den Niederlanden, Chile, Französisch-Kanada, im Kongo und in bestimmten Gebieten von Italien, Spanien, Portugal und in neuerer Zeit in den meisten anderen Ländern der Welt.

So sind in der katholischen Welt zwei internationale Institutionen entstanden:

– Die *Conférence internationale de sociologie religieuse*, die bereits 1946 in Löwen von Kanonikus Leclerq gegründet worden ist, und Persönlichkeiten zusammenfaßt, die auf dem Gebiet der Religionssoziologie arbeiten. Obwohl diese Konferenz den an solchen Arbeiten interessierten Männern der Praxis offensteht, ist sie vor allem bestimmt, den Forschern durch periodische Begegnungen und Tagungen über bestimmte Themen der soziologischen Theorie zu dienen. Alle drei Jahre hält sie ihre Sitzungen. Die letzten fanden 1959 in Bologna statt und hatten als Thema: Religion und soziale Integration – und in Königstein in Deutschland im Jahre 1962 mit dem Thema: Die psychologischen und soziologischen Aspekte der Zugehörigkeit zur Kirche.

– Die *Fédération internationale des Instituts de recherches sociales et socio-religieuses (FERES)* wurde 1958 von den Ländern, die zu dieser Zeit festorganisierte Zentren besaßen, in Brüssel gegründet und hat ebendort ihren Sitz. Ihre Mitglieder sind keine Einzelpersonen, sondern Institutionen. Sie besitzt angeschlossene Zentren in folgenden Ländern: Niederlande, Bundesrepublik, Großbritannien, Belgien, Spanien, Frankreich, Malta, Kanada, Mexiko, Kolumbien, Chile, Brasilien, Argentinien, Japan, Taganjika, Kongo, Norwegen; die Zentren für kirchliche Statistik Deutschlands und Spaniens sind assoziierte Mitglieder. Dazu kommen mehrere neu errichtete Zentren, die den Aufnahmeantrag gestellt haben: Panama, Bolivien, Indien, die Philippinen. Verschiedene nicht-katholische Institute haben um Aufnahme als korrespondierende Mitglieder nachgesucht. Angesichts der sprunghaften Entwicklung der soziologischen Tätigkeit in Lateinamerika ist in Bogota eine eigene Sektion für diesen Kontinent geschaffen worden.

Eine weitere ernsthafte Bemühung ist auf dem Gebiet der Publikationen unternommen worden.

Eine große Anzahl katholischer Zeitschriften hat ihre Spalten für Untersuchungen auf dem Gebiet der Religionssoziologie geöffnet. In manchen Ländern lassen die Soziologen unter sich periodisch vervielfältigte Mitteilungen zirkulieren. So zum Beispiel in Italien, Frankreich, Belgien und Norwegen. Und schließlich besitzen die beiden genannten internationalen Institutionen ihr eigenes Organ. Die Conférence internationale de sociologie religieuse gibt ein Mitteilungsblatt für ihre Mitglieder heraus, das Informationen über die Entwicklung der Religionssoziologie gibt; FERES veröffentlicht außer einem internen Nachrichtenblatt die internationale Zeitschrift der religions-soziologischen Studien: *Social Compass*. Sie war ursprünglich bis 1959 das Organ des niederländischen Forschungszentrums und erscheint nun sechsmal im Jahr mit Artikeln in englischer und französischer Sprache und soll zugleich den katholischen Forschern auf wissenschaftlicher Ebene behilflich sein und eine katholische Präsenz in der Welt der Soziologen gewährleisten. Zu erwähnen ist ferner der bedeutende wissenschaftliche Beitrag der *Archives de Sociologie des Religions* des nationalen Forschungszentrums Frankreichs. Außerdem ist die Zeitschrift der American Catholic Sociological Society soeben in eine Zeitschrift der Religionssoziologie umgewandelt worden mit dem Namen *Sociological Analysis*. Dazu kommt in Italien die zwei- oder dreimal jährlich erscheinende, von Professor Acquaviva herausgegebene Zeitschrift *Sociologio Religiosa*.

V. Auf evangelischer Seite

Es wäre ungerecht, wollten wir auf so wenigen Zeilen versuchen, über die zahllosen Bemühungen auf evangelischer Seite Rechenschaft zu geben. Es sollen nur einige besonders interessante Initiativen erwähnt werden. Das Gegenstück zur Conférence internationale de Sociologie religieuse ist das *Colloque européen de Sociologie du Protestantisme*, das alle zwei Jahre tagt. Jedoch sind in Europa, abgesehen von den Niederlanden, von denen wir noch näher sprechen werden, und einigen Arbeiten in Frankreich, die Studien und Untersuchungen auf evangelischer Seite weniger auf die pastoralen Anliegen hin ausgerichtet. In den USA dagegen war die Ausrichtung ein wenig anders. 1922 wurde das Institute for Social and Religious Research gegründet. Ihm waren in den Jahren 1912 und 1919 einige große Berichte des Federal Council of Churches über die Beziehungen der Religion zur modernen Welt vorausgegangen. Es ging 1934 im Gefolge der Wirtschaftskrise unter, erschien aber etwas später wieder mit dem Bureau of Research and Survey des National Council of Christian Churches in New York. Während die ersten Berichte und Arbeiten sich vornehmlich mit der allgemeinen Neuordnung der pastoralen Praxis befaßten, traten in der Zeit zwischen den beiden Kriegen andere Anliegen in den Vordergrund, die vor allem auf die Probleme der Planung hinausliefen. In diesem Zusammenhang wurde 1959 in Indianapolis ein Kongreß abgehalten, der den «Personel needs in Church Planning and Research» gewidmet war. Es ging dabei vor allem darum, die für die Entwicklung verschiedener Pläne (Grundlegung, Schulungsprogramme, Finanzierungs-Kampagnen usw.) erforderlichen Untersuchen genau zu umreißen.

Doch waren die evangelischen Christen der USA nicht die einzigen, die in diesem Sinne arbeiteten. So fand 1950 beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf eine Begegnung zwischen Theologen und Soziologen statt, in der es um die Bedeutung der Soziologie für die pastorale Strategie ging[12].

Noch neueren Datums ist die von der anglikanischen Kirche in England in Auftrag gegebene wichtige Arbeit zur allgemeinen Aufwertung ihrer Aufgabe[13].

Auch in der Bundesrepublik sind mehrere Versuche unternommen worden (vgl. Anhang über dieses Land). Doch die systematischste Arbeit ist vermutlich in den Niederlanden geleistet worden – übrigens in deutlicher Parallele zu den Pionierleistungen der niederländischen Katholiken. Es handelt sich um das Institut der reformierten Kirche der Niederlande in Utrecht. Ganz wie das K. S. K. I. hat es die religiösen Verhaltensweisen, die sozialen Eigentümlichkeiten der evangelischen Bevölkerung, die Verwurzelung der Kirchen usw. untersucht.

Schließlich bleiben noch die Arbeiten zu erwähnen, die auf Anregung des Ökumenischen Rates der Kirchen und vor allem von Professor de Vries und Paul Abrecht über die Kirchen im sozialen Wandel durchgeführt worden sind. Gegenwärtig ist eine Gemeinschaftsarbeit des Instituts für soziale Studien in Den Haag unter der Leitung von Professor de Vries, im Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen, und der FERES im Gange; sie handelt über die erzieherische, soziale und medizinisch-sanitäre Tätigkeit der christlichen Kirchen in den Ländern der dritten Welt.

Im folgenden eine kurze Bibliographie, die allerdings nur einige Beispiele bringen kann:

VI. Abschließende Betrachtungen

In dem Maße, wie die Religionssoziologie sich, befruchtet und angeregt durch die pastoralen Probleme von heute, entwickelt, wird das Gespräch nicht nur mit den Seelsorgern, sondern auch mit den Theologen immer dringlicher. Es gibt bereits verschiedene Werke in diesem Sinne[14].

Zweifellos ist es dabei notwendig, daß sich die Soziologen ihrer Grenzen bewußt bleiben, doch ist auch von den Theologen ein entsprechendes Bemühen verlangt. Sie müssen fähig sein, ein Gespräch zu führen und dabei die Sprache und die Geisteshaltung zu verstehen, die den positiven Wissenschaften und vor allem den Wissenschaften vom Menschen eigentümlich sind. Ihre Charakterzüge sind geprägt durch ihre Methoden: systematische Beobachtung und induktives Vorgehen. Auf dem Konzil hat die Diskussion über das Schema 13 – Kirche und Welt – gezeigt, wie schwer es den Männern der Kirche, die in den theologischen Disziplinen gebildet worden sind, fällt, eine solche Haltung anzunehmen. Sie läßt sich natürlich nicht auf einmal erwerben. Die psychologische Beobachtung lehrt uns im übrigen, daß man erst nach vielen tastenden Versuchen den gemeinsamen Boden findet.

Wenn die Religionssoziologie und vor allem die Soziologie des Katholizismus hierin noch sehr in den Anfängen steht, so ist eine Soziologie der Seelsorge noch gar nicht entwickelt worden. Man darf jedoch auf einen schnellen Aufbruch in der Kirche nach dem Konzil hoffen, vorausgesetzt, es stehen genügend geschulte Kräfte zur Verfügung.

Um aber noch genauer zu bestimmen, was diese neue Bemühung in der Kirche bedeutet, wollen wir als Ergänzung zu diesem Artikel einige ausgewählte Beispiele aus sehr verschieden strukturierten Ländern bringen: aus der Bundesrepublik, aus Belgien, aus Spanien und aus Italien. Eine allgemeine Bibliographie und im Anschluß daran eine Bibliographie für die Kontinente und Länder, die nicht untersucht worden sind, wird diese Arbeit abschließen.

VII. Anwendungen der Soziologie auf die pastorale Praxis in einigen Ländern

1. *Bundesrepublik* (Greinacher)
2. *Belgien* (J. Remy)
3. *Spanien* (R. Duocastella)
4. *Italien* (R. Scarpati)

[1] Dieser Artikel ist an Hand von Beiträgen geschrieben worden, die vor allem von folgenden Autoren stammen: R. Duocastella, vom Institut für Pastoral-Soziologie in Barcelona; P. W. Goddijn O. F. M., vom niederländischen Pastoral-Institut; N. Greinacher, ehemaliger Direktor der pastoral-soziologischen Forschungsstelle in Essen; N. Lacoste, von der Universität Montréal; Scarpati, vom sozio-religiösen Dokumentationsdienst in Rom; A. Spencer, von der sozio-religiösen Forschungsstelle in London; B. Tonna, von der sozio-religiösen Forschungsstelle Malta; C. Traulé, vom sozio-religiösen Studienzentrum in Lille – sowie mit Hilfe der Bibliographie der Patres E. Pin S. J. und H. Carrier S. J. vom internationalen Zentrum für soziale Forschungen an der Gregoriana in Rom: Sociologie du Christianisme – Bibliographie internationale; Sociology of Christianity, an International Bibliography, Verlag der Gregoriana, Rom, 1964.

[2] L. Dingemans, *La Pastorale et ses buts généraux*, Evangéliser 17. Jahrgang (November/Dezember 1962), S. 247.

[3] E. Pin S. J., *Sociologie ou pastorale?* Revue de l'Action Populaire, 1959, S. 589.

[4] Eine entsprechende Bemerkung findet sich in den bereits zitierten Werken von E. Pin, S. 595.

[5] Dieser Begriff ist in Anführungszeichen gesetzt, weil er eine ausführlichere Erklärung verlangen würde, die sich aber im Rahmen unseres Artikels nicht geben läßt.

[6] R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., 1957.

[7] G. Lenski, *The Religious Factor*, New York, Doubleday, 1961.

[8] J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944 und London 1947. – *Sociologie de la religion* (Übersetzung des vorher zitierten Werkes) Payot, Paris, 1955. – *Religionssoziologie* (Übersetzung des vorher zitierten Werkes) Motir, Tübingen, 1951. – *Sociologia de la Religion* (Übersetzung des vorher zitierten Werkes) Fondo de Cultura Economica, Mexiko, D. F., 1958. – C. Mensching, *Soziologie der Religión*, L. Röhrenscheid, Bonn, 1947. – *Sociologie religieuse* (Übersetzung des vorher zitierten Werkes) Payot, Paris, 1951.

[9] L. Dingemans / Fr. Houtart, *Pastorale d'une région industrielle*, Ed. du CEP, Brüssel, 1964.

[10] *Pfarr- und Kirchenplanung für Wiener Neustadt* (Forschungs- und Planungsstelle), Internationales Katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung, Wien, 1951.

[11] Fr. Houtart, *Sociologie et pastorale*, Fleurus, Paris, 1963.

[12] Siehe J. Ellul, *Kerkelijke Strategie en Sociologie*, Sociologische Bulletin, 1951, nº. 2, S. 33–47.

[13] *The Deployment and Payment of the clergy* (Ein Bericht von Leslie Paul, Church Information Service), Church House, Westminster, S.W. 1, 1964, 312 Seiten und Anhänge.

[14] Für Latein-Amerika: *Las Tareas de la Iglesia en America latina*, FERES, Bogota, 1963; (Titel der französischen Übersetzung: *Les tâches de l'Eglise en Amérique latine*). Diese Arbeit stammt von einer Gruppe von Soziologen und Theologen. In Belgien die beiden bereits zitierten Arbeiten: J. Laloux, *Pour mettre l'Eglise en Etat de Mission*, Ed. du CEP, Brüssel, 1964, und L. Dingemans und Fr. Houtart, *Pastorale d'une Région industrielle*, sind ebenfalls in Zusammenarbeit von Soziologen und Theologen entstanden.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

1. Allgemeine Strukturen der Kirche

Canaletti-Gaudenti A. — *La statistica ad uso della Chiesa*, Roma, AVE, 1948.

Colson J. — *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956.

Chapin F. S. — *The Optimum Size of Institutions*, American Journal of Sociology, 1957, n. 62, S. 449–460.

Douglass T. B. — *Ecological Changes and the Church*, Annals, 1961, n. 332, S. 80–88.

Ellul J. — *Kerkelijke strategie en Sociologie*, Sociologisch Bulletin, 1951, n. 5, S. 33–64.

Fürstenberg F. — *Kirchenform und Gesellschafts-Struktur*, Soziologisches Bulletin, 1960, n. 14, S. 100–113.

Houtart F. — *Les structures de l'Eglise*, La Revue Nouvelle, 1959, n. 30, S. 547–558.

Moulin L. — *Les formes du gouvernement local et provincial dans les ordres religieux*, Revue internationale des sciences administratives, 1955.

Schmitt T. J. — *L'organisation ecclésiastique et la pratique religieuse dans l'archidiaconé d'Autun de 1650 à 1750*, Autun, Marcelin, 1957.

2. Die Pfarrei

Azzali L. — *L'indagine sociologica di una parrocchia*, Cremona, Pizzorni, 1954.

Boulard F. — *L'étude d'une paroisse rurale*, Voiron, Sagma, 1956.

Centre de recherches socio-religieuses — *Etude socio-religieuse de la paroisse du Béguinage*, Brüssel, CRSR.

Daniel Y. — *L'Equipement paroissial de deux arrondissements parisiens* (Paroisses urbaines, paroisses rurales), Tournai, Casterman, 1958, S. 28–43.

Donovan J. D. — *The Social Structure of the Parish*, Sociology of the Parish, Milwaukee, Bruce 1951.

Fichter J. H. — *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago University, 1954.

Greeley A. M. — *Some aspects of Interaction between Religious Groups in an upper-middle Class Roman Catholic Parish*, Social Compass, 1964, n. 9, S. 39–61.

Greinacher N. — *Die religionssoziologische Untersuchung der Pfarrei*, Freiburg, 1955.

Houtart F. — *Sociologie de la Paroisse comme assemblée eucharistique*, Social Compass, 1963, n. 1, S. 75–91.

Lebret L. J. — *Comment acquérir la connaissence sociologique d'une paroisse'*, Structures sociales et pastorale paroissiale, 1948, S. 29–40.

Milani A. — *La Parrocchia nella realità del quartiere*, Orientamenti Sociali, 1960, n. 16, S. 386–389.

Pin E. — *Can the urban Parish be a Community?* Gregorianum, 1960, n. 41, S. 393–423.

Sokolsky A. — *Méthode de planning paroissial urbain*, Social Compass, 1960, n. 7, S. 313–324.

Virton P. — *Enquêtes de sociologie paroissiale*, Paris, Spes, 1953.

Ward C. — *Priests and People*, Liverpool, University, 1961.

3. Allgemeine pastorale Fragen

Dingemans L. — *Les techniques du planning au service de la pastorale*, Evangeliser, n. 13, S. 34–43.

Houtart F. — *L'Eglise et la Pastorale des grandes villes*, Brüssel, La Pensée catholique, 1956.

Dingemans L./Houtart F. — *Pastorale d'une région industrielle*, Brüssel, Ed. du CEP, 1964.

Klaine R. — *Planning paroissial et pastorale*, Lyon, Institute de Sociologie, 1957.

4. Gliederung der Geistlichkeit

Boulard F. — *Essor ou declin du clergé français?* Paris, Ed. du Cerf, 1950.

Dellepoort J. / Greinacher M. / Menges W. — *Die deutsche Priesterfrage*. Mainz, Matthias Grünewald, 1961.

Hamelin L. E. *Evolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Quebec.* Recherches sociographiques, n. 2, S. 189–242.

5. Katholische Aktion

Bourmont R. P. / Gueneau C. *Un résultat d'enquête: vocations religieuses et mouvements féminins d'Action Catholique spécialisée.* Supplement de la Vie Spirituelle, 1959, n. 12, S. 27–63.

Dominguez O. *El Campesino chileno y la Acción Catolica Rural.* Bogota, FERES, 1961.

6. Die kirchlichen Stände

I. GEISTLICHKEIT

Burgalassi S. *La vocazione ed il clero in Italia.* Vienne, Actes du colloque international, 1958, S. 194–211.

Burchard W. W. *Role Conflicts of Military Chaplains.* American Sociological Review, 1954, S. 528–535.

Duogastella R. *Problemas sacerdotales en España.* Madrid, Centro de Estudios de Sociologica Applicada, 1959.

Fichter J. H. *Religion as an Occupation.* New York, Notre Dame University, 1961.

Gustafson J. M. *An Analysis of the Problems of the roles of the Minister.* Journal of Religion, 1954, n. 34, S. 187–191.

Houtart F. *Le rôle du prêtre dans le Monde moderne.* Collectanea, 1964, Juli/August.

James E. O. *The Nature and Function of the Priesthood.* New York, Vanguard, 1955.

Kerkhofs J. *Aspects sociologiques de sacerdoce.* Nouvelle revue théologique, 1960, n. 82, S. 289–299.

Perez G. *El problema sacerdotal en América Latina.* Bogota, FERES, 1961.

Woolgar M. J. *The Development of the Anglican and Roman Catholic Clergy as a Profession since the XVIII Century*, Leicester, 1961.

II. ORDENSLEUTE

Collard E. *L'étude sociologique des communautés religieuses féminines et leur recrutement.* (Vocation de la Sociologie et Sociologie des Vocations), Tournai, Casterman, 1958.

Dingemans L. *Un siècle de développement des instituts religieux masculins en Belgique.* Brüssel, SRSR, 1957.

Goddijn H. P. *The Sociology of Religious orders an Congregations.* Social Compass, 1960, n. 7, S. 431, 477.

Szabo D. *Essai sur quelques aspects sociologiques de la crise du recrutement sacerdotal en France.* Bulletin de l'Institut de Recherche Econ. et Soc., 1958, n. 24, S. 635–646.

Vollmer H. M. *Member Commitment and Organisational Competence in Religious Orders.* Berkeley publications, Society & Institutions, 1957, S. 13–26.

III. BERUFUNGEN

Mc Mahon M. *Les jeunes-filles et la vocation religieuse: une enquête américaine.* Lumen Vitae, 1957, n. 12, S. 339–354.

Vocation de la Sociologie et Sociologie des Vocations. Tournai, Casterman, 1958.

IV. DIE LAIEN

Schuyler J. B. — *The Role of the Laity in the Catholic Church.* American Catholic Sociological Review, 1959, No 20, S. 290–307.

7. Religiöse Lage der Bevölkerung

I. RELIGIÖSES VERHALTEN UND RELIGIÖSE PRAXIS

Chombart de Lauwe P. — *La Pratique religieuse dominicale* (methodologische Studie). Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1954.

Delcourt M. — *Valeur sociale d'un rite religieux: la première communion collective.* Diogène, 1961, n. 36, S. 83–92.

De Volder M. — *Inquiries into the Religious Life of Catholic Intellectuals.* Journal of Social Psychology, 1948, n. 28, S. 39–56.

Dumont F. — *Eléments pour une psycho-sociologie de la prière.* Sarmel, 1958, S. 115–127.

Dingemans L. / Remy J. — *Charleroi et son agglomeration* (aspects sociologiques de la pratique religieuse) Brüssel, C. R. S. R., 1962.

Gonzales G. M. — *El complimento pasqual en la dioceses de Bilbao.* Bilbao, 1954.

Hedemark I. — *Religious adfaerd: Danmark* (Le comportement religieuse au Danemark / Das religiöse Verhalten in Dänemark). Sociologiske Meddelelser, 1953, n. 2, S. 25–33.

Raffard H. — *Resultats de l'enquête de sociologie religieuse de 21 novembre 1953, à Casablanca.* Faits et Idées, 29, 1955, S. 24–29.

Schmitt-Eglin P. — *Le mécanisme de la déchristianisation* (Pastoraltheologische Untersuchung über die Landbevölkerung). Paris, Alsatia, 1952.

Toldo A. — *Risultati dell'inchiesta sulla frequenza alla messa festiva nel comune di Bologna.* Bologna, ISAB, 1960.

Verscheure J. / Deproster E. / Traulle C. — *Aspects sociologiques de la pratique dominicale* (diocèse de Lille). Lille, CDESR, 1961.

II. RELIGIÖSE HALTUNG:

a) allgemein

Carrier H. — *Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses.* Social Compass, 1960, n. 7, S. 134–160.

Dynos R. R. — *The Relations of Community Characteristics to Religious Organizations an Behaviour* (Community structure an Analysis). New York, 1951.

Isambert F. A. — *L'analyse des attitudes religieuses,* Archives de Sociologie des Religions, 1961, n. 11, S. 35–51.

Maitre J. — *Un sondage polonais sur les attitudes religieuses de la jeunesse.* Archives de Sociologie des Religions, 1961, n. 12, S. 133–143.

b) Auf dem Land

Boulard F. — *Problemes missionaires de la France rurale.* Paris, Ed, du Cerf, 1955.

D'Ascenzi G. — *La situazione religiosa nelle campagne italiane.* Orientamenti sociali, n. 11, S. 426–432.

Laloux J. — *Problèmes actuels du monde rural.* Brüssel, La pensée catholique, 1956.

Mendras H. — *Etudes de la société rurale.* Paris, Colin, 1953.

Nuesse C. J. *Membership Trends in a Rural Catholic Parish.* Rural Sociology, 1957, n. 22, S. 123–130.

c) In der Stadt

del Valle F. *¿Hemos perdido la clase obrera en España?* Razon y Fe, n. 145, S. 484–504; 597–611.

Dumont J. *Résultat d'une enquête de mentalité ouvrière à Liège et à Charleroi.* Brüssel, CRSR, 1956.

Gemelli A. *Quello che i lavoratori pensano di noi sacerdoti.* Rivista del Clero italiano, 1942, n. 23, S. 305–309.

Smet A. de *La situation religieuse et morale de la classe ouvrière flamande* (Ontkerstening, herkenstening van de arbeiders). Antwerpen, t'Groeit, 1950.

III. RELIGIÖSE MOTIVBILDUNG

Braden C. S. *Why People are Religious?* Journal of Bible and Religion, 1947, n. 15, S. 38 bis 45.

Lenski G. *Some Social Correlates of Religious Interest.* Review of religious research, 1953, n. 1, S. 24–29.

Pin E. *Elementos para una sociologia del catolicismo latino-americano.* Bogota, FERES, 1963.

Schuyler B. *Religious Behavior in Northern Parish: a study of motivating values.* American Catholic Sociological Review, 1958, n. 19, S. 134–144.

IV. RELIGIÖSE PATHOLOGIE

Briggs L. P. *The Syncretism of Religion in S. E. Asia.* Journal of the American Oriental Society, n. 17, S. 230–249.

Kraemer H. *Syncretism as a Religious an Missionary Problem.* International-Review of Missions, 1954, n. 43, S. 253–273.

Messinger J. C. *Reinterpretation of Christian and Indigenous Belief in a Nigerian Nativist church.* American Anthropologist, 1960, n. 62, S. 268–278.

Pereira de Quiroz M. *La guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du «Contistado».* São Paulo, 1957.

Procopio de Camarargo C. *Aspectos sociologicos del Espiritismo en São Paulo.* Bogota, FERES, 1961.

Thompson D. E. *Maya Paganism and Christianity: a historical fusion of two religions.* New Orleans, Middle American Research Institute, 1952.

8. Soziale Lage der katholischen Bevölkerungsteile

Doorn J. A. *De emancipatie der Nederlandse Roomskatholiek in de sociologische Literatuur.* Sociologische Gids, 1958, n. 5, S. 196–204.

Godefroy J. / Thoen C. *Criminaliteit en moraliteit ander Katholieken.* Social Compass, 1953, n. 1, S. 1–12.

Greinacher N. *Die Familie in der katholischen Pfarrgemeinde.* Wörterbuch der Politik, 1959, n. 8, S. 347–349.

Thomas J. L. *The American Catholic Family.* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1956.

Troude R. *Le niveau moral de la Normandie selon quatre critères statistiques.* Etudes normandes, 1958, n. 26, S. 1–11.

Vogt E. Z. / Dea D. *A comparative study of the role of values in social action in two S. W. communities.* American Sociological Review, 1953, n. 18, S. 645–654.

9. Pastorales Wirken

I. GRUNDTYPEN DES WIRKENS

Chelini J. — *La ville et l'Eglise.* Paris, Ed. du Cerf, 1958.
Greeley A. M. — *The Church and the Suburbs.* New York, Sheed and Ward, 1959.
Labbens J. — *L'Eglise et les Centres urbains.* Paris, Spes, 1959.
Lee R. (ed.) — *Cities and Churches: readings on the urban church.* Philadelphia, Westminster Press, 1962.
Laloux J. — *Mettre l'Eglise en Etat de mission,* Brüssel, CEP, 1964.
Winninger P. — *Construire des églises: les dimensions des paroisses et les contradictions de l'apostolat dans les villes.* Paris, Ed. du Cerf, 1957.
Paroisses urbaines, paroisses rurales (Fünfte internationale Konferenz für Religionssoziologie). Paris, Casterman, 1958.
Las tareas de la iglesia en america latina. Bogota, FERES, 1964.

II. LITURGIE

Bergendoff C. — *What governs and shapes liturgical development Ecumenical review,* 1955, n. 7, S. 353–358.
Berger P. L. — *The noise of solem assemblies.* New York, Doubleday, 1961.
Haring B. — *Mentalité technique et accès à l'univers liturgique.* Lumen Vitae, 1958, n. 13, S. 655–664.
Herlin O. — *Liturgy and Society.* Acta sociologica, 1958, n. 3, S. 91–97.
Lebras G. — *Liturgie et sociologie.* Revue des sciences religieuses, 1956, S. 291–304.
Schreuder O. — *Religious attitudes, group-consciousness, liturgy and education.* Social Compass, 1963, n. X/1, S. 29–52.

III. KOMMUNIKATIONSMITTEL FÜR DIE BOTSCHAFT DER KIRCHE

Parker E. C. / Barry D. W. / Smythe D. W. — *The Television Audience and Religion.* New York, Harper, 1955.
Wolseley R. E. — *The Influence of the Religious Press.* Religion in Life, 1956, n. 26, S. 75–80.

IV. MISSION (INNERE UND ÄUSSERE)

Luzbetak L. J. — *The Church and cultures: an applied missionary anthropology.* Techny, Divine Word Publications, 1963.
Korb G. M. — *The scientific screening of missionary methods.* Washington, 1961.
Motte J. F. / Dourmad M. — *Mission générale, oeuvre d'Eglise.* Paris, Ed. du Cerf, 1957.

10. Wirken der Christen in der Welt

I. IM SOZIALEN UND KULTURELLEN BEREICH

Rezsohazy R. — *Autour de catholicisme social en Belgique.* Revue Nouvelle, 1959, S. 217–223.
Spenger S. W. — *Religious and Spiritual Values in Social Casework Practice.* Social Casework, 1951, n. 38, S. 519–524.
Torres C. / Corredor B. — *Las escuelas radiofonicas de Sutatenza, Colombia; evaluación sociologica de los resultados.* Bogota, FERES, 1960.

II. KATHOLISCHE SCHULEN

Brothers J. — *Church and School.* Liverpool, University, 1964.
Fichter J. H. — *Parochial School.* New York, Notre Dame University, 1958.

Godefroy J. — *De toekomstige Behoefte aan Docenten bij Het Katholiek Onderwijs in Nederland.* Social Compass, 1954, n. 2, S. 168–182.

Mehok W. J. — *Survey of Jesuit High Schools: Evaluation 1946–52.* Jesuit educational quarterly, 1952, n. 14, S. 204–218.

Rossi P. / Rossi A. S. — *Background and Consequences of Parochial School Education.* Harvard Educational Review, 1957, n. 27, S. 168–199.

Abrecht P. — *The Churches and Rapid Social Change.* New York, Doubleday, 1961.

Banning W. — *Handboek Pastorale Sociologie.* s'Gravenhage, 4 Bände, 1953–57.

Bissing W., von — *Die Evangelische Predigt in der modernen Industriegesellschaft.* Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1961, Nr. 2, S. 105–114.

Dahm K. W. — *Die soziologische Stellung des Pfarrers in der heutigen Gesellschaft.* Evangelische Akademie, Rheinland-Westfalen, 9, S. 14–25.

Dynes R. R. — *Mobile industrial Workers and the Church:* a Study of People on the move in Chio's Atomic Area. (National Council of Churches, Division of Home Missions.)

Jordan R. H. — *Social Functions of the Churches in Oaksville.* Sociological and Social Research, n. 40, S. 107–111.

Rentorff T. — *Die soziale Struktur der Gemeinde.* Hamburg, 1958.

Matthes J. — *Ideologische Züge in der neueren evangelischen Sozialarbeit.* Lutheran World, 1960, n. 7, S. 23–45.

VIII. Bibliographie

Wir nennen zunächst einige allgemeine Titel und bringen anschließend eine Liste mit verschiedenen Büchern oder Artikeln über die Kontinente und Länder, die noch nicht berührt worden sind:

Allgemeine Arbeiten oder Artikel

Boulard F. — *Premiers Itinéraires en Sociologie Religieuse.* Paris, Ed. Ouvrières, 1954.

Carrier H. — *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse.* Rom, Gregoriana, 1964.

Dingemans L. / Houtard F. — *Pastorale d'une Région industrielle.* Brüssel, CEP, 1964.

Fichter J. H. — *Social relations in the Urban Parish.* Chicago, University, 1954.

Goddijn W. / Goddijn H. P. — *Godsdienstsociologie.* Utrecht, Septrum, 1960.

Houtard F. — *Sociologie et Pastorale.* Paris, Fleurus, 1963.

ders. — *L'Eglise latino-américaine à l'heure du Concile.* Fribourg, FERES, 1962 (ins Englische und Spanische übersetzt).

Izarny R. — *L'Eglise et la Ville.* Paris, Desclée, 1958.

Labbens J. — *L'Eglise et les Centres urbains.* Paris, Spes, 1959.

Laloux J. — *Problèmes actuels du monde rural.* Brüssel, La Pensée catholique, 1957.

ders. — *Mettre l'Eglise en Etat de Mission.* Brüssel, CEP, 1964.

Luzbetak L. — *The Church and Cultures; An Applied Missionary Anthropology.* Techny, Divine Word, 1963.

Le Bras G. — *Reflexions sur les différences entre Sociologie scientifique et Sociologie pastorale.* Archives de Sociologie des Religions, 1959, n. 8, S. 5–14.

Neundorfer L. — *Methoden der Pastoralsoziologie.* Anima, 1957, n. 12.

Pin E. — *Elementos para una sociologia del Catholicismo latina-americano.* Bogota, FERES, 1963.

ders. — *Sociologie ou pastorale?* Revue de l'Action Populaire, 1959, n. 128, S. 589 bis 595.

Schurr V. — *Die Pastoralsoziologie, Seelsorge in einer neuen Welt.* 1957, S. 109–135.

Virton P. — *Enquêtes de sociologie paroissiale.* Paris, Spes, 1953.

Zeegers G. H. — *De «social research» als apostolisch Instrument.* Social Compass, 1955, n. 3, S. 81–84.

Tufari P.	*Ricerca e intervento di sociologia della religione.* Rassegna italiana de sociologia, 1960, n. 1, S. 102–121.
ders.	*Pastorale d'aujourd'hui.* Brüssel, Ed. du CEP, 1962 (ins Italienische übersetzt).
ders.	*Paroisses urbaines et paroisses rurales.* Tournai, Casterman, 1958.
ders.	*Vocation de la Sociologie et Sociologie des Vocations.* Tournai, Casterman, 1958.
	Afrika:
Chelodi J.	*Introduction à la sociologie de l'Islam.* Paris, Maisonneuve, 1958.
Houtard F.	*Aspects sociologiques de l'Eglise au Congo.* Afrikakring, 1960, n. 7, S. 45–55.
Noirhomme J.	*L'Eglise au Congo.* Léopoldville, Centre de recherches socio-religieuses, 1963.
Parsons R. T.	*Missionary-African relations.* Civilisations, 1953, n. 4, S. 505–518.
Pratt J. A.	*Spiritual conflicts in a changing Africa.* The Ecumenical Review, 1956, n. 8, S. 154–162.
Ross E.	*Impact of Christianity on Africa.* Annals, n. 298, S. 161–169.

Latein-Amerika

Außer der Reihe sei an erster Stelle die religionssoziologische Studie über den Gesamtkontinent erwähnt, die 1958 unter der Leitung von F. Houtart von der FERES in Angriff genommen und in drei Reihen mit an die 40 Titeln veröffentlicht wurde, darunter folgende:

Alonso I.	*La Iglesia en América, Estructuras eclesiasticas.* Bogota, FERES, 1964.
Alonso I. / Garrido G.	*La Iglesia en América Central y el Caribe.* Estructuras eclesiasticas. 1963.
Alonso I. / Garrido G. / Dammert M. / Bellido Tumiri J.	*La Iglesia en Peru y Bolivie, Estructuras eclesiasticas* (1961).
Alonso I. / Luzardo M. / Garrido G. / Oriol J.	*La Iglesia en Venezuela y Ecuador, Estructuras eclesiasticas* (1961).
Amato E.	*La Iglesia en Argentina* (1961).
Alonso I. / Acha A. / Garmendia J., de	*La Iglesia en Paraguay y Uruguay* (1963).
Damboriena P.	*El Protestantismo en América Latina* (1963).
Estepa J. M. / Diaz J.	*La liturgia y la catequesis en América Latina* (1964).
Perez G.	*El problema sacerdotal en América Latina* (1961).
Perez G. / Wust I.	*La Iglesia en Colombia* (1962).
Poblete R.	*La Iglesia en Chile* (1961).
Ramos R. / Alonso I.	*La Iglesia en Mexico* (1964).
	Außerdem:
Bastide R.	*Les religions afro-brésiliennes.* Paris, 1960.
Gonzales Pineda F.	*El Mexicano: su dinamismo psico-social.* Mexico, Pax, 1959.
Houtard F.	*Les conditions sociales de la pastorale dans les grandes villes de l'Amérique latine.* Social Compass, 1958, n. 5, S. 181–199.

Nordamerika:

Abbott M. M.	*A City Parish grows and changes.* Washington, Catholic University, 1954.
Allport G. W. / Gillespie J. P. / Young J.	*The Religion of post-war College Students.* Journal of Psychology, 1948, n. 25, S. 3–33.
Bor Broen W. E.	*A Factor Analytic Study of Religion.* Journal of Abnormal and Social Psychology, 1957, n. 54, S. 176–179.
Carrier H.	*La religion des étudiants américains: synthèse des recherches.* Archives de la Sociologie des Religions, 1961, n. 12, S. 89–102.

Early I. D. *The sociology of Religion in the United States.* Sociologia religiosa, 1961, n. 7, S. 85–100.

Fichter J. H. *Southern Parish I: Dynamics of a city church.* Chicago, University, 1961.

ders. *Social Relations in an Urban Parish.* Chicago, University, 1954.

ders. *Parochial School.* Notre Dame University, New York, 1958.

ders. *Religion as an occupation.* Notre Dame University, New York, 1961.

Glock C. Y. / Ringer B. B. *Church policy and the attitude of ministers and parishioners on social issues.* American Sociological Review, 1958, n. 21, S. 148–156.

Greeley A. M. *The Church and the Suburbs.* New York, Sheed & Ward, 1961.

Herberg W. *Protestant-Catholic-Jew.* New York, Doubleday, 1961 (französische Übersetzung bei Spes, Paris, 1962).

Houtardt F. *Aspects sociologiques du Catholicisme Américain.* Paris, Economie et Humanisme, 1957.

Lacoste N. *Les catactéristiques sociales de la population du Grand Montréal.* Montréal, Université, 1958.

Lambert R. D. (ed) *Religion in American society.* The Annals, 1961, n. 332.

Madden M. L. A. *Role definitions of Catholic Sister educators and expectations of students, their parents an teaching sisters.* Washington, Catholic University, 1960.

Moberg D. O. *The Church as a Social Institution.* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1962.

Nimkoff M. L. / Wood A. L. *Effect of Majority patterns on the religious Behavior of Minority Group.* Sociological and Social Research, 1946, n. 30, S. 282–289.

Nuesse G. / Harte T. J. *The Sociology of the Parish.* Milwaukee, Bruce, 1951.

O'Dea T. F. *The American Catholic Dilemma.* New York, Sheed & Ward, 1958.

Page J. E. *Catholic Parish Ecology and urban development in the greater Winnipeg.* Winnipeg, 1958.

Parsons T. *The cultural Background of American religious Organizations.* Proceedings of the Conference on Science, Philosophy and Religion, 1960.

ders. *The patterns of religious Organization in the United States.* Daedalus, 1958, S. 65–585.

Schuyler J. B. *Northern Parish: a Sociological and Pastoral study.* Chicago, Loyola University, 1960.

Schnepp G. J. *Leakage from a Catholic Parish.* Washington, Catholic University, 1942.

Europa:

Frankreich

Babin N. *Les Jeunes et la foi.* Lyon, Chatelet, 1961.

Boulard F. *Carte religieuse de la France rurale.* Cahiers du Clergé rural, 1947, n. 92, S. 403–414.

ders. *Problèmes missionaires de la France rurale.* Paris, Ed. du Cerf, 1945.

ders. *Essor ou Déclin du Clergé française?* Paris, Ed. du Cerf, 1950.

Chelini J. *Genèse et évolution d'une paroisse suburbaine marseillaise.* Marseille, Saint Léon, 1953.

Daniel Y. *Aspects de la pratique religieuse à Paris.* Paris, Ed. Ouvries, 1952.

Isambert F. A. *Christianisme et classes ouvrières.* Tournai, Casterman, 1953.

Klaine R. *Metz: la ville et l'Eglise.* Metz: Supplement zur Revue Ecclesiastique, 1959.

Labbens J. *Les 99 autres.* Lyon, Vitte, 1954.

ders. *La pratique dominicale dans l'agglomération Lyonnaise,* 3 Bände, Lyon, 1955.

Le Bras G. *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France,* 2 Bände. Paris, Presses Universitaires, 1942–45.

ders. *Etudes de sociologie religieuse.* Paris, Presses Universitaires, 1955.

ders.	*La pratique religieuse dans les villes et dans les campagnes.* Paris, Colin, 1950.
Luchini A. M.	*L'agglomération dijonaise.* Dijon, sec. de la Mission, 1959.
Maitre J.	*Les dénombrements des catholiques pratiquants.* Archives de la Sociologie des Religions, 1960, n. 3, S. 72–95.
Pin E.	*Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine.* Paris, Spes, 1956.
Poulat E.	*La découverte de la ville par le catholicisme français contemporain.* Annales, 1960, n. 15, S. 1168–1179.
Pourchet G.	*Aperçu sociologique sur le monde ouvrier.* Masse ouvrières, 1957, n. 129, S. 35 bis 80.
Schmitt-Eglin P.	*Le mécanisme de la déchristianisation:* recherche pastorale sur le peuple des campagnes. Paris, Alsatia, 1952.
Verscheure J. / Deprost G. / Traulle C.	*Aspects sociologiques de la pratique religieuse dominicale* (Diözese Lille). Lille, SDESR, 1961.

Italien:

Acquaviva S. S.	*Un primo contributo alla sociologia storico-religiosa del Padovano.* Sociologia religiosa, 1960, n. 3–4, S. 86–87.
ders.	*L'eclisse del sacro nella società industriale.* Mailand, Comunita, 1961.
Burgalassi S.	*La sociologia in Italia dal 1955.* Vita sociale, 1960, n. 17, S. 35–47.
ders.	*Sintesi religiosa dell'Italia.* Il Regno, 1960, n. 5, S. 20–24.
Leoni A.	*Sociologia e geografia religiosa di una Diocesi.* Rom, Gregoriana, 1953.
ders.	*Aggiornamento e processo de adeguamento degli istituti religiosi femminili alle esigenze della società italiana.* Rom, Supplemento ALA, 1953.
Scarpati R.	*La ricerca socio-religiosa come sussidio pastorale.* Orientamenti Pastorali, 1964, n. 3, S. 75–84.

Niederlande:

Zunächst ist die gesamte Produktion des von Professor G. Zeegers im Jahre 1946 gegründeten Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut (K. S. K. I.) zu erwähnen, die sich mit vielen und verschiedenartigen Gebieten befaßt.

Arntz A. J.	*Les catholiques hollandais dans la nation.* Vie intellectuelle, 1955, n. 2, S. 137 bis 152.
Dellepoort J.	*De Priesterroepingen in Nederland.* Den Haag, 1955.
Goddijn W.	*The Sociology of Religion and socio-religious research in the Netherlands.* Social Compass, 1960, n. 7, S. 361–369.
Godefroy J.	*De toekomstige Behoefte aan Docenten bij het Katholiek Onderwijs in Nederland.* Social Compass, 1954, n. 2, S. 168–182.
Matthijssen A. A.	*Katholiek Middelbaar Onderwijs en intellectuele Emancipatie.* Assen, 1958.
van Leeuwen B.	*Het Gemengde Huwelijk.* Assen, 1959.
Zeegers G.	*Sociology of religion in the Netherlands.* American Catholic Sociological Review, 1954, n. 5, S. 176–189.

England:

Brothers J.	*Church and School.* Liverpool, University, 1964.
Spencer A. E.	*The Irish Catholics in England.* Tablet, Juli 22, 1959.
ders.	*Catholic Marriages.* Tablet, März 14, 1959.
Ward C. K.	*Priests and People.* Liverpool, University, 1961.

Norbert Greinacher

Chronik der wichtigsten pastoralsoziologischen Bemühungen im deutschen Sprachgebiet seit 1945

Dank den grundlegenden Arbeiten von Max Weber (1864–1920) kann die Religionssoziologie im deutschen Sprachgebiet auf eine gewisse Tradition zurückblicken. Allerdings wurden diesen Forschungen von seiten der Kirche kein Interesse, oft sogar Mißtrauen und Ablehnung entgegengebracht. Von einigen Ausnahmen abgesehen, beschäftigte man sich erst in der Zeit nach 1945 mit pastoral-soziologischen Fragestellungen.

1. Die wichtigsten Institutionen

Werfen wir zunächst einen Blick auf die *wichtigsten Institutionen*, die sich mit pastoralsoziologischen Problemen befaßt haben. Nach dem Kriege wurde in Königstein/Taunus von Den Haag aus ein «Katholisches internationales soziologisches Institut für Flüchtlingsfragen» gegründet, das seit 1952 unter dem Namen «Katholisches Institut für Sozial-Forschung» von Walter Menges geleitet wird. Nachdem sich dieses Institut zunächst vor allem mit Flüchtlingsfragen beschäftigt hat, untersuchte es in den letzten Jahren besonders die Situation verschiedener Städte und Regionen im Hinblick auf die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst, was der Vorbereitung von Gebietsmissionen diente. Hervorzuheben sind dabei besonders die Untersuchungen des Limburger Raumes sowie die Untersuchung von München[1].

Im Jahre 1958 wurde in Essen ein «Pastoralsoziologisches Institut des Erzbistums Paderborn und des Bistums Essen» gegründet, das bis 1963 unter der Leitung von Norbert Greinacher stand. Heute wird es unter dem Namen «Sozialinstitut des Bistums Essen, Abteilung kirchliche Sozialforschung» von Egon Golomb geleitet. Auch dieses Institut führte zunächst eine Reihe von Untersuchungen über die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst durch[2]. Darüber hinaus sind zu erwähnen Untersuchungen über das religiöse Verhalten der Jugendlichen, über den Gottesdienstbesuch der Schiffer im Duisburger Hafen, über den Klerus und den Priesternachwuchs sowie vor allem eine umfangreiche Untersuchung über das religiöse Verhalten der industriellen Gesellschaft, die noch nicht abgeschlossen ist.

Die beiden genannten Institute sind Mitglieder der «Internationalen Föderation katholischer Sozialforschungsinstitute» (FERES), die ihren Sitz in Brüssel hat. Sie sind in Deutschland die beiden einzigen Institute, die sich auf die pastoralsoziologische Forschung spezialisiert haben. Daneben existieren verschiedene Institutionen, die an pastoralsoziologischen Untersuchungen sehr interessiert sind und zum Teil selbst solche durchgeführt haben. Es handelt sich dabei vor allem um Untersuchungen über die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst, die oft der Vorbereitung von Gebietsmissionen dienen. Hier sind unter anderem zu nennen das «Institut für christliche Sozialwissenschaften» in Münster, das Referat für kirchliche Sozialforschung im Generalvikariat Fulda, ein ähnliches Referat im Seelsorgeamt Osnabrück sowie Untersuchungen im Bistum Mainz und Speyer, die im Zusammenhang mit den Sozialen Seminarien durchgeführt wurden, ferner die Bemühungen der Redemptoristen in Gars am Inn.

Die kirchliche Statistik ist für die pastoralsoziologische Forschung von Bedeutung. Die «Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands» unter der Leitung von Franz Groner sammelt auf der Grundlage eines jährlich von den Pfarrern auszufüllenden Fragebogens statistische Angaben des kirchlichen Lebens, die von Zeit zu Zeit im «Kirchlichen Handbuch» veröffentlicht werden. Der letzte Band erschien 1962 und umfaßt die Jahre von 1957–1961[3].

Auf *evangelischer* Seite ist vor allem das «Institut für

christliche Gesellschaftswissenschaften» in Münster unter der Leitung von Heinz Dietrich Wendland zu nennen, das im Augenblick mit einer größeren Untersuchung über das religiöse Verhalten der Bewohner der Bundesrepublik beschäftigt ist. Das «Kirchenstatistische Amt der Evangelischen Kirche in Deutschland» unter Leitung von Paul Zieger gibt wertvolle statistische Berichte heraus. In der «Arbeitsgemeinschaft für Religionssoziologie innerhalb der deutschen Gesellschaft für Soziologie» arbeiten Religionssoziologen aller Richtungen in fruchtbarer Weise zusammen.

In *Österreich* ist vor allem das «Institut für kirchliche Sozialforschung» zu nennen, das 1952 gegründet wurde und heute unter der Leitung von H. Bogensberger steht. Es führte verschiedene Kirchenbesucherzählungen (vor allem in Innsbruck, Klagenfurt, Linz, Lienz, Wien, Salzburg, St. Pölten), ferner Pfarr- und Diözesanuntersuchungen sowie Pfarr- und Kirchenplanungen durch. Daneben existiert die Sozialforschungsstelle der Diözese Linz (unter der Leitung von M. Lengauer und W. Suk) sowie die Abteilung kirchliche Statistik im Rahmen des österreichischen Seelsorgeinstitutes. – In der Schweiz gibt es unseres Wissens kein Institut, das sich mit pastoralsoziologischen Studien befaßt.

2. *Die wichtigsten Veröffentlichungen*

Nachdem wir den institutionellen Rahmen etwas abgesteckt haben, möchten wir uns nun den *wichtigsten Veröffentlichungen* zuwenden. Es lag nahe, daß sich die pastoralsoziologische Forschung zunächst den *kirchlichen Gemeinden* zuwandte. *Norbert Greinacher* veröffentlichte 1955 seine «Soziologie der Pfarrei», die einen Überblick über die pastoralsoziologische Forschung in Europa sowie eine Anleitung zur religionssoziologischen Untersuchung einer Pfarrei gab[4]. *Erich Bodzenta* untersuchte in einer umfassenden Studie die soziale und religiöse Situation eines österreichischen Industriedorfes[5]. Im Jahre 1957 erschien die deutsche Übersetzung eines Buches von *Josef H. Fichter* über «Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei», wobei vor allem versucht wird, eine Typologie der Pfarrangehörigen aufzustellen und die Pfarrei im Gesamten des gesellschaftlichen Lebens zu sehen[6]. Von demselben Autor besitzen wir auch eine Untersuchung über die Gruppen und Organisationen einer Pfarrei in Münster[7]. Einen beachtlichen Fortschritt in der Untersuchung von Pfarrgemeinden stellt die Studie von *Osmund Schreuder* dar, der die soziologische Theorie und die Begriffe Parsons auf die soziale Institution der Pfarrei anwendet[8]. Auf das innere Beziehungsgefüge und die soziologischen Funktionen einer Pfarrei geht *J. Schasching* in einem beachtlichen Beitrag ein[9]. Einen bedeutenden Entwurf einer Neuorientierung der kirchlichen Gemeinden in der Großstadt vom soziologischen Gesichtspunkt aus legt *Egon Golomb* vor[10]. Derselbe Autor gab einen guten Überblick über die pfarrsoziologischen Bemühungen im katholischen Raum[11]. In dem von *D. Goldschmidt*, *H. Schlesky* und *F. Greiner* herausgegebenen Buch über die «Soziologie der Kirchengemeinde», das einen guten Einblick in die Probleme der Pfarrsoziologie vermittelt, unternahm Erich Bodzenta den Versuch einer Typologie der Pfarreien[12]. Auf *evangelischer* Seite sind vor allem die Untersuchungen von *Freytag*, *Köster* und *Rendtorff* zu erwähnen[13].

Verschiedene Veröffentlichungen befassen sich mit *regionalen* und *überregionalen Untersuchungen* pastoralsoziologischer Art. Von der Untersuchung von *Walter Menges* im Limburger Raum war bereits die Rede[14]. Über die Ergebnisse einer Kirchenbesucherzählung in der Industriestadt Marl berichtet *Alfons Weyand*[15]. Eine neue Arbeit von *Annemarie Burger* bringt wertvolles statistisches Material über das konfessionsbestimmte soziale Verhalten in Deutschland[16]. Mit der Situation des deutschen Katholizismus in der Gegenwart beschäftigt sich ein Beitrag von *Joseph Höffner*[17]. *Norbert Greinacher* versucht in einer Studie die Entwicklung der religiösen Praxis in Deutschland aufzuzeigen[18]. Einen Überblick über die soziale und religiöse Situation in Österreich gibt *Erich Bodzenta*[19]. Über die Situation der katholischen Kirche in Europa liegen zwei Untersuchungen vor[20].

Eine weitere Kategorie von Untersuchungen befaßt sich mit verschiedenen *sozialen Kategorien und Schichten* der Bevölkerung. *H. O. Wölber* beschäftigt sich eingehend mit dem religiösen Verhalten der Jugendlichen[21]. Mit den Folgen der industriellen Revolution auf das religiöse Verhalten besonders der Arbeiterschaft befassen sich *Joseph Höffner* und *Norbert Greinacher*[22]. Eine sehr sorgfältige soziologische Analyse der gesellschaftlichen Zusammenhänge des Wirkens der Arbeiterpriester legte *Gregor Siefer* vor[23]. Mit der religiösen Situation auf dem Lande beschäftigt sich *Josef Laloux*, wenn auch vor allem in französischer Sicht[24]. *M. A. J. M. Matthejssen* legt interessante Überlegungen dar über das Verhältnis der katholischen Intelligenz zur Kirche in europäischem Vergleich[25]. Zwei Studien wenden

sich den pastoralen Fragen zu, die mit der sozialen Desintegration in Folge von Auswanderung verbunden sind[26]. Mit den soziologischen und religiösen Fragen der Kirchenaustritte und Konversionen befaßt sich eine Studie von *Norbert Greinacher*[27].

Mehrere Untersuchungen handeln vom *Klerus, den Ordensleuten und ihrem Nachwuchs*. Ein Überblick über die Situation in Deutschland bietet das Buch über «die deutsche Priesterfrage»[28]. Einblick in die Motivation der Entscheidung zum Priestertum geben die Arbeiten von *Crottogini, Strenger* und die Ergebnisse einer Untersuchung in Wien[29]. Auch auf *evangelischer* Seite liegt eine Studie vor über die Position des Geistlichen in der modernen Gesellschaft[30]. Einen Überblick über die Situation in *Österreich* bietet eine Arbeit von *J. J. Dellepoort* und *L. Grond*[31]. Über die Nachwuchsprobleme der weiblichen Orden in Österreich unterrichtet eine interessante Studie von *H. Ehringer*[32]. Eine Gesamtschau der Lage in Europa finden wir in dem Buch über «Die Europäische Priesterfrage»[33].

Nach dieser Aufzählung mehr empirischer Untersuchungen möchten wir uns nun den Arbeiten zuwenden, die sich mehr mit *theoretischen Fragen der Pastoralsoziologie* bzw. Religionssoziologie befassen. Der «Wegweiser in die Pastoralsoziologie» von *Fernand Boulard* wurde ins Deutsche übersetzt. Er gewährt einen guten ersten Einblick[34]. Ebenfalls aus dem Französischen übersetzt wurden die «Soziologischen Betrachtungen eines Seelsorgers» von *Pol Virton*[35]. *Viktor Schurr* räumt in seinem Werk über die «Seelsorge in einer neuen Welt» der Pastoralsoziologie ein eigenes Kapitel ein[36].

Naturgemäß beschäftigt die Frage nach der *sozialen Gestalt der Kirche* in der heutigen Gesellschaft und ihre Anpassung die Soziologen. Diese grundsätzliche Frage stellte *Helmut Schelsky* in dem beachtenswerten Aufsatz: Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie[37]. Von *evangelischer* Seite sind dazu vor allem auch die Arbeiten von *Matthes* und *Wendland* zu erwähnen[38]. Einer Analyse der religiösen Situation der Gegenwart im Hinblick auf die Wirksamkeit der Kirche ist die Studie von *R. P. Desqueyrat* gewidmet[39]. Mit dem Problem der Kirche in der industriellen Gesellschaft setzt sich *J. Schasching* auseinander[40]. Bekannt geworden sind die beiden Arbeiten von *Klemens Brockmüller* über den sozialen Wandel im Leben der Kirche[41]. Mehr den Charakter eines Pamphlets kennzeichnet die vieldiskutierte Schrift von *Carl Amery* über den deutschen Katholizismus[42]. Mehrere Arbeiten beschäftigen sich mit der dringenden Frage des Überganges von der Volkskirche zu einer anderen Gestalt der Kirche in unserer pluralistischen Gesellschaft[43].

Zwei Studien gehen der Frage der *sozialen Bedingtheit der Entwicklung der katholischen Sitten- und Gesellschaftslehre* nach, wobei *Schöllgen* die Frage grundsätzlich behandelt, während *Knoll* einen mehr polemischen Akzent setzt[44].

Zum Schluß seien noch einige Studien erwähnt, die versuchen, vom soziologischen Standpunkt aus die *Kirche als soziale Institution* darzustellen. Hier ist vor allem die Arbeit von *W.* und *H. P. M. Goddijn* zu nennen[45] sowie der Beitrag von *Norbert Greinacher*[46]. Auch der Tagungsbericht der «Internationalen Konferenz für Religionssoziologie» über «Die Zugehörigkeit zur Kirche» gibt darüber wertvolle Aufschlüsse[47]. *Bernhard Häring* legt in einer umfassenden Studie die mannigfachen Wechselbeziehungen zwischen Religion und Kirche einerseits und Gesellschaft anderseits dar[48].

Trotz der ansehnlichen Reihe von Veröffentlichungen über pastoralsoziologische Fragen muß festgestellt werden, daß die Pastoralsoziologie noch in den Anfängen steckt. Es wäre vor allem wünschenswert, daß nicht nur einfach empirische Fakten gesammelt werden, sondern daß man schon bei der Fragestellung der Untersuchung sowie erst recht bei der Auswertung und Interpretation der Ergebnisse sich von wissenschaftlichen Hypothesen leiten läßt, ohne die man Gefahr läuft, sich im Dschungel der Zahlen zu verirren. Vor allem ist auch immer wieder die Frage zu stellen, was die empirischen Fakten – etwa die Ergebnisse einer Kirchenbesucherzählung – bedeuten, mit anderen Worten nach der Motivation und den religiösen Einstellungen zu fragen, die das religiöse Verhalten bestimmen. Eine weitere, weithin ungelöste Schwierigkeit stellt die Umsetzung pastoralsoziologischer Ergebnisse in die pastorale Praxis dar. Hier wird eine intensive Zusammenarbeit zwischen Pastoralsoziologen und Pastoraltheologen weithin vermißt. Ferner ist festzustellen, daß die Soziologen zwar sicher einen wertvollen Beitrag leisten können zu der Frage nach der soziologischen Gestalt der Kirche in einer gewandelten Welt und der soziologischen Bedingtheit des Selbstverständnisses der Kirche, daß aber in dieser Richtung vorerst nur wenige Ergebnisse zu verzeichnen sind. Darüber hinaus liegt noch das ganze Feld des Bereiches brach, den Karl Rahner einmal mit dem Begriff der theologischen Religionssoziologie umschrieben hat, d. h.

einer theologischen Reflektion über die von der Religionssoziologie erforschten Zusammenhänge. Es stellt sich in diesem Zusammenhang z. B. die Frage, was die wahrgenommene Entkirchlichung und Säkularisierung im Ganzen der Heilsgeschichte bedeutet.

In diesem Sinne hat die Pastoralsoziologie zwar schon hoffnungsvolle Ansätze entwickelt, aber noch ein weites Untersuchungsfeld vor sich, das im Interesse einer sachgerechten Pastoral für die Kirche von großer Bedeutung ist.

NORBERT GREINACHER

Geboren am 26. April 1931 in Freiburg/Breisgau, Deutschland. Am 28. Mai 1956 wurde er in der Diözese Freiburg zum Priester geweiht. Er besuchte die Universität Freiburg, das «Institut Catholique» in Paris, die Universität Wien. 1955 erwarb er das Doktorat der Theologie mit der Arbeit: «Soziologie der Pfarrei». Als Vikar und Pfarrer nimmt er verschiedene Seelsorgsaufgaben wahr. Er ist Gründer und Leiter des pastoralsoziologischen Instituts in Essen; Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Wien. Er veröffentlichte «Soziologie der Pfarrei», Freiburg 1955, «Familiengruppen», Freiburg 1957, «Die Frohbotschaft Christi im Reiche der Arbeit», Freiburg 1959, «Priestergemeinschaften», Mainz 1960, «Die deutsche Priesterfrage», Mainz 1961, «Die Zugehörigkeit zur Kirche», Mainz 1964. Er arbeitet zur Zeit mit an den Zeitschriften «Social Compass», «Lebendige Seelsorge», «Wort und Wahrheit.»

---

1 *Walter Menges*, Soziale Verhältnisse und kirchliches Verhalten im Limburger Raum, Limburg 1959; Soziale Schichtung und kirchliches Verhalten in der Großstadt, in: Herderkorrespondenz 15 (1960), S. 280–286. Von diesem Institut wurden ferner Untersuchungen durchgeführt u. a. in Trier, Mannheim, Ludwigshafen und Nürnberg-Fürth. Die vervielfältigten Institutsberichte enthalten die Ergebnisse.

2 So u. a. in Essen, Dortmund, Bottrop, Gelsenkirchen, Karlsruhe, Marl, Wattenscheid, Duisburg; vervielfältigte Institutsberichte über diese und andere Untersuchungen liegen vor.

3 Kirchliches Handbuch. Amtliches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands, hrsg. von *Franz Groner*, Band 25 (1957–1961), Köln 1962.

4 Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung. Colmar-Freiburg 1955.

5 *Erich Bodzenta*, Industriedorf im Wohlstand, Mainz 1962.

6 Freiburg 1957.

7 Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei, Münster 1958.

8 Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei, Freiburg-Basel-Wien 1962; *ders.*, Ein soziologischer Richtungsbegriff der Pfarrei: Social Compass 6 (1959), S. 177–203.

9 Soziologie der Pfarre: Die Pfarre, hersg. von *Hugo Rahner*, Freiburg 1956, S. 97–124.

10 *Egon Golomb*, Seelsorgsplanung in der Großstadt, in: Trierer Theologische Zeitschrift 72 (1963), S. 129–149. Vgl. zum selben Thema: *Paul Winninger*, Pfarrgemeinde und Großstadt. Die Ausdehnung der Pfarrei und die Grundsätze des Apostolates in den Städten, Colmar-Freiburg 1959.

11 Ergebnisse und Ansätze pfarrsoziologischer Bemühungen im katholischen Raum: Probleme der Religionssoziologie, hrsg. von *Dietrich Goldschmidt* und *Joachim Matthes*, Köln und Opladen 1962, S. 202–213.

12 *Erich Bodzenta*, Zur sozial-religiösen Typologie der katholischen Pfarre: Soziologie der Kirchengemeinde, hersg. von Dietrich Goldschmidt, Helmut Schelsky und Franz Greiner, Stuttgart 1960.

13 *J. Freytag*, Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht. Ziel und Weg empirischer Forschungen, Hamburg 1959; *R. Köster*, Die Kirchentreuen, Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer evangelischen großstädtischen Kirchengemeinde, Stuttgart 1959; *Trutz Rendtorff*, Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart. Eine soziologische Untersuchung, Hamburg 1958.

14 Siehe Anm. 1.

15 *Alfons Weyand*, Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum, Münster 1963; Vgl. auch *Linus Grond*, Die Kirche in einer internationalen Stadt (Genf): Herderkorrespondenz 15 (1961), S. 323–329.

16 Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten. Untersuchungen und Statistiken der neueren Zeit in Deutschland, Göttingen 1964.

17 Der Deutsche Katholizismus in der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Band 1, Münster 1960, S. 31–50.

18 Pastoralsoziologische Überlegungen zur Entwicklung der religiösen Praxis, in: Lebendige Seelsorge 13 (1962), S. 221–228.

19 Die Katholiken in Österreich, Wien 1962.

20 *Linus Grond*, Der europäische Katholizismus. Einige statistische und soziologische Betrachtungen im Zusammenhang mit der europäischen Integration, in: Herderkorrespondenz 14 (1960), S. 443–485. *Shin C. Anzai*, Die religiöse Praxis der Katholiken im Zusammenhang mit einigen Sozialfaktoren in Mittel- und Westeuropa (Diss.), Wien 1961.

21 Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen ²1960.

22 *Joseph Höffner*, Industrielle Revolution und religiöse Krise. Schwund und Wandel des religiösen Verhaltens in der modernen Gesellschaft, Köln und Opladen 1961. *Norbert Greinacher*, Kirche und Arbeiterschaft, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 62 (1961), S. 73–82.

23 Die Mission der Arbeiterpriester, Essen 1960.

24 Die religiöse Entwicklung auf dem Lande, soziologisch und seelsorgerlich betrachtet, München 1962; vgl. dazu *Henri Mendras* u. a., Soziale und religiöse Krise im französischen Bauerntum, in: Herderkorrespondenz 16 (1962), S. 180–186.

25 Die katholische Intelligenz im neuen Europa, in: Herderkorrespondenz 15 (1961), S. 375–381.

26 Soziologische Beobachtungen von der europäischen Völkerwanderung, in: Herderkorrespondenz 16 (1962), S. 373–379 und 17 (1963), S. 326–332.

27 Die Entwicklung der Kirchenaustritte und Kirchenübertritte und ihre Ursachen, in: Kirchliches Handbuch, Band 25, Köln 1962, S. 441–452.

28 *J. J. Dellepoort, N. Greinacher, W. Menges*, Die deutsche Priesterfrage. Eine soziologische Untersuchung über Klerus und Priesternachwuchs in Deutschland, Mainz 1961; vgl. *Franz Groner*, Statistik des Klosternachwuchses in Deutschland, in: Kölner, Aachener und Essener Pastoralblatt 11 (1959), S. 183–192; *ders.*, Der Weltpriesternachwuchs in Deutschland statistisch gesehen: Ebd. S. 62–69.

29 *J. Grottogini*, Werden und Krise des Priesterberufes, Einsiedeln-

Zürich-Köln 1955; *Hermann Stenger*, Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht, Salzburg 1961; *T. Lindner, L. Lentner, A. Holl*, Priesterbild und Berufswahlmotive. Ergebnisse einer sozialpsychologischen Untersuchung bei den Wiener Mittelschülern, Wien 1963.

30 *G. Wurzbacher* u.a., Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1960.

31 Stand und Bedarf an Priestern in Österreich: Social Compass 4 (1957), S. 108–148; vgl. dazu *Egon Colomb*, Die steirische Priesterschaft. Eine empirisch-soziologische Untersuchung (Diss.), Graz 1959.

32 Die weiblichen Orden in Österreich (Diss.), Wien 1962.

33 *F. Jachym* und *J. J. Dellepoort*, Die europäische Priesterfrage, Wien 1959.

34 München 1960.

35 München 1962.

36 Salzburg 1957, S. 109–135. Vgl. *K. Gémes*, Die Soziologie im Dienste der Seelsorge (Diss.), Graz 1956.

37 Zeitschrift für evangelische Ethik 1 (1957), S. 153–174; vgl. die Diskussion über diesen Aufsatz ebd. 1 (1957), S. 254–290 und 3 (1959), S. 193–220.

38 *Joachim Matthes*, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964. *Heinz Dietrich Wendland*, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1958.

39 Zur religiösen Krise der Gegenwart, München 1961.

40 Kirche und industrielle Gesellschaft, Wien 1960.

41 Christentum am Morgen des Atomzeitalters, Frankfurt 1954. Industriekultur und Religion, Frankfurt 1964.

42 Die Kapitulation oder der deutsche Katholizismus heute, Hamburg 1963.

43 *Rudolf Hernegger*, Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?, Nürnberg 1959; *ders.*, Macht ohne Auftrag, Olten-Freiburg 1963; *Peter L. Berger*, Kirche ohne Auftrag, Stuttgart 1962; *Georg F. Vicedom*, Das Dilemma der Volkskirche. Gedanken und Erwägungen, München 1961; *E. Stammler*, Protestanten ohne Kirche, Stuttgart 1960.

44 *Werner Schöllgen*, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Band 5 des Handbuches der katholischen Sittenlehre von Fritz Tillmann, Düsseldorf 1953; *Albert Maria Knoll*, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht, Wien 1962.

45 Kirche als Institution. Einführung in die Religionssoziologie, Mainz 1963.

46 Soziologische Aspekte des Selbstvollzuges der Kirche, in: Handbuch für Pastoraltheologie, Band 1, Freiburg 1964.

47 *Walter Menges* und *Norbert Greinacher* (Hrsg.), Die Zugehörigkeit zur Kirche, Mainz 1964.

48 Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf, Salzburg ^{2}1956.

J. Remy

Religionssoziologie in Belgien

Die religionssoziologische Forschung in Belgien nahm fast unmittelbar von pastoralen Sorgen ihren Ausgang. Zunächst stellte man die Frage nach der Situation: Wie weit war die Entchristlichung in den verschiedenen Landesteilen bereits fortgeschritten? So nahm Abbé Collard auf nationaler Ebene eine Untersuchung vor, die es ermöglichte, für das ganze Land eine genaue Karte der religiösen Praxis aufzustellen. Auf dieser Karte traten die dem Christentum entfremdeten Gebiete deutlich hervor. Eine Zusammenfassung dieser Untersuchung erschien in der Zeitschrift «Lumen Vitae[1]». Sie rief in verschiedenen Kreisen einen Schock hervor, einschließlich der politischen Kreise der Sozialisten. Evalenka von der «Université Libre» von Brüssel verglich daraufhin die Karte der religiösen Praxis mit der politischen Stimmabgabe bei den allgemeinen Wahlen.

Indem Abbé Houtart das Problem der Pfarrstrukturen und ihrer Anpassung an die kirchlichen Verwaltungsgebiete untersuchte, eröffnete er den Weg zu einem zweiten Forschungsgebiet, dessen unmittelbarer Gegenstand die Welt von heute war, sowie die Umstellungen, die sie von der Kirche fordert. Anfangs befaßte sich diese Neuorientierung mit dem Problem der Pfarrgrenzen und Pfarrplanung[2], jedoch brachte diese Sorge immer grundsätzlichere Fragen mit sich[3].

Der größere Teil der Untersuchungen in der einen oder anderen Richtung wurde im Rahmen der Universität von Löwen und der Zentrale für religionssoziologische Forschung (Centre de Recherches socio-religieuses) in Brüssel weiter ausgebaut und vervollkommnet. Im Rahmen dieser Zentrale bildeten die Gebietsmissionen den Ausgangspunkt für eine ganze Anzahl von Studien. Diese Missionen

waren nicht allein als eine Reihe intensiver Predigten gedacht, sondern umfaßten wirklich eine pastoralen Neuorientierung und stellten einen wichtigen, wenn auch vorläufigen Schritt nach vorn dar. Somit diente eine soziologische Untersuchung dazu, die grundlegenden Umwandlungen in dem betreffenden Gebiet sowie jene Probleme aufzudecken, die sich für die Seelsorge daraus ergaben. Doch diese Untersuchungen gingen nicht nur von der weltlichen Seite aus, um die Kirche zu befragen, sie hatten häufig einen zweiten Aspekt, der sich auf den Stand des Katholizismus im Gebiet und vor allem auf die religiöse Praxis erstreckte.

Nach diesen Hinweisen auf die großen Richtungen und Zentren, von denen die Initiative ausging, möchten wir kurz die eine oder andere Untersuchung herausgreifen, und zwar in bezug auf beide oben genannte Forschungsgebiete.

In den Untersuchungen über die religiöse Praxis hat P. Kerkhofs in einer Analyse von Belgisch-Limbourg gezeigt, daß die Industrialisierung des Gebiets keine Entchristlichung mit sich gebracht hat[4]. Eine genaue Beobachtung der religiösen Praxis im Stadtgebiet von Charleroi[5] befaßte sich außer den spezifischen Problemen, die eine solche Untersuchung gewöhnlich einschließt, auch mit dem Problem des Meßbesuchs der Christen außerhalb der Pfarrkirche. Dieses Phänomen erschien deshalb wichtig, weil es ein Drittel der Erwachsenen betrifft und mit den Möglichkeiten der Familie zum Meßbesuch und ihrer Beweglichkeit zusammenhängt.

Andere Untersuchungen befaßten sich mit dem städtischen Milieu, zum Beispiel die Arbeit von Paul Minon über Lüttich[6], die von J. van Houtte über Gand[7], die von Abbé Laloux über Seraing[8]. Neben diesen Untersuchungen über die Industrie- und Stadtgebiete sind noch die Erhebungen über die religiöse Praxis zu nennen, die Abbé Laloux vor allem in ländlichen Gebieten vornahm[9]; dabei stellt man u.a. in den Dörfern eine Zweiteilung fest: Ein Teil der Einwohnerschaft lebte von der Arbeit am Ort selbst, während der andere anderswo seinem Beruf nachkommen muß.

Auf dem zweiten von Abbé Houtart eröffneten Forschungsfeld studierte man vornehmlich die in den verschiedenen Gebieten vor sich gehenden Wandlungen und deren Ursachen. Hierher gehört z.B. die Untersuchung über das Stadtgebiet von Charleroi, die auch einen Teil mit einer historischen Analyse enthält[10]. Ferner wegen ihrer gründlichen soziologischen Analyse die Untersuchung über den Stadtbezirk von Seraing[11], die den Versuch unternimmt, genau festzustellen, welche Einstellung Christen wie Priester gegenüber den im betreffenden Gebiet herrschenden sozialen Werten einnehmen und wie sie sich ihnen gegenüber verhalten. Außerdem könnte man noch verschiedene Beiträge von Abbé Houtart anführen, die sich mit Fragen, die ein städtisches Milieu an die Seelsorge stellt, auseinandersetzen.

An Hand dieser Analysen beginnt sich immer mehr die Rolle des Soziologen abzuzeichnen, die darin besteht, vorzuschlagen, in welche Richtungen das Handeln gehen soll. Die ersten diesbezüglichen Schlußfolgerungen wurden 1964 veröffentlicht. Es handelt sich z.B. um einen Teil der Arbeit von Abbé Laloux über Seraing. Abbé Houtart und P. Dingemans veröffentlichten erst vor kurzem das Buch «Pastorale d'une région industrielle»[12]; es legt das Ergebnis und die Tendenzen dar, die sich aus den Analysen des Stadtgebiets von Charleroi ergeben. Im gleichen Sinne beantragte der Klerus von Lüttich, daß in den Kommissionen, die sich mit pastoralen Fragen befassen, ein Berater für Soziologie anwesend sei.

Abgesehen von diesen pastoralen Empfehlungen kamen sogar einige Zusammenkünfte zustande, wo man mit Theologen sprach und gegenseitig Mei-

---

JEAN REMY

Geboren am 14. November 1928 in Soumagne, Belgien. Er machte das philosophische Staatsexamen in Löwen 1954; 1956 folgte die Kandidatur in politischen und Sozialwissenschaften; 1959 das Staatsexamen für Wirtschaftswissenschaften ebenda. Für seine Staatsexamenarbeit in Wirtschaftswissenschaft erhielt er 1960 den Preis des «Comité de Défense de l'Epargne mobilière». Seine Veröffentlichungen sind: «Charleroi et son agglomération: Unité de vie sociale – caractéristiques socio-économiques.» Zusammen mit L. Dingemans «Charleroi et son agglomération: Aspects sociologiques de la pratique religieuse», «Opinions des travailleurs sur la difficulté de l'industrie textile et la relance de l'économie régionale de Verviers», in Vorbereitung befindet sich «Sociologie Urbaine». Einige Vorträge wurden in Bänden der «Conférences de la semaine Sociale Wallone», 1961 und 1962 veröffentlicht, mehrere Artikel, unter anderem in der Zeitschrift «Social Compass». Er ist Mitarbeiter an der «Zentrale für religionssoziologische Forschung» (Centre de Recherches Socio-religieuses) in Brüssel.

nungen austauschte. Im Dezember 1963 fand in Namur eine Tagung von Theologieprofessoren und Religionssoziologen statt. Aber auch eine ganze Reihe persönlicher Kontakte haben sich ganz nebenher entwickelt. Ihren Einfluß kann man z. B. in einer Studie wie der von Abbé Laloux über Seraing deutlich spüren.

Von Analysen ausgehend, die anfangs wesentlich soziologischer Art waren, spürte man doch nach und nach immer mehr das Bedürfnis nach tiefer schürfenden, mehr qualitativen Studien. Es sammelte sich auf gewissen Forschungsgebieten ein Erfahrungswissen an, das es uns möglich macht, einen Soziologen heranzuziehen, um mit seiner Hilfe direkter gewisse pastorale Entscheidungen auszuarbeiten. Es handelt sich dabei jedoch nur um einen ersten Schritt, bei dem man nicht stehen bleiben darf.

Man empfindet die Notwendigkeit neuer grundlegender Studien, um bestimmten, konkreten pastoralen Problemen mit größerer Treffsicherheit zu begegnen. Der Anschluß der Zentrale für religionssoziologische Forschung an die katholische Universität von Löwen im Oktober 1964 wird eine Konkretisierung dieser Bemühungen ermöglichen. Unter den Themen, die einer systematischen Vertiefung bedürfen, sind vor allem die gegenseitigen Beziehungen zwischen Religion und Industriegesellschaft zu nennen sowie die Rolle des Priesters in der heutigen Gesellschaft.

[1] Lumen Vitae Bd. VII 1952, Nr. 4.

[2] Structures sociales et circonscriptions religieuses. Lumen Vitae Bd. VI, 1–2, Brüssel, S. 221–231.

[3] Faut-il abandonner la paroisse dans la ville moderne? Nouvelle revue théologique (Juni), S. 602–613.

[4] *J. Kerkhofs:* Godsdienst praktijk en sociaal milieu Proove (?) van Godsdienst sociologische studie der provincie Limburg, in: Cahiers de Lumen Vitae Bd. V, Brüssel 1953, S. 377.

[5] *L. Dingemans, J. Remy:* Charleroi et son agglomération: Aspects soziologiques de la pratique religieuse. C.R.S.R. Brüssel o. J.

[6] *P. Minon:* Le peuple liégeois, structures sociales et attitudes religieuses – secret interparoissial, Lüttich 1955.

[7] *J. van Houtte:* De mispraktijk in de Gentse agglomeratie – Misonderzoek en sociologische interpretatie. Katholische Universität, Löwen 1963.

[8] *J. Laloux:* Mettre l'Eglise en état de mission. Hsgb. von CEP, Brüssel 1964.

[9] *J. Laloux:* Evolution religieuse du milieu rural. Hsgb. Duculot, Gembloux.

[10] *J. Remy:* Charleroi et son agglomération; Unités de vie sociales-structures socio-économiques.

A. Delobelle: Charleroi et son agglomération: Analyse de sociologie historique.

[11] *J. Laloux:* Mettre l'Eglise en état de mission. Hsgb. von CEP, Brüssel 1964.

[12] *L. Dingemans, F. Houtart:* Pastorale d'une région industrielle. Hsgb. von CEP, Brüssel 1964.

R. Duocastella

Soziologie und Seelsorge im Spanien der Gegenwart

Wenn man heute überall in der Welt von der Religionssoziologie als einer noch jungen Wissenschaft spricht, so trifft man in Spanien mit dieser Bezeichnung mehr als anderswo das Richtige. Die ersten zaghaften Versuche gehen auf die Zeit vor 1936 zurück, aber erst nach dem Bürgerkrieg wurden sie ernsthaft weiterentwickelt. Sieht man von einigen Arbeiten ab, die Severino Aznar zu Beginn des Jahrhunderts veröffentlichte[1], so kann man sagen, daß wirklich soziologische Studien erst von P. Francisco Peiró[2] begonnen wurden, der eine Untersuchung der sozialen Wirklichkeit in Spanien und ihrer religiösen Problematik durchführte und dann einen Überblick über die Gesamtsituation zu geben versuchte; dann aber auch von P. Vargas Zuñiga, der in der Zeitschrift RAZÓN Y FE eine Artikelfolge über religiöse Probleme in Spanien veröffentlichte[3]. Auch eine Arbeit von G. Arimón über die spanischen Priesterseminarien und die Dauerhaftigkeit der Priesterberufe könnte hier angeführt werden[4]. Gleich nach der Beendigung des Bürgerkrieges veröffentlichte P. R. Sarabia unter dem Titel «Ist Spanien katholisch?» ein Werk, das zum Nachdenken über die bittere Wirklichkeit der spanischen Situation anregte[5].

Alle diese Anfänge in Ehren; es muß gesagt werden, daß sie den Erfordernissen moderner wissenschaftlicher Untersuchungen noch sehr wenig entsprachen. Sie glichen eher einem schüchternen Sich-zum-Wort-Melden als streng wissenschaftlichen Abhandlungen. Aber sie halfen trotzdem, vielen die Augen zu öffnen, die sich bisher der Wirklichkeit starrsinnig verschlossen hatten, und sie trugen dazu bei, Spanien die neuen Wege einer Religionssoziologie zu weisen, die in den Ländern jenseits der spanischen Grenzen schon zu voller Blüte gelangt war.

Professor Le Bras führt verschiedene Gründe an, weshalb in den lateinischen Ländern die neue Wissenschaft erst verhältnismäßig spät Boden gewinnen konnte: «Es stellten sich Probleme, die mit der geographischen Beschaffenheit der Länder und den sehr differenzierten Volksbräuchen zusammenhängen; zeitweilig fehlten kompetente Arbeitsgruppen und Organisationen, die die Untersuchungen hätten durchführen können, und oft beharrte man bewußt bei einer sehr geruhsamen Pastoral[6].» Für Spanien selbst ist unbestritten, daß eine stark traditionsgebundene, routinemäßige religiöse Praxis die Erkenntnis der zahlreichen Mängel und der sich mehr und mehr ausbreitenden religiösen Oberflächlichkeit gar nicht erst aufkommen ließen. Auch ist es eine Tatsache, daß die Religion dieses Landes sich an Traditionen wie an einen unverrückbaren Felsen klammerte. Die fruchtbare Unruhe in der Pastoral fehlte, man ruhte sich auf seinen Lorbeeren aus, und für viele Seelsorger war es auch sicher ratsamer, nicht zu rasch voranzustürmen. Spanien galt als katholisches Land *ohne* Probleme. Welch folgenschwerer Irrtum, über dessen Tragweite sich viele auch heute noch nicht Rechenschaft geben!

Vielen Spaniern erschien der bloße Gedanke, der Granitblock des spanischen Katholizismus könnte auch nur einen kleinen Sprung aufweisen, bereits eine schwere Zumutung, ein «Sakrileg», der einem Vaterlandsverrat gleichkam.

Aus diesem Grund umgingen die ersten religionssoziologischen Arbeiten gewisse Aspekte spanischer Religiosität mit Vorsicht. Sie erhoben im allgemeinen auch keinen Anspruch darauf, die religiöse Aktivität und Mentalität gründlich zu untersuchen. Man nahm diese als gegeben hin und beschränkte sich darauf, die ungleichmäßige Verteilung des Klerus auf verschiedene städtische Pfarreien zu studieren, oder man interessierte sich für die Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst und dergleichen.

Nach dem Bürgerkrieg weckte die wachsende geistige Unruhe der jungen Generation, die immer mehr Kontakte mit anderen Ländern anknüpfte, das Interesse an soziologischen Untersuchungen, besonders an solchen der französischen Schule. Ein

paar Priester, die der Bürgerkrieg mit der Wirklichkeit konfrontiert hatte, begannen auf eigenes Risiko und eigene Rechnung soziologische Studien, oft als reine Amateure, aber dafür mit um so größerer Zähigkeit. Andere hatten mehr Glück: es gelang ihnen, in den großen europäischen Hochschulzentren, besonders in Frankreich und Belgien, sich mit der neuen Materie vertraut zu machen, allerdings meist nur auf speziellen Teilgebieten und oft auch mehr aus persönlicher Liebhaberei als im offiziellen Auftrag ihres Bischofs. Einige Priester und Laien nahmen am ersten internationalen Soziologen-Kongreß teil und knüpften sehr bald die Kontakte zur Bewegung «Economie et Humanisme» von P. Lebret. Alle diese vereinzelten Versuche und Bemühungen erleichterten dann die ersten Gehversuche größerer Gruppen auf diesem Gebiet.

Schon bald gründeten Madrider Jesuiten die Zeitschrift «Fomento Social», die in ihren Artikeln öfters auch Probleme aufgriff, die die Religionssoziologie tangierten, allerdings eher noch in der Form von Analysen religiöser Verhaltensweisen oder Strukturen. Einige Titel von Beiträgen dieser Zeitschrift mögen dies zeigen: «Ein Blick aufs spanische Land»[7], «Woher kommt die Religionslosigkeit der spanischen Arbeitermassen?»[8]. – Die autenthische soziologische Untersuchung, auf der Grundlage von statistischem Material, hatte in Spanien noch nicht das Licht der Welt erblickt.

Im Jahre 1949 veröffentlichte der Madrider Universitätsprofessor Severino Aznar, der als einer der Väter der spanischen Soziologie betrachtet wird, die erste gründliche und gewissenhafte Untersuchung über die Priesterberufe in Spanien[9]. Er behandelte dabei eingehend auch die Folgeerscheinungen der Bürgerkriegsjahre und der Zeit der Republik und benützte dazu Daten, die er durch Umfragen an allen spanischen Priesterseminarien erhalten hatte. Ein Jahr später führte M. Fraga Iribarne zusammen mit J. Tena Artigas eine Befragung der Madrider Universitätsstudenten durch, mit dem Ziel, Aufschlüsse über die religiöse Mentalität der spanischen Jugend zu erhalten[10]. Man sieht, hier wurden Untersuchungen zunächst rein experimentell und theoretisch durchgeführt.

Die im übrigen Europa vorherrschende Strömung, Religionssoziologie als wertvolle Hilfe für die Pastoral zu betreiben, die, nach Boulard, das Medium, mit dem sie sich abgibt, erst einmal kennen soll, wenn sie erfolgreich arbeiten will, und die Etappe statistischer Erhebungen bereits überwunden hat, findet in Spanien nur mühsam Boden. Mit der eingangs erwähnten Verspätung hielt in unserem Land als erstes der Zahlenkult seinen Einzug, der Kult der Statistik, die jedermann leicht zugänglich ist. Man versteht, daß die *Soziologie* zunächst von einem Teil der Traditionalisten mit unverhohlenem Mißtrauen betrachtet wird. Man stellt sie als unwichtig hin und verachtet sie. «Da wird behauptet, man könne die Religion mit Zahlen regeln», spotten ein paar Unbelehrbare. 1958 veranstaltete man zum erstenmal eine Zählung der sonntäglichen Messebesucher in der Diözese Santander[11]. Obwohl es sich um eine der in religiösen Dingen am stärksten traditionsgebundenen Diözesen des Landes handelt, bieten die Zahlen doch einen unerwartet klaren Überblick und zwingen dazu, eine Entwicklung zu erkennen, die man bisher nicht vermutet hatte. Noch handelte es sich um eine reine Zählung, ohne folgende Analyse, aber immerhin war sie besser als gar nichts!

Ein weiteres Anzeichen für den Einbruch der Religionssoziologie in die Festung der Theologie ist die Tatsache, daß nun auch theologische Zeitschriften ihre Spalten Arbeiten dieser Art öffnen, wobei man allerdings sagen muß, daß es sich dabei zumeist um empirische Untersuchungen handelt, wie z. B. die Arbeit «Der Abfall der Massen» von P. Leturia[12].

Schließlich gipfeln die Bemühungen des bekannten Soziologen Dr. Jesús Iribarren, eines der ersten Pioniere der jungen Wissenschaft, in der Gründung des Büros für kirchliche Information und Statistik, das 1950 durch die spanischen Bischöfe anerkannt wurde und 1952 seine Arbeit aufnahm. Es gab seither allen soziologischen Studien und Untersuchungen einen fühlbaren Auftrieb und ist heute sichtbarer Ausdruck der offiziellen Anerkennung der Religionssoziologie als Wissenschaft und noch mehr der Statistik als unentbehrlicher Grundlage für die Seelsorge. Das «Jahrbuch der Kirche in Spanien», das seit 1954 erscheint, faßt eine Fülle statistischer Angaben des spanischen religiösen Lebens zusammen, die ihrerseits die Grundlage für viele soziologische Studien und Arbeiten bilden.

Von nun an mehrten sich die Untersuchungen auf diesem Gebiet, wenn auch die meisten die eigentliche Problematik noch außer acht lassen und oft nur eine simple Aufzählung von Tatsachenmaterial bieten. 1951 gibt der damalige Bischof von Ciudad Rodrigo, Msgr. Enciso Viana, den Auftrag zu einer Untersuchung über den Besuch der Sonntagsmesse in seiner Diözese[13]. Wie im Falle Santander beschränkte sich die Arbeit aber nur auf die Erfassung

der Besucher nach Geschlecht und Alter. Man sieht: immer noch stützen sich derartige Untersuchungen mehr auf statistisches Material als auf die eigentliche Religionssoziologie.

Trotzdem sind sie wertvoll, denn sie zwingen den Leser dazu, sich mit der Realität auseinanderzusetzen und die geruhsame, fromm-beschauliche Haltung aufzugeben, die die spanischen Katholiken bisher einnahmen. Die Kirche beginnt sich Rechenschaft darüber zu geben, daß sie nicht mehr im rosigen Dunst der Sicherheit dahinleben darf, daß sie nicht für ewig vom Erbe der großen Heiligen und der Mystiker der Gegenreformation zehren kann. Der Erzbischof von Valencia, Msgr. Olaechea, beauftragt eine Analyse der religiösen Mentalität der Arbeiter[14] und gründet später in seinem Erzbistum ein eigenes Sozialinstitut.

1952 ordnet der Bischof von Bilbao, Msgr. Morcillo, eine Untersuchung über die Erfüllung der Sonntagspflicht in seiner Diözese an; als Grundlage dienen zwei vorausgegangene statistische Erhebungen[15]. P. Florentino del Valle analysiert die wirtschaftliche und soziale Struktur der Stadt Vigo[16] und behandelt dabei besonders das Problem der glaubenslosen Arbeitermassen[17], während Dr. Iribarren sich auf das weite Feld der Familiensoziologie begibt[18]. Zwei Jahre nach der erwähnten Untersuchung beschäftigt sich Dr. Morcillo mit der Frage der Osterkommunion, indem er zum erstenmal eine Befragung über dieses Thema in der Diözese Bilbao durchführt[19]. Obwohl wir uns damit einmal mehr auf dem Feld der Statistik befinden, mehren sich doch die Anzeichen dafür, daß die neuen Strömungen an Boden gewinnen, zumindest in den geistig unruhigeren, fortschrittlichen Diözesen.

Langsam bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß vor der Planung irgendeiner pastoralen Aktion genaue Milieustudien wichtig sind. Das nationale Sekretariat für Landseelsorge beginnt nun eine Untersuchung in 81 Dörfern im Gebiet des ehemaligen Königreiches Kastilien und León, mit rein pastoraler Zielsetzung[20]. Diese Studie weist zwar noch nicht die wünschenswerte wissenschaftliche Gründlichkeit auf, aber sie ist von der besten Absicht getragen und kommt zu sehr interessanten Ergebnissen über einen Landesteil, den man bisher als praktizierend und religiös intakt ansah. Die Ergebnisse dieser Untersuchung sprechen für sich und bringen, wie schon die vorhergehenden Arbeiten, viele Überraschungen.

Die erste zusammenfassende Untersuchung auf dem Gebiet der Religionssoziologie und der Pastoral verdanken wir Don Santos Beguiristain, der die soziologische Analyse als unentbehrlich für die Seelsorge anerkennt[21].

Ein wichtiges Datum der geschilderten Entwicklung ist 1955 das Erscheinen der «Einführung in die Religionssoziologie» von Dr. J. Iribarren. Dieses Werk bietet eine Fülle praktischer Normen und Anregungen und inspiriert zahlreiche spätere Studien. Iribarren nimmt eine Mittelstellung ein zwischen den Verfechtern der Soziologie als Gesellschaftswissenschaft und denen, die sie für die Theologie beanspruchen. Für ihn ist Religionssoziologie «Wissenschaft der religiösen Gesellschaft» oder «des Sozialen in den Religionen»[22]. Er vertritt also einen Aspekt der allgemeinen Soziologie, ohne bis zur wissenschaftlichen Pastoral vorzustoßen, und steht damit zweifellos unter dem Einfluß der «Itinéraires» des Kanonikus Boulard, die im gleichen Jahr in spanischer Übersetzung erschienen sind[23] und zusammen mit Iribarrens Buch gleichsam die obligatorische Voraussetzung für alle späteren praktischen Untersuchungen wurden. Dies erklärt auch die Abhängigkeit der meisten spanischen Religionssoziologen von der französisch-belgischen Schule, abgesehen von der Tatsache, daß viele in diesen Ländern auch ihre Ausbildung erhielten.

Im gleichen Jahr findet zum erstenmal in Spanien eine mit modernsten wissenschaftlichen Methoden vorbereitete Erhebung statt, die ganz auf der Linie der authentischen religionssoziologischen Forschung liegt. Die Ergebnisse dieser gründlichen Studie, in der sich Soziologie, Religionssoziologie, Religionspsychologie und Pastoral vereinigen, werden bruchstückhaft in verschiedenen in- und ausländischen Zeitschriften veröffentlicht und erscheinen schließlich 1960 in Buchform unter dem Titel «Mataró im Jahre 1955. Religionssoziologische Untersuchungen einer spanischen Industriestadt»[24]. Der Autor, R. Duocastella, ist ein Schüler von Le Bras und Boulard, und die Untersuchung ist seine Doktordissertation, die er am Institut Catholique de Paris 1957 vorlegte.

1956 beendete derselbe Autor die erste soziologische und religionssoziologische Analyse der Stadtrandviertel von Barcelona und veröffentlicht in der Arbeit «Los suburbios» (Vorstädte) Vorschläge für eine den besonderen Verhältnissen dieser Quartiere angemessene Pastoral[25].

Allmählich beschäftigten sich immer mehr Institutionen mit Arbeiten auf dem Gebiet der Religionssoziologie. Neben den bereits erwähnten Einrichtungen bildete sich im Schoße des Consejo Superior

de Investigaciones Científicas und des Instituto Balmes für Soziologie eine Abteilung für Religionssoziologie, die unter der Leitung von M. Lizcano allerdings nur kurze Zeit existiert. Im Sozialinstitut «Leo XIII.» und im Katholischen Institut für Sozialwissenschaften in Barcelona gibt es Lehrstühle für dieses Fach. Die Dominikaner gründeten ein soziographisches Zetrum «Barriada y Vida» unter der Leitung von P. José María Vázquez O.P.

Von Interesse ist auch die Gründung des ersten nationalen Studienzentrums für angewandte Soziologie durch Dr. Duocastella im Rahmen der Caritas Española. Er gruppierte zum erstenmal alle Experten der Religionssoziologie um sich und übte einen beachtlichen Einfluß und eine weite Ausstrahlung über ganz Spanien aus. Er wußte ein günstiges Klima für die neue Wissenschaft zu schaffen und überall fruchtbare Unruhe zu wecken.

1957 veröffentlichte J. M. Diaz Mozaz sein Werk «Theorie und Technik der religiösen Umfrage», worin er einige methodologische Grundprinzipien von unzweifelhaftem Interesse darlegte[26].

Mehr und mehr erwarb sich die Religionssoziologie Heimatrecht, obwohl sie immer noch auf Opposition stößt und mit offenem Mißtrauen zu kämpfen hat und obwohl sie sich vielfach auch einer weitgehenden Desorientierung ihrer eigenen Anhänger gegenübersieht. Noch gibt es ja keine eigentlichen Schulen. Jeder verfolgt seinen Spezialweg, den ihm die eigene Intuition oder die persönlichen Verhältnisse aufzeigen. Und doch sind es mit jedem Tag mehr, die «die Wahrheit» erfahren wollen. Eine Anzahl Monographien erschienen, die von einer wirklichen Unruhe zeugen. Die Stadt Cáceres ordnete eine Untersuchung über die Beteiligung an der Sonntagsmesse an[27]; P. J. M. de la Rica erarbeitet die Analyse der religiösen Situation einer Pfarrei in Bilbao[28]; P. J. M. Vázquez veröffentlichte unter dem Titel «So leben und sterben sie» eine Arbeit über einen Madrider Vorstadtviertel[29] und bezeichnete sie als «soziographische Studie». J. A. Mateo beschränkte sich auf ein Vorstadtquartier von Madrid[30] und gab seiner Studie den Titel «El pozo del tío Raimundo» (Onkel Raimundos Brunnen). Es folgten aber auch Studien empirischer Art[31] und solche, die unter ganz bestimmten Aspekten abgefaßt waren, z.B. über die demographischen Probleme der Binnenwanderung[32] oder über die Priesterberufe[33].

1958 ließ Msgr. Enrico Viana, der die Diözese Mallorca übernommen hat, eine Umfrage über die religiöse Situation der Gläubigen seines Bistums abhalten, die ihm als Basis für seine Pastoral dienen sollte[34]. Dies ist das erstemal, daß ein Bischof die Hilfe der Religionssoziologie in Anspruch nimmt, um die Seelsorge danach auszurichten. (Zwar könnte man auch in diesem Fall eher von «Statistik» als von «Religionssoziologie» sprechen.)

Dr. Duocastella erhielt 1959 den Auftrag, eine Umfrage über die Beteiligung am Sonntagsgottesdienst, getrennt nach Geschlechtern, Ständen und Berufen sowie nach der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Pfarrei, im Bereich der gesamten Diözese Valencia zu veranstalten. Schade, daß er sich in der späteren Ausarbeitung dieser Erhebung trotz überreichem Datenmaterial auf eine bloße zahlenmäßige Darlegung beschränkte![35]

Nun war die Diözese Segorba an der Reihe, und Pamplona folgte ihr auf dem Fuße... Allmählich scheint auch die spanische Hierarchie die Wichtigkeit der Religionssoziologie als Hilfsmittel der Pastoral zu erkennen. Das Wort Pius' XII.: «klar sehen, um erfolgreich wirken zu können» bricht sich immer mehr Bahn.

Verschiedene Bischöfe wünschen und beauftragen jetzt religionssoziologische Studien. Sie wollen daraus die wirkliche Situation ihrer Diözese kennenlernen, die sich hinter der Fassade der Religionsausübung verbirgt, sie wollen dann aber auch die Seelsorge nach diesen Erkenntnissen ausrichten. Besonders zu erwähnen ist hier die Untersuchung des Bergwerkgebietes von Logroño, die der bisherige Weihbischof von Oviedo, Msgr. García de Sierra anordnete, und die vom Bischof von Vitoria beauftragte Untersuchung seiner Stadt und der gesamten Diözese als Orientierungsgrundlage für die Mission 1962. (Dieses letztgenannte wichtige Werk wird demnächst im Druck erscheinen[36].) Auch der Bischof von Gerona ließ eine religionssoziologische Studie über den an der Küste gelegenen Teil seiner Diözese erarbeiten, wobei besonders die Auswirkungen des Touristenverkehrs in diesem Gebiet untersucht wurden.

Neben den von der Sorge der amtlichen Oberhirten um ihr Gebiet diktierten Arbeiten finden wir spezielle Studien über die Soziologie der Stadt[37] oder die hochinteressante Abhandlung von Don Cassiano Floristana: «Die pastorale Ausrichtung der Religionssoziologie»[38], eine Dissertation, die der Universität Tübingen eingereicht wurde und die eine vollendete Analyse der religionssoziologischen Strömungen und ihrer Berührungspunkte mit der Pastoral darstellt.

Es sei auch noch die Umfrage zitiert, die Don

Miguel Benzo über die religiöse Mentalität der Madrider Universitätsstudenten veranstaltete[39]. Außerdem sind zu nennen: die Studien über die Priesterberufe von Modesto Rexach[40] und P. J. M. Vázquez[41], die Arbeiten über die religionssoziologische Struktur bestimmter Ortschaften, z. B. von P. Ivern S.J. und J. Romeu über Hospitalet, eine Vorstadt von Barcelona, oder von P. J. M. Vázquez über die Costa Brava[42], ausgeführt im Auftrage des Ministeriums für Fremdenverkehr.

Neben diesen Untersuchungen und Studien wird auf dem Gebiet der Religionssoziologie auch sonst manches unternommen: im Institut für Religionskunde (Instituto Superior de Cultura Religiosa), im hispano-amerikanischen Seminar der OCSHA, an der Universität von Salamanca, in den Diözesen Vitoria und Bilbao sowie an der theologischen Jesuitenfakultät von Granada werden Kurse und Vorträge gehalten..., wenn auch nicht immer mit der zu wünschenden Regelmäßigkeit.

In vielen meist ländlichen Pfarreien wurden auf Anregung des nationalen Sekretariates für Landseelsorge kleinere Untersuchungen durchgeführt, die gleichzeitig die Bevölkerung mit Sinn und Zweck derartiger Umfragen vertraut machen sollten. Einige dieser Arbeiten behandeln Themen der Religionssoziologie. In verschiedenen Zeitschriften wurden zahlreiche Artikel zum Thema veröffentlicht... Trotz alledem: man kann noch nicht eigentlich von einer zusammenfassenden Arbeit sprechen und noch viel weniger von einer «spanischen Religionssoziologie». Alles bleibt bis jetzt eine Reihe mehr oder weniger isolierter Teilbeiträge, die vielfach bemerkenswert sind, die aber noch nicht miteinander im Zusammenhang stehen.

Wichtig ist indessen der von den spanischen Metropoliten unternommene Schritt, Dr. Duocastella mit der Schaffung eines Institutes für angewandte Soziologie und für Pastoral zu beauftragen. Es soll sich ausschließlich derartigen Aufgaben widmen, es soll in die Lage versetzt werden, alle Untersuchungen durchzuführen, die für die spanische Hierarchie von Interesse sind. Dieses Institut ist eine gesamtspanische Einrichtung, es erhält seine Aufträge durch die spanische Kirche und steht vor allem im Dienste der soziologisch-pastoralen Forschung und Dokumentation. Es vertritt Spanien bei der Europäischen Föderation für soziologische Forschung (FERES).

Alles in allem: es ist schwierig, eine klare und grundlegende Position festzustellen, wenn man die enge Bindung der Religionssoziologie in Spanien an die anderen kirchlichen Disziplinen ins Auge faßt. Im allgemeinen neigen Laienkreise und auch gewisse kirchliche Gruppen eher zu einer Religionssoziologie «per se», als reiner Wissenschaft, denn zu einer «Soziologie der Religion». Verantwortungsbewußte, von ihrer übernatürlichen Sendung überzeugte Priester dagegen betrachten die Soziologie als eine mächtige und wirksame Hilfe für die Seelsorge.

Es wird wohl noch einige Jahre dauern, bis die Soziologie allenthalben als echte kirchliche Wissenschaft gilt. Trotzdem wollen wir uns hier der Worte C. Floristáns erinnern, der geschrieben hat: «Wollte man eine Seelsorgeaktion ausschließlich nach religionssoziologischen Daten erfassen und beurteilen, so wäre dies sicherlich übertrieben, denn die Grundlage der Pastoral ist theologisch, ist Teil der offenbarten Gegebenheiten. Aber ebenso vermessen wäre es, wollte die Seelsorge die Augen vor den menschlichen Gegebenheiten einer bestimmten Situation verschließen, denn das Christentum ist und bleibt bei all seinem übernatürlichen Charakter doch eine historische Religion.»

ROGELTO DUOCASTELLA

Geboren am 24. Dezember 1913 in Palau d'Anglesola, Spanien. Am 11. Juni 1938 wurde er in der Diözese Barcelona zum Priester geweiht. Er besuchte das Diözesanseminar und die Universität von Barcelona, die Päpstliche Gregorianische Universität zu Rom, das «Institut Catholique» in Paris, die «Université Sorbonne», Paris. Er erwarb das Doktorat der Sozialwissenschaften mit der These «Etude de sociologie religieuse sur une ville industrielle de l'Espagne: Mataró«, das Diplom in Religionssoziologie. Er ist Vikar und Pfarrer in drei Pfarreien, Professor am «Instituto Católico de Estudios Sociales» in Barcelona, Professor an der «Escuela católica Enseñanza Social» zu Barcelona, Seelsorger der «Asociación Católica Dirigentes» von Sabadell, Direktor am «Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas» (ISPA), Professor an der Päpstlichen Universität von Salamanca und Professor am «Seminario Hispanoamericano» (OCSHA).

Er ist derzeit Mitarbeiter an der Zeitschrift «Social Compass».

[1] *S. Aznar* «El catolicismo social en España», Madrid 1906, und «Las grandes instituciones del catolicismo», Madrid 1912.

[2] *F. Peiró S.J.*, El problema religioso-social en España, Madrid 1936.

[3] *E. Vargas Zúñiga*, El problema religioso en España, in: Razón y Fe, 1935/36, No 108/110.

[4] *G. Arimón*, La enseñanza media en los seminarios de España, Barcelona 1935.

[5] *R. Sarabia*, ¿ España es católica ?, Madrid 1939.

[6] *G. Le Bras*, Présentation, in: Lumen Vitae, 6 (1951).

[7] *F. del Valle*, Una mirada al campo español, in: Fomento Social (1947)

[8] *J. Azpiazu*, ¿ De donde nace la irreligiosidad de las masas trabajadores en España ?, in: Fomento Social, 4 (1949).

[9] *S. Aznar*, La revolución española y las vocaciones eclesiásticas, Madrid 1949.

[10] *M. Fraga Iribarne*, und *J. Tena Artigas*, Una encuesta a los universitarios de Madrid, in: Rev. Intr. Sociol. 8 (1950).

[11] *Francisco Odriozola Argos*, La asistencia a la misa en la diócesis de Santander, Santander 1959.

[12] *P. Leturia*, La apostasía de las masas, in: Revista Española de Teología, 10 (1950).

[13] *J. Enciso Viana*, Resultados de la primera encuesta sobre asistencia a la misa, in: Boletino del Obispado de Ciudad Rodrigo, 1951.

[14] *M. Olaechea*, Conclusiones de mi conocimiento del obrerismo valenciano, in: B.d.A. VII, 1951 und Un sondeo en el alma del trabajador, in: Ecclesia, II, 1951.

[15] *C. Morcillo*, El precepto de la misa en la diócesis de Bilbao, B.d.O. 1952.

[16] *F. del Valle*, Problemas económico-sociales de una ciudad moderna: Vigo; in: Razón y Fe, 142 (1951).

[17] -ders., ¿ Hemos perdido la clase obrera en España? in: Razón y Fe, 145 (1952).

[18] *J. Iribarren*, Consideraciones estadísticas sobre la solidez de la familia española; in: Ecclesia 3 (1953).

[19] *C. Morcillo*, El cumplimiento pascual en la diócesis de Bilbao, Bilbao 1954.

[20] *Secretariado Nacional del Apostolado rural*, Así son los pueblos... PYLSA, Madrid 1954.

[21] *S. Beguiristain*, Una pastoral científica, Bilbao 1954.

[22] *J. Iribarren*, Introducción a la sociología religiosa, Madrid 1955.

[23] *F. Boulard*, Primeros pasos en sociología religiosa, Vitoria 1955.

[24] *R. Duocastella*, Mataró. Estudio de sociología religiosa sobre una ciudad industrial española, Barcelona 1960.

[25] *R. Duocastella*, Los suburbios de Barcelona, Barcelona 1957. – Ferner: El problema suburbial y sus consecuencias apostólicas; in: Ecclesia 1957. – Desintegración urbana, fruto de las migraciones interiores; in: Ecclesia 8 (1958) – ¿ Se debe cortar la emigracion? in: Ecclesia 18/1 (1958).

[26] *J. M. Diaz Mozaz*, Teoría y técnica de la encuesta religiosa, Vitoria 1957.

[27] *S. Rosado Dávila*, La asistencia a la misa dominical en la ciudad de Cáceres; in Ecclesia 839, (1957).

[28] *J. M. de la Rica*, La parroquia de Nuestra Señora de las Mercedes de las Arenas. Estudio de sociología religiosa, Bilbao 1957.

[29] *J. M. Vázquez*, Así viven y mueren, Madrid 1958.

[30] *J. A. Mateo*, El pozo del tío Raimundo, reverso del gran Madrid; in: Razón y Fe 149 (1959).

[31] *Instituto de la Cultura Hispanica*, Catolicismo español, aspectos actuales, Madrid 1956. – J. M. de Llanos SJ, Sentido individualista del catolicismo español. – M. Lizcano, Etat et possibilités de la sociologie des religions en Espagne; in Arch. Soc. Rel. 2 (1957). – F. del Valle, Los avances de la sociología religiosa; in: Ecclesia I (1957).

[32] *C. Abaitua*, Las migraciones interiores. Un nuevo capítulo en la pastoral contemporánea. Seminario Vitoria, 1958. – J. M. Diaz Mozaz, Problemas que plantea la migración interior. Un quehacer político de urgencia; in: Ecclesia 18/I (1958). – R. Duocastella, Problèmes d'adaptation dans le cas de migrations intérieures; in: Population 1 (1957).

[33] *J. M. Sans Vila*, Ciento tres vocaciones tardías, Barcelona 1955. – R. Duocastella, Problemas sacerdotales en España, Madrid 1959. – J. Iribarren, ¿ Podemos exportar vocaciones ? in: Ecclesia 14 (1954) – J. Guerrero, Emigración de los religiosos a la ciudad; in: Razón y Fe 1954.

[34] *J. Enciso Viana*, Pastoral sobre el resultado de una encuesta diocesana; in: Bol. d. O., Mallorca II (1958).

[35] *Diócesis de Valencia*, Encuesta sobre la práctica religiosa; in: Bol. d. A.-Nov. 1959.

[36] R. Duocastella, J. Lorca, S. Misser, «Sociologia y Pastoral de una diócesis: Vitoria» – Vitoria, 1964.

[37] J. Solá, «Sociología religiosa urbana» – Razón y Fe, No. 161 – 1960.

[38] C. Floristán, «Vertiente pastoral de la sociología religiosa» – Vitoria, 1960.

[39] M. Benzo, «Encuesta sobre la actitud religiosa en la facultad de Ciencias de Madrid» – Ecc. No. 11809 feb. 1964.

[40] M. Rexach, «Las vocaciones sacerdotales en la diócesis de Vich» – Vich, 1959.

[43] J. M. Vázquez, «Las vocaciones en Galicia» – 1958.

[42] J. M. Vázquez, «Costa Brava. Estudio de sociología religiosa» – Madrid, 1964.

Rosario Scarpati

Die Pastoralsoziologie in Italien

Um den Stand der Pastoralsoziologie in Italien zu prüfen, muß man die doppelte Funktion vor Augen halten, welche die Soziologie in der Seelsorgswissenschaft erfüllt: Einerseits leistet sie einen «positiven» Beitrag zur Feststellung der einzelnen Pastoralprobleme, andererseits einen «technischen» Beitrag zum Aufbau neuer Strukturen und neuer Methoden des Wirkens. Wie sich zeigen wird, fällt die bisherige Leistung Italiens nicht sehr ins Gewicht, aber es bestehen ermutigende Aussichten für die Zukunft.

1. Der Dienst, den die Soziologie als positive Wissenschaft bisher der Pastoraltheologie erwiesen hat, umfaßt zwei voneinander verschiedene und oft zeitlich aufeinander folgende Aufgaben: a) die soziographischen Forschungen; b) die soziologischen Untersuchungen.

a) Nach einem verheißungsvollen Start zu Anfang des Jahrhunderts hat die Soziologie in Italien, auch aus Gründen anderer Natur, im allgemeinen eine eigentliche Krise durchgemacht. Als sie, insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg, einen neuen Aufschwung nahm, ist es ihr nicht gelungen, einen eigenen Weg zu finden, sondern sie schwankt zwischen der empirischen Tendenz – die übrigens kaum ernstlich verfolgt wurde – angelsächsischen Ursprungs und der insbesondere von Deutschland her bestimmten mehr theoretischen Richtung. Der Beobachter steht so einer Reihe von Forschungsarbeiten gegenüber, die sich zur Hauptsache mit dem Industriemilieu befassen und deren Wert nicht nur von der Methode, sondern auch vom Forschungssektor her begrenzt ist. Andererseits liegt eine Flut von Studien über allgemeine Probleme vor, wobei einige Forscher sich darin üben, das Denken der «Großen» zu untersuchen und dieses in oft schöner Darstellung wiedergeben; andere halten sich in einem Zwischenbereich zwischen verschiedenen Disziplinen auf und sind zu wenig um die Einordnung ihrer Gedanken besorgt.

Dieser allgemeinen Richtung folgt auch die Religionssoziologie. Wohl liegen zahlreiche Erhebungen über die religiöse Praxis in einzelnen Pfarreien und auch einzelnen Diözesen vor, doch sind sie selten von wissenschaftlichem Wert. Man hat auch – jedoch ohne Erfolg – schon verschiedentlich versucht, eine Gruppe von Fachleuten zusammenzubringen mit der Aufgabe, gültige Arbeitshypothesen aufzustellen, eine klare und den Verhältnissen Rechnung tragende Methode sowie ein Vergleichssystem zu erarbeiten, das geeignet wäre, einige allgemeine empirische Feststellungen zu ermitteln. Somit liegen auf dem Gebiet der Religionssoziologie nur eine Reihe von fragmentarischen und auf bestimmte Sektoren beschränkten Arbeiten vor, die keine genügende Vergleichsbasis bilden und nicht dazu dienen können, die eigentlichen Probleme zu sehen und die entsprechenden Entscheide zu treffen. Wegen dieser Richtungslosigkeit war es bis heute noch nicht möglich, eine ernstzunehmende Skizze einer «religiösen Karte» Italiens herzustellen, wie nützlich eine solche auch wäre. Für wissenschaftliche Zuverlässigkeit bürgen nur jene Zentren und Institute, die dank einer guten inneren Organisation und der ausdrücklichen Unterstützung durch die Hierarchie zu einer kontinuierlichen Arbeit und einem genau umrissenen Forschungsprogramm gelangt sind (wie z.B. das Zentrum für religionssoziologische Forschungen von Bologna).

b) Damit hängt zusammen, daß auch die Untersuchungen soziologischen Charakters nicht die Bedeutung und das Gewicht erlangt haben, die sie verdienen. Noch mehr als für die soziographischen Erhebungen braucht es für sie eine Dosis «soziologischen Spürsinns», eine noch verfeinerte Denkmethode und Arbeitsorganisation. Dies alles liegt in Italien noch kaum im Keime vor. Diese Feststellung wird noch durch die Tatsache erhärtet, daß hochwertige Untersuchungen wie z.B. die von P.G. Grasso über den Wandel im Wertempfinden der Jugend vereinzelt dastehen und so dialektisch nicht genügend ausgewertet werden können.

Das Studium der allgemeinen Probleme führt leicht zu übereinstimmenden Urteilen in der Phase

der Diagnose. Aber noch ist es nicht gelungen, ein Schema eines wissenschaftlichen Rapports zu erarbeiten, das es erlauben würde, z. B. die religiöse Mentalität einer Gruppe oder einer besonderen Zone im Zusammenhang zu erforschen. Beim Mangel an Zusammenarbeit und gegenseitiger Information können die Ergebnisse nicht voll ausgewertet werden. Diese sind bekanntlich um so aufschlußreicher, je kritischer sie wissenschaftlich debattiert werden.

Somit hat die Religionssoziologie es nicht vermocht und verstanden, die Pastoralprobleme, die sich in Italien stellen, im nötigen Ausmaß im einzelnen zu bestimmen, wenn auch vereinzelte Statistiken und vereinzelte Versuche bei den Seelsorgern Fragen und Beunruhigung auslösten.

2. Die Erneuerung der Pastoraltheologie umfaßt alle Probleme theologischer Natur, die das Konzil bespricht, und viele Fragen rein soziologischen Charakters. Ihre Untersuchung und Lösung hängen eng zusammen, weil die Seelsorge schließlich nichts anderes ist als die Weiterführung des Mysteriums der Inkarnation. Die Religionssoziologie hat, wie festgestellt, nur sehr wenig dazu beigetragen, die pastoralen Fragen im einzelnen festzustellen. Und sie hat auch noch keinen Weg gefunden, um die Strukturen und Methoden für ein der Zeit entsprechendes Seelsorgswirken zu erarbeiten. Dies aus einem doppelten Grunde: a) weil es an einer lebendigen Auseinandersetzung und einer theologisch-pastoralen Reflexion über die positiven Gegebenheiten fehlt; b) weil es an institutionellen Strukturen fehlt, die ständige Forschung mit Entscheidung und Aktion verbinden. Der erste Fehler geht auf mangelnde Erkenntnisbereitschaft und mangelnde wissenschaftliche Gewandtheit zurück; der zweite auf den Mangel an praktischem Sinn und auf eine zu oberflächliche Abgrenzung der Aufgaben, Kompetenzen und Verantwortlichkeiten.

Auch dieser Tatbestand ließe sich leicht auf mehr oder weniger entfernte Ursachen geschichtlicher Natur zurückführen und mit der «religiösen Unterentwicklung» Italiens erklären, von der man immer wieder redet. Die Wirklichkeit ist jedoch so komplex, daß es wenig wissenschaftlichen Ernst verriete, wollte man sie so oberflächlich erklären. Machen wir statt dessen einen näherliegenden Erklärungsversuch.

a) Was das Anliegen einer konkreten und zeitgemäßen theologisch-pastoralen Reflexion betrifft, so ist von vornherein zu bemerken, daß sich die Situation in den letzten Jahren stark gebessert hat. Das ungenügende Niveau der einschlägigen Studien, die allein imstande sind, auch das Fragen der Theologen anzuregen, und eine unklare Auffassung über die Aufgabe der Religionssoziologie haben zu einer großen Verspätung geführt. Man darf nicht vergessen, daß die italienische Theologie traditionsgemäß vor allem spekulativ ausgerichtet ist und erst seit der Nachkriegszeit sich auch der positiven Theologie erschließt. Von der Studienmethode und in noch entscheidenderem Ausmaß von der geschichtlich bedingten Geisteshaltung bei der Behandlung der theologischen Probleme hängt es jedoch ab, ob die ganze pastorale Bedeutung der Theologie und der scholastischen Tradition ans Licht gehoben und der Dialog mit den anderen Fächern angeregt wird. Die Theologie war allzu lange auf die rein kirchlichen Disziplinen beschränkt, und ihre Professoren haben nur allzuleicht die Superiorität ihres Objektes als eine Superiorität betrachtet, die jedes andere Wissen «praktischer» Natur ausschließe.

Andererseits ist die Neigung zur religionssoziologischen Beobachtung, die – wie bereits bemerkt – in Italien im 19. Jahrhundert auf dem Gebiet der Statistik verheißungsvoll angebahnt wurde, nicht auf eine Schar von Spezialisten gestoßen, die imstande gewesen wären, in konkreter und lebendiger Sprache den Dialog mit den Theologen, insbesondere mit den Pastoraltheologen, aufzunehmen. Schon allein die von D. Leoni 1954 herausgegebene Untersuchung über die Diözese Mantua gab den Anstoß zu einer Reihe von Problemen und Fragen, die zur Gründung und zum Ausbau eines Studienzentrums und zur Arbeit von einzelnen Spezialisten, die gegenwärtig in Italien tätig sind, beitrugen und zugleich die ersten Studien von Theologen über aktuelle Pastoralprobleme anregten. Diese Arbeit hat heute noch kaum begonnen, aber es liegen schon ermutigende Anzeichen vor: die programmatische Aktion des Zentrums von Bologna, die Anwesenheit von Spezialisten in den ersten seelsorglich ausgerichteten Zentren und Kommissionen, Studientagungen wie die, die im April 1964 zu Taranto stattfand und das bezeichnende Thema «Industrialisierung und Pastoral» behandelte.

b) In bezug auf die institutionellen Formen, die nachherigen «Pastoralkommissionen», «Sekretariate» oder «Departemente» im Dienst des Episkopats, ist in Italien alles noch mehr im Fluß als anderswo. Der schwierigste Punkt ist, wie die

Fachmänner sagen, die Umreißung der tatsächlichen Vollmachten, die den Bischofskonferenzen in der praktischen Ausübung der Kollegialität zukommen. Die Ungewißheit, die über diesen Punkt noch herrscht, spiegelt sich in der ganzen juridischen Verfassung und den Wirkformen der heutigen Pastoral wider. Wo die Neigung zu gegenseitiger Aussprache, die Dezentralisierung der Organisationen und die sehr oft beängstigende Dringlichkeit der Probleme übergeordnete Strukturen und Verbindungs- und Informationskanäle entstehen ließen, ist das heute, bereits Existierende, aufgrund der Erfahrung neu zu ordnen und zu revidieren. In Italien besteht die Chance, ganz neu zu beginnen. Übrigens wurden die Probleme, mit denen sich die italienische Bischofskonferenz zu befassen hat, von Paul VI. so einleuchtend dargelegt, daß es keines Kommentars bedarf. Jedenfalls erfordern solche Probleme praktischen Sinn, klare Aufgabenteilung und lebendiges Verantwortungsbewußtsein. Praktisch bedeutet dies, als vorläufigen und dann integrierenden Teil der Pastoral sich den ganzen vielseitigen Beitrag der Religionssoziologie zu eigen zu machen. Dies kann und muß so weit gehen, daß die Pastoralsoziologie unter Anwendung der Prinzipien der modernen Organisationswissenschaft die Seelsorgearbeit plant und Formen projektiert, die dem praktischen Einsatz und der Information dienen. Indem das Konzil sich das «aggiornamento» der Kirche zum Ziele setzte, hat es übrigens schon die Prinzipien zur Lösung aufgezeigt, so daß die Pastoralsoziologie eine der Disziplinen ist, deren die Seelsorge bedarf, um auf die Zeichen der Zeit zu antworten und die Konzilsdekrete in die Tat umzusetzen.

Somit ergibt sich: Wenn die Pastoralsoziologie in Italien keine positive Bilanz aufweist, so lassen doch einige Symptome eine langsame, aber sichere Entwicklung voraussehen.

ROSARIO SCARPATI

Geboren am 22. Mai 1930 in Sorrento, Italien. Zum Priester geweiht am 28. September 1925 in der Diözese Sorrento. Er erhielt das laureato in teologia, habilitierte sich 1954 in Philosophie mit der These: «La dottrina della predestinazione nel pensiero di Tommaso Campanella». Er veröffentlichte die Bücher «L'evoluzione del comportamento in un processo di sviluppo» (Rom 1962) und «Problemi sociali e culturali dello sviluppo» (Rom 1963) und mehrere soziologische Artikel. Er ist Professor für Geschichte und Philosophie, Berater für Soziologie an der SUIMEZ und Forschungsdirektor im Auftrag der FEREZ*. In seinen verschiedenen Veröffentlichungen befaßt er sich hauptsächlich mit den Problemen der Entwicklung und der Integration der Religion in der Gesellschaft.

* Internationale Föderation katholischer Sozialforschungsinstitute.

Viktor Schurr

Kerygma und Dogma

Wir benützen hier die beiden Ausdrücke im weiteren Sinn: Unter «Kerygma» verstehen wir nicht bloß den ersten Ausruf der Heilsereignisse (missionarische Verkündigung), sondern jede, vor allem die offizielle Botschaft des Wortes Gottes in der Weise der Kirche zum Lobpreis Gottes und zur Bekehrung und Heiligung des Menschen; Kerygma ist die einfordernde Anrede der menschlichen Existenz durch Gott in Christus. – «Dogma» meint hier nicht bloß die definierte Glaubens- und Sittenlehre, sondern jede gegenständlich hingestellte christliche Wahrheit, die zunächst auf Belehrung, Unterweisung, Zustimmung zielt – wo *über* Gott gesprochen wird, wo also nicht wie beim Kerygma Gott das Subjekt ist: «Er ist es, der da redet» (Hebr 11,25). Wir fragen hier pastoraltheologisch nach dem Verhältnis der beiden Größen: Wie muß ihr Zueinander beschaffen sein, damit es dem Heilsdienst der Kirche förderlich ist.

1. Geschichte

Wenn wir unser Binar unter den Gesichtspunkten sehen: «Annahme der Offenbarung als personale Heilsaneignung» und «objektivierende Einstellung zu ihr», dann ist das Problem so alt wie die Geschichte der Offenbarung. Zu einer die heutige Theologie beherrschenden Diskussion wurde es in den jüngsten Jahrzehnten, als der Wirklichkeitsschwund des Christlichen in der veränderten Welt zutage trat, als von Kierkegaard und Heidegger her die Wahrheit in die Verwirklichung und in das Wortgeschehen verlagert, das Gegenständliche abgewertet und die adäquate Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt aufgegeben wurde. – Nachdem die Leben-Jesu-Forschung der liberalen Theologie mit ihren historisch-philologischen Mitteln gescheitert war, suchte man das Neue Testament echt theologisch zu verstehen. Das Schlüsselwort wurde «Kerygma»: «Der wirkliche (= wirksame) Christus ist der gepredigte Christus» (M. Kähler); die Überlieferungseinheiten des Neuen Testamentes sind aus dem Kerygma entstanden (M. Dibelius). Die eigentliche Auseinandersetzung begann mit R. Bultmann: Historische Vorgänge, vergegenständlichte Heilstatsachen sind für den Glauben belanglos; Jesus ist nicht aus dem Grab, sondern ins Kerygma auferstanden, d. h. er ist in der Verkündigung gegenwärtig. Der Glaube ist paradoxes Wagnis; er legitimiert sich selbst dadurch, daß der Mensch aus dem Neuen Testament seine Existenz und dieses selbst versteht (existentiale Interpretation). Der Kern des Selbstverständnisses, der in den «mythologischen» Aussagen des Neuen Testamentes eingekleidet ist, soll für den modernen Menschen freigelegt und so der Mensch zur Entscheidung (nicht zur Wissensmitteilung) geführt werden. – Die Schüler Bultmanns (G. Bornkamm, E. Fuchs, G. Ebeling u. a.) leiten heute eine gewisse Kehre gegen ihren Meister ein; sie fragen, was denn hinter dem gepredigten Wort eigentlich sei, und erheben neu die Wichtigkeit des historischen Jesus, zwar nicht zwecks Vergewisserung des Glaubens, sondern um Jesus als Zeuge, Urbild und Helfer, als «Anführer und Vollender des Glaubens» (Hebr 12, 2) zu erweisen. – Dabei verbleibt es im Protestantismus nach wie vor bei der Haltung, die Subjektivität des Glaubens gegen die Objektivität des Geglaubten zu setzen, angefangen von A. von Harnack (das Christentum ist undogmatisch) bis John A. T. Robinson, der jede Metaphysik ausklammert und nur noch existenzielle Erkenntnis für legitim und möglich hält.

Katholischerseits ist das Verhältnis von Kerygma und Dogma nie in einen solchen heißen Krieg geraten. Aber das Problem meldete sich z. B. im Ringen um die katechetische Erneuerung: Dogmatisch-neuscholastisch orientierte oder psychologisch gerichtete (Münchener) Methode? Den profan-didaktischen Formalstufen der letzteren: «Anknüpfung, Darbietung, Erklärung, Anwendung», die auf Stoffvermittlung gehen, wird neuestens ein dem Heilsgeschehen und der Seelsorge näherliegendes, weil personales Ternar vorgezogen: «Verkündigung,

Betrachtung, Verwirklichung» (G. Weber). Noch gezielter geht es um unser Problem in der Auseinandersetzung mit der Innsbrucker Verkündigungstheologie, die neben der wissenschaftlichen («scholastischen») Theologie mit ihrem Formalobjekt (das verum, Deus sub ratione Deitatis) eine zweite Theologie zur Ausbildung des Seelsorgeklerus mit einem eigenen Formalobjekt (dem bonum praedicabile = Christus) fordert. Die «Nouvelle Théologie» in Frankreich (1940–1950) strebte eine Verlebendigung der Theologie aus der Bibel und Patristik sowie aus zeitgenössischer Philosophie an und sah neben der Unveränderlichkeit der Wahrheit auch deren Geschichtlichkeit. Zu einem bedeutenden Fortschritt kommt es in unserer Frage durch die Theologie K. Rahners und seiner Schule (J. B. Metz usw.) mit ihrer Forderung nach offenbarungsgemäßeren d. h. existentiellen Denkformen; so wird das Dogma näher an die Verkündigung herangerückt, und es erübrigt sich erst recht eine eigene Theologie der Seelsorge. Endlich ist der Widerstreit der konservativen und fortschrittlichen Haltung auf dem zweiten Vatikanischen Konzil zu nennen: Immer wieder werden Schemata zurückgewiesen, weil sie zu scholatisch, zu wenig biblisch, zu wenig korresponsorisch zu den Mitchristen und zur Welt sind. Das ganze Konzil dient einem Läuterungsprozeß, der aus einer archaischen, essentiellen zu einer kerygmatischen und pastoralen Theologie für heute treibt und der Objekt-Subjekt-Spannung entgegenwirkt oder sie verringert.

2. Stellungnahme

1. Dem Kerygma des Wortes Gottes geht, weil es im Menschenwort geschieht, ein im Sein verwurzeltes, objektivierendes Denken voraus. Aber dieses ist bei der eigentlichen Verkündigung zunächst unbetont. Nicht religiöse Lehren sollen als erstes mitgeteilt, historische Heilstatsachen berichtet werden. Kerygma ist Anrede, in der «jeweils das Ereignis Jesus Christus präsent wird – präsent als das je mich in meiner Existenz treffende Ereignis» (Bultmann). Bei den ersten Jüngern Jesu wurde ihr Dasein durch die Auferstehung des Herrn in eine neue Richtung herumgeworfen; nun konnten sie nicht anders als die Geschehnisse um Jesus als Frohbotschaft Gottes bezeugen (Apg 4,20), nicht um der Geschehnisse willen, sondern damit «jeder sich bekehre» (Apg 3,26). Durch diese Verkündigung brach die Herrschaft des erhöhten Kyrios an. Allein dadurch, daß die Liebestat Gottes in Christus vernehmbar und so gegenwärtig wurde (vgl. z. B. Kol 1,18 mit 1 Kor 11,26), wurde Gott Ehre und Kult erwiesen; deshalb erreichte die Verkündigung in der Eucharistiefeier ihren Höhepunkt (1 Kor 11, 26). Im Fortgang trieb die Verkündigung nicht vordergründig zur sachlichen Reflexion, sondern zur Angleichung des Tradierten an die jeweilige Gegenwart und deren Anliegen (siehe z. B. das Gleichnis vom Unkraut Mt 13,24–43). Das war für die Wahrheit kein fremder Vorgang. Verkündigung geschieht ja nicht einfach historisch (als genaue Erzählung des Vergangenen), sondern existentiell und eschatologisch; der Heilige Geist, der große Verwandler und Vergegenwärtiger, führt in die Wahrheit als in die Subjektivität oder personale Aneignung ein und macht darum die Wahrheit wahrer, als wenn er sie nur sachhaft wiedergäbe. Das kerygmatische Geschehen war die Dominante, und erst aus ihm objektivierte sich sein Inhalt mündlich und schriftlich zu Lehre, Dogma und Kanon, ein Prozeß, der nur heilsam wird, wenn zuvor durch personale Begegnung, durch Ereignis und Zeugnis der Wille zur Bekehrung bereitet ist. Die Wahrheit ist so recht eine Person, Christus.

Das urkirchliche Kerygma ist Inhalt und Modell für unsere Predigt, Modell wegen seines wesensrichtigen Vollzugs. Denken wir dies durch, so kommen wir zu folgendem Ergebnis: In der Verkündigung wird die aktive Wortoffenbarung selbst durch die innere (d. h. in das Subjekt eingesenkte) Gnade zum subjektiven Prinzip des Predigers, des Hörers, der Kirche überhaupt. Dieses ermöglicht die freie Annahme des Wortes Gottes, den Glauben. In diesem ersten Stadium, in der zuvorkommenden Selbstmitteilung Gottes, ist der Glaube ungegenständlich und transzendental; er ist der Horizont und das Licht für alles Weitere und muß deshalb im Kerygma *vor* allem durchschlagen, spürbar als Atmosphäre letzter Haltungen, als Medium ganz anderer Maßstäbe als die «Welt» sie hat. «Ich glaubte, darum redete ich» (2 Kor 4,13). Wort Gottes und Glaube sind urgründlich zueinander. – In zweiter Linie steigt das Wort Gottes in die kategorialen oder prädikablen Bereiche und artikuliert sich in die entsprechenden Aussagen. Diese sind nicht rein sachliche, statische, historische oder museale, sondern eher personale, geschichtliche, ereignishafte; dies nicht deshalb, weil die Schrift die umweltnahe, semitische Wortauffassung (das Wort als energetisch; der griechische Logos hat vor allem eine noetische Funktion) übernahm, sondern weil der im Kerygma geschichtsmächtig nahende Gott jedem nur sach-

lichen Verhalten wehrt und in die Selbstverwirklichung treibt. Diese Existentialität wird zur prägenden Form alles göttlichen Wortinhaltes und gibt ihm seine dramatische Art; sie macht das «Ewige Evangelium» (Offb 14,6) zu einem je sich vergegenwärtigenden und situativen Heilsgeschehen.

2. Das bedeutet nicht, daß allein die dynamis des Wortes (1 Kor 2,1–4) die Kirche erbaut. Auch der dianoia bedarf die Kirche allezeit. Das Vernünftige (das nie isoliert zu fassen ist) hat seine Funktion:

a) im Vorfeld des Glaubens, im menschlichen Bereich. Ohne Rückgriff auf das Historische wäre das nachösterliche Kerygma und der verkündete Christus vor der ratio, die nicht einfach Hure ist, freischwebendes doketisches Sprachereignis und wäre der Glaube nicht vernünftig und sittlich gefordert (Aufgabe der Fundamentaltheologie und Rechtfertigung einer, sicherlich als nachrangig zu nehmenden, apologetischen Predigt). Man vermeine nicht, daß der Glaube nur dann göttlich sei, wenn die menschlich-rational vorgebauten Vergewisserungen zerstört oder beiseite gelassen sind; man fürchte nicht, daß andernfalls das Personale, Gott selbst versachlicht, welthaft, verfügbar, vergleichgültigt, eben «objektiv» wird. Das muß nicht sein. Denn der Begriff «Gott als welthaftes Phänomen gleich anderen» wird im theologischen Denkverfahren ausdrücklich negiert und das Analoge in der objektiven Aussage auf das unendliche Personale geöffnet. Außerdem geschieht, wie vermerkt, der Aufweis der sachlichen Wahrheit des Glaubens nicht in seinem urgründlichen, sondern im rationalen Bereich, wodurch in diesem gerade der Ernst gerettet wird: «Gott hat wirklich gesprochen.» Es müßte hier wohl bedacht werden, daß ein Wagnis ins Dunkle nur dort Christus und nicht etwa Sokrates ergreifen läßt, wo man mit tausend Wurzeln einem christlichen Milieu verhaftet ist. Die Behauptung, daß man nur durch die Bibel zu einem ganz anderen Selbstverständnis komme, reicht als Kriterium nicht aus. In einer fremden oder fernen Kulturepoche kann eine von anderswoher als vom Kreuz kommende selbstlose Hingabe an Gott als Richtmaß der Wahrheit gehalten werden, während die Bibel das dann herrschende Empfinden nicht mehr anspricht. Übrigens kommen wir heute zu einer positiveren Wertung der außerchristlichen Religionen und sprechen Heiden die Heilserlangung zu, auch wenn sie die äußere Wortoffenbarung der Bibel nicht erreicht (anonyme Christen). Wir sagen also: Verkündigung und Glaube, die uns in der Weise des Menschlichen gegeben sind, müssen ganzheitlich, also auch rational und objektiv in verläßlichen Fundamenten gründen.

b) Das dramatische Wesen des Kerygmas birgt *in sich* einem dogmatischen Fundus, der im *kategorialen* Bereich durch Reflexion, Auseinanderlegung und Zusammenfassung als ausdrückliche Lehre und System zum Vorschein kommt (fides quaerens intellectum). Dieser Prozeß zeigt sich schon in der Heiligen Schrift, dem Grundkerygma. Insbesondere findet in den Pastoralbriefen ein Übergang von der Verkündigung zur festgelegten Lehre statt, die zur Norm in der Kirche wird. Das Dogma tritt, vor allem mittels des kirchlichen Lehramtes als «regula fidei proxima», aus dem Kerygma hervor, klärt, sichert, erleichtert, normiert, überwacht die Verkündigung nach ihrer Wahrheit und Verständlichkeit und hat darum eine eminent pastorale Bedeutung.

Ferner ist zu bedenken: Wo die Botschaft Gottes lebendig erfaßt wird, verbindet sie sich mit dem Leben des Predigers, des Hörers, der jeweiligen Gegenwart und wird dadurch zu einer dogmatischen oder theologischen, nicht rein kerygmatischen Aussage. Es gibt wegen der Geschichtlichkeit des Menschen keine «sola scriptura», kein «solum kerygma», es ist immer gemischt mit anderen Wirklichkeiten, Lebenserfahrungen, Philosophien und wird so zur entfalteten, objektivierten, dogmatischen Kunde. Das ist nicht von Übel: Durch die Verkündigung wird – das ist ihr Wesen – die einmal erfolgte Offenbarung je geortet und datiert, wird darum in eine neue Wirklichkeit und Situation umgesetzt und gerät dadurch notwendig in eine dogmatische Gestalt. Das Dogma erweitert also den Inhalt der Verkündigung, da sie ihr auch Ontisches, Spekulatives (vgl. Denz 1529) und Weltliches (so jetzt auch K. Barth, Die kirchliche Dogmatik IV, 3) anbietet; ist doch alles durch den Logos geworden und innerlich auf Christus finalisiert.

Sodann ist zu vermerken: Verkündigung geschieht auf sichtbare Gemeinschaft oder Kirche hin (1 Jo 1,3) und zielt darum auf *gemeinsames* Glauben, Verstehen, Bekennen und folglich auf verfaßte Objektivation, wie sie ja auch nur im Gemeinschaftlichen und Ganzheitlichen ihre dauernde Wirkung hat.

Wohl ist der Beweger des Ganzen (des Kerygmas und Dogmas) der Geist, der unverfügbar ist und weht, wo er will. Aber wie im Sohn hat sich Gott auch im Pneuma verläßlich für uns gegenwärtig gemacht. Wo Gott schafft, schafft er einen Kosmos. Die rationale Linienführung in der Predigt und die

systematische Lehre und Unterweisung dürfen also nicht verpönt, das Dogma darf nicht verdrängt werden.

Anderseits ist dafür zu sorgen, daß das Lehren nicht zu einem objektsverlorenen Sonderunternehmen wird. Das dogmatische und theologische Bedenken hat als wesentliche Grundlage das Glauben (sonst ist der Theologe nur Religionswissenschaftler) und ist schon deshalb auf Offenbarung und Heilsgeschichte bezogen. Aus dem Heilsereignis und aus dem Glauben entsprungen, treibt es, obgleich es unmittelbar auf Wissen geht, wesenhaft in die Heilsverwirklichung und zur weiteren Verkündigung. Es ist also die Verkündigung nicht um der Lehre, sondern die Lehre um der Verkündigung willen da. Das kirchliche Magisterium (als «norma a Scriptura normata») und Dogma verlaufen unter dem Primat und im Rahmen des Kerygmas. Im ganzen gesehen, gibt es im Christlichen kein legitimes «in se»: es tendiert auf ein «pro nobis» (Jo 3,15), also in dessen Kategorien, und es darf nicht in eine einseitig essentielle, belehrende, rational sichernde und objektivierende Richtung abgedrängt werden.

Bedeutsamkeit (Existentialität) setzt aus sich Gegenständlichkeit, Verkündigung aus sich Dogma heraus; dieses hinwiederum gipfelt auf im Kerygma. Diese Wechselseitigkeit macht ihr Verhältnis gesund und «überaus fruchtbar» (Denz 1796). Dennoch bleibt eine Spannung zwischen beiden: Das Dogma kann das Kerygma, das Wort Gottes, nie adäquat einholen; aber auch noch das Dogma selbst ist wegen seiner inhaltlichen Fülle und als Geheimnis nie ganz sagbar. Besonders aber können weder Verkündigung noch Dogma gänzlich in den von uns reflektierten Lebensvollzug umgesetzt werden, worauf beide, unmittelbar bzw. mittelbar, zielen.

Aus den obigen Darlegungen ergibt sich: dem Kerygma ist die primäre Würde zuzusprechen. Darum haben vor allem *seine* urgründlichen Entsprechungen, der Glaube und die existentiellen Kategorien, die Seelsorge, das Dogma und die Theologie zu durchformen. Das Dogmatische hat dann aber um so dringlicher die Aufgabe, das kirchliche Kerygma zu überprüfen, daß es nicht freischwebend, sondern sachgerecht, verbindlich, ganzheitlich sei und die Breite und Weite der je gegenwärtigen Existenz erreicht. In dieser Funktion wird der dogmatische Vollzug zur Seelsorge. Alles in allem: «Die Dogmatik ist das Gewissen der Predigt, die Predigt ihrerseits das Gewissen der Dogmatik» (H. Ott).

M. Käblin, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig 1892, Neuauflage von E. Wolf, München 1953, 1956. – *R. Bultmann*, Glauben und Verstehen (Tübingen) I 1933, II 1952, III 1960. – *H.-W. Bartsch*, Kerygma und Mythos (Hamburg-Bergstedt) I 1948, II 1952, III 1954, IV 1955, V 1955, VI 1963. – *J. A. Jungmann*, Katechetik, Freiburg 1955. – *H. Ristow/K. Matthiae* (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 1960. – *H. Schlier*, Die Zeit der Kirche, Freiburg 1958, S. 206–232: Kerygma und Sophia. – *E. Fuchs*, Gesammelte. Aufsätze II, Tübingen 1960: Zur Frage nach dem historischen Jesus – *K. Barth*, Die kirchliche Dogmatik I/1 und 2, Zollikon-Zürich 1955, 1960. – *H. Ott*, Dogmatik und Verkündigung, Berlin 1961. – *J. Ratzinger*, Christozentrik in der Verkündigung, in: Trierer theologische Zeitschrift 70 (1961), S. 7–14. – *G. Ebeling*, Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann. Tübingen 1962. – *G. Weber*, Religionsunterricht als Verkündigung, Braunschweig 1961; dazu *J. Goldbrunner*, Unterricht oder Verkündigung, in: Katechetische Blätter 88 (1963), S. 59–63. – *K. Schubert*, Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, Wien 1962. – *H. Vorgrimler* (Hrsg.), Exegese und Dogmatik, Mainz 1962. – *R. Bohren*, Predigt und Gemeinde, Zürich/Stuttgart 1963. – *W. Pannenberg/K. Rahner*, Zum Problem der dogmatischen Aussage, in: E. Schlink/H. Volk (Hrsg.), Pro Veritate, Münster und Kassel 1963, S. 239–385. – *W. Jentsch*, Handbuch und Jugendseelsorge. Teil II: Theologie der Jugendseelsorge, Gütersloh 1963, S. 204–253: Verkünden und Verstehen. – *J. B. Metz*, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962. – *A. M. Hunter*, Teaching and Preaching in the New Testament, London 1963. – *H. Gollwitzer*, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 1963. – *John A. T. Robinson*, Honest to God, London 1963, deutsch: Gott ist anders, München 1963; dazu *E. Schillebeeckx*, Personale Begegnung mit Gott, – Antwort an Robinson, Mainz 1963; *ders.*, Neues Glaubensverständnis Honest to Robinson, Mainz 1964. – *S. Moore*, The World of God: Kerygma and Theorem, in: The Heythrop Journal 5 (1964), S. 268 bis 275.

VIKTOR SCHURR

Geboren am 4. April 1898 in Donzdorf, Deutschland. Redemptorist. Zum Priester geweiht am 26. Juni 1925. Von 1927–1929 besuchte er den Magisterkurs an der Päpstlichen Universität Gregoriana zu Rom, wo er den Doktor und Magister der Theologie erwarb mit der Arbeit: «Die Trinitätslehre bei Boethius». Seit 1930 ist er Lektor der dogmatischen Theologie am Ordensseminar zu München; seit 1955 Professor der Pastoraltheologie an der Academia Alfonsiana, Rom; seit 1960 Direktor des Pastoralinstituts zu München; seit 1958 Schriftleiter der Zeitschrift «Theologie der Gegenwart»; seit 1953 Mitschriftleiter der Zeitschrift «Lebendige Seelsorge», Freiburg/Breisgau; Fachberater für Homiletik am «Lexikon für Theologie und Kirche». Er veröffentlichte «Die Trinitätslehre des Boetius», Paderborn 1935; «Seelsorge in einer neuen Welt», Salzburg 1957, ³1959; «Konstruktive Seelsorge», Freiburg ²1962; «Wie heute predigen? Zum Problem der Verkündigung des Christlichen», Stuttgart, 1949; «Gott will die Erde. Marienpredigten für heute», Regensburg ²1954. u.a. Gegenwärtig Mitarbeiter an den Zeitschriften «Lebendige Seelsorge», Freiburg/Breisgau, Theologie der Gegenwart in Auswahl», Bergen-Enkheim bei Frankfurt, «Anima», Olten.

J. Britto Chethimattam CMI

Raum und Voraussetzung eines Gesprächs zwischen Christen und Hindus

Am 18. Mai 1964 gab Papst Paul VI. die Schaffung eines Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen bekannt. Man hatte diesen Schritt bereits seit etwa einem Jahr erwartet; damals hatten mehrere verantwortliche Persönlichkeiten darauf hingewiesen, daß ein solches Sekretariat sehr wünschenswert sei. Letzten Endes handelt es sich dabei um die Weiterführung des Gedankens, der 1960 Papst Johannes XXIII. zur Errichtung des Sekretariats für die christliche Einheit bewogen hatte, dessen Aufgabe in der Schaffung geregelter Kontakte mit den nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften bestand und das innerhalb einer sehr kurzen Zeit bereits überreiche Früchte guten Willens und gegenseitigen Verständnisses zwischen christlichen Gemeinschaften hervorgebracht hat, die seit Jahrhunderten ohne namhaften Kontakt nebeneinander herleben. Dieses sehr anregende Vorbild, wie es das unter der Leitung des inzwischen berühmt gewordenen Kardinals Bea darstellt, hat allenthalben zuversichtliche Hoffnungen im Hinblick auf das neu entstandene Sekretariat geweckt. Verschiedene prominente Hindu-Gelehrte wie zum Beispiel Sri K. M. Munshi haben öffentlich ihre Genugtuung über diese Initiative zum Ausdruck gebracht und ihre Absicht bekundet, in das religiöse Gespräch mit der Christenheit einzutreten. Denn alle empfinden deutlich, wie nachteilig die Spaltung der Religionen und der zwischen ihnen herrschende Gegensatz innerhalb einer Welt wirkt, die in vielen anderen strittigen Fragen schmerzlich zerrissen ist. Das einzige einende Prinzip in einer geteilten Welt ist der Glaube an eine höchste Wirklichkeit als Quelle und Urheber aller Dinge.

Noch herrscht bei manchem ziemlich viel Unklarheit über den Wirkungsbereich eines solchen Sekretariats zur Aufnahme des Gesprächs mit den nicht-christlichen Religionen. Daher haben auch mehrere Hindu-Gelehrte zugleich mit ihrer Begeisterung für den vorgeschlagenen Dialog ihre Zweifel und Bedenken gegenüber den konkreten Formen eines solchen Dialogs nicht verhehlt: Die katholische Kirche ist eine dogmatische Religion. Sie hat ihre klaren und festliegenden Glaubenssätze, und selbst der Papst oder ein Allgemeines Konzil ist nicht fähig, sie zu ändern. Wo liegt dann aber der Anknüpfungspunkt für ein solches Gespräch mit anderen Religionen, wo doch der Katholizismus in seinen Standpunkten so unbeugsam ist? Einige haben sogar ganz offen den Verdacht geäußert, daß die so hoch organisierte katholische Kirche nur ein besonders schlagkräftiges Sekretariat eröffnen will, das den nicht-christlichen Religionen gegenübertreten soll, um die Anhänger anderer Religionen in ihre Hürde hineinzuziehen und darin aufgehen zu lassen.

I. «Bisherige Kontakte der christlichen Welt mit dem Hinduismus.»

Doch die stufenweise Entwicklung der christlichen Haltung dem Hinduismus gegenüber läßt den spezifischen Wirkungsbereich des neuen Sekretariats sichtbar werden. Obwohl bereits seit der Ankunft

der Europäer in Indien gegen Anfang des 16. Jahrhunderts vereinzelte und private Versuche zum Verständnis des Hinduismus unternommen worden sind, ist das sachliche Interesse des Christentums am Hinduismus erst jüngeren Datums. Erst nach der Veröffentlichung verschiedener Schriften des Hinduismus in den europäischen Sprachen, vor allem durch Wissenschaftler wie Max Müller, Tibaut und andere ist ein nennenswertes und weiter verbreitetes Interesse am Hinduismus geweckt worden. In jüngster Zeit haben verschiedene Bücher über den Buddhismus und Hinduismus in den Buchhandlungen von London und Paris die Verbreitung und Popularität von Bestsellern erreicht.

Doch nicht alle christlichen Wissenschaftler treten dem Hinduismus in der gleichen Weise gegenüber. Die häufigste Haltung, in der sie asiatischen Religionen gegenübertreten, ist die *humanistische*. Die großen Orientalisten gehören fast vollzählig in diese Kategorie. Sie stehen in der klassischen Tradition des Suchens nach der menschlichen Natur durch Raum und Zeit. Ihr Anliegen besteht darin, das menschliche Bewußtsein zu erweitern und Raum und Zeit in einem weiten und umfassenden Humanismus zu integrieren. Häufig verwechseln sie dabei die Idee der Religion mit der der Kultur und Zivilisation.

Man vergleiche zum Beispiel die Art, wie Sylvain Levi seine Auffassung über den Sinn der asiatischen Religionen umreißt: «Das Leben bleibt ein Punkt zwischen zwei Unendlichkeiten des Nichtwissens; aber der Verstand hat in diesen zwei Unendlichkeiten Fuß gefaßt. Das Menschengeschlecht, das ihn fortsetzt und ihn auch in Zukunft fortsetzen wird, gibt dem Menschen einen vorzüglichen Daseinsgrund, der zwar in der Ordnung des Transzendenten nichts zu lösen vermag, der jedoch in einem gewissen Maß die strengste Logik des Denkens befriedigt. Der Mensch nimmt nicht den Platz Gottes ein; vielmehr baut die Menschheit eine Art Brücke zwischen sich und Gott, die ihren Schrekken vor dem Abgrund, der an ihren beiden Enden gähnt, verbirgt[1].» Solange die Wissenschaftler ausschließlich an dem menschlichen Element der Religion interessiert sind, suchen sie ständig, den allgemein menschlichen Faktor der Religionen herauszufinden: Der Mensch denkt, fühlt und liebt zu allen Zeiten in der gleichen Weise. Für manche dieser Wissenschaftler ist die Religion nichts anderes als die «fortschreitende Gestaltwerdung Gottes». Dieses Fortschreiten fassen sie entweder nach der Art Hegels als dialektisches Voranschreiten der menschlichen Idee auf oder in der positivistischen Form, indem sie allein dem Gesetz des Fortschritts sukzessiver individueller Erkenntnisse eine wahre Realität beilegen.

Eng mit dieser Art der Gegenüberstellung hängt die der *neutralen Haltung* zusammen. Ihr bekanntester Vertreter ist, wie sein «Reisetagebuch eines Philosophen» zeigt, Hermann Graf Keyserling. In jedem Land verteidigt er mit einer Art persönlichem Einfühlungsvermögen die einheimische Religion. Nach seiner Auffassung kann jede äußere Form innerhalb ihrer Grenzen das Atman zum Ausdruck bringen. Jede Art des Bewußtseins enthüllt eine andere Schicht der Natur. Wer in der Welt der Hindus lebt, unterliegt Einflüssen und macht Erfahrungen, die den anderen unbekannt sind. Doch wieder in Amerika, zeigt er sich allen asiatischen Religionen gegenüber kritisch. Das praktische Verhalten des Durchschnittsmenschen im Osten, so bemerkt er, läßt mehr zu wünschen übrig, als das derselben Klasse im Westen. Im großen und ganzen handeln wir besser als wir sind[2].

Unter denjenigen, die den Hinduismus als Religion betrachten, gibt es einige, die auch die Frage nach einer echten Möglichkeit der Begegnung zwischen Hinduismus und Christentum stellen. So setzt sich Alan W. Watts in «The Supreme Identity» sehr dafür ein, man solle doch nicht versuchen, eine Synthese zwischen Christentum und Hinduismus zustande zu bringen. «Eine Theologie, die sich mit dogmatischen, historischen und sakramentalen Ideen und Begriffen befaßt, steht der Wirklichkeit in einer ganz anderen Weise gegenüber als ein 'metaphysischer Mystizismus'. Das sind zwei Sprachen, die sich nicht miteinander vermischen lassen, ohne eine hoffnungslose Verwirrung hervorzurufen[3].»

Andere gehen so weit, den Hinduismus als völlig abwegig und irrig zu verurteilen. So erneuert, nach der Auffassung von Hendrik Kraemer, der Anspruch des Hindu, Brahma in sich zu verwirklichen – das 'Aham Brahmasmi' – letztlich die Ursünde der Menschheit: den Willen, Gott gleich zu sein[4]. Und Frankreichs Dichter und Orientkenner Paul Claudel bezeichnet den Versuch des Menschen, das Absolute in sich selbst zu entdecken, als «das Stummsein der Kreatur, die abgeschnitten ist in ihrer totalen Weigerung; die blutschänderische Ruhe der Seele, die auf ihrer wesenseigenen Rangstellung brütet[5]».

Derart übertrieben kritische Einstellungen verfehlen jedoch häufig ihr Ziel. Nicht alle Religionen sind Religionen im gleichen Sinne des Wortes. Dazu

kommt, daß, wie W. E. Hocking bemerkt, «... die meisten Kritiken, die wir an einer fremden Religion üben, allein schon deshalb nicht stichhaltig sein können, weil jede Religion für denjenigen, der in ihr lebt, etwas ganz anderes ist als für den außenstehenden Betrachter[6]».

Doch heute vertritt die große Mehrzahl der Wissenschaftler eine noch andere Haltung: die *Haltung des Synkretismus*, die vorgibt, sie täte es lieber der Biene gleich, die aus jeder Blüte Honig saugt, als dem Moskito, der überall nur Blut sucht.

Doch sie vertuschen allzu leicht sehr grundlegende Unterschiede. «Perennial Philosophy» von Aldous Huxley sowie «Time and Eternity» von W. T. Stace sind wohlbekannte Beispiele für diesen Synkretismus. Die künstliche, vereinheitlichte Form der Religion, wie sie verschiedene Wissenschaftler als die Quintessenz aller Religion anpreisen, spielt im Bereich des Religiösen eine ähnliche Rolle wie das Esperanto unter den Sprachen. Sie kann nur dazu beitragen, die Verwirrung zu vergrößern, anstatt sie zu verringern. Kein Mensch mit einem lebendigen religiösen Glauben wird sich mit einer derartigen, blutleeren Religion zufrieden geben. Nach Auffassung von W. T. Stace sind alle religiösen Ausdrucksformen ausschließlich Beschwörungssymbole, das heißt eine Frucht der menschlichen Einbildungs- und Vorstellungskraft, die versucht, die unfaßbare letzte Wirklichkeit zu fassen. Er versucht, alle Hochreligionen auf dieses vorgefaßte Schema zu bringen, doch gelingt ihm das nur, indem er ihnen allen Unrecht tut!

Verschiedentlich hat man den religiösen Synkretismus als geistige Hurerei bezeichnet. Obwohl dieses Wort recht hart klingt, kennzeichnet es in treffender Weise die Unangemessenheit dieser Art von Annäherung. Der Vertreter des Synkretismus macht sich einer Vermischung und Verwirrung schuldig: er nimmt von jeder Religion, was seine Einbildungskraft und Phantasie gerade fassen kann und vermeidet dabei tunlichst alles, was Beschwerden mit sich bringt oder Opfer fordern könnte. So suchte sich Joseph Hackin den künstlerischen Aspekt der indischen Religionen heraus und ganz besonders das unendliche Wohlwollen, das man als Beherrschung und Gleichmut der Seele bezeichnet, und glaubte, dies wäre das Ganze der Religion[7]. Friedrich Nietzsche sah im buddhistischen Nirwana das totale religiöse Phänomen, hinter dem keine platonische Idee mehr steht – eine Befreiung ohne einen Erlöser. Doch in seiner letzten Stellungnahme bezog er einen dem Buddhismus diametral und im extremsten Sinne entgegengesetzten Standpunkt, indem er nämlich die freudige Bejahung des Kreises von Geburten und Toten, das heilige Geschenk des «Ja» zu der «ewigen Wiederkehr», als letztes moralisches Ziel ansah. Manche wiederum stellen geradezu unmögliche Verbindungen her. So versucht Max Scheler, den Libido-Begriff Freuds und den Todestrieb der buddhistischen Lehre als Ausdrücke der gleichen heiligen Weisheit zu identifizieren, welche dem schweigenden Nichts und dem ewigen Tod entgegenzieht[8]. – Gelinde ausgedrückt ist es jedoch so, wie Huston Smith bemerkt: «Die Verfechter der Auffassung, daß die menschlichen Religionen im Grunde eins sind, müssen sich den Vorwurf der Oberflächlichkeit gefallen lassen[9].»

Manche berufen sich auf die synkretistische Auffassung von der Gleichheit aller Religionen, um den Standpunkt zu verfechten, daß überhaupt kein Bedürfnis für Diskussionen oder Gespräche über religiöse Probleme besteht: weil im Grunde alle Religionen gleich sind, besteht keine Veranlassung, sich um Einzelheiten zu beunruhigen. Doch berufen sich diese Leute keineswegs auf die grundlegende Gleichheit aller Menschen und die Einheit ihrer Auffassungen, um etwa wissenschaftlichen, kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Problemen auszuweichen. Die Tatsache scheint vielmehr die zu sein, daß die betreffenden Leute nicht weit genug denken, um die wirklichen, grundlegenden Unterschiede zu erfassen, die auf religiösem Gebiet zwischen den Menschen herrschen. Wie Sankarâcharya sagt, ist Braham eine Realität; niemand würde es als vertretbar ansehen, sich über einen Pfahl eine «eigene Meinung» zu bilden und etwa zu sagen, es sei ein Mensch oder sonst irgend etwas; jedermann muß anerkennen: das ist ein Pfahl. Entsprechend müssen sich auch unsere religiösen Ideen und Verpflichtungen nach der Realität des Brahman richten und sie achten. Acharya selbst sagt, daß jemand, der lieber in seinen eigenen subjektiven Vorstellungen über einen Gegenstand befangen bleiben will, einem Blinden gleicht, der im festen Glauben, er habe einen Spazierstock in der Hand, sich am Schwanz eines Ochsen festhält.

Die grundlegende Tatsache steht fest, daß Religion nicht nur eine Sammlung von Grundsätzen ist, die auswendig zu lernen wären, oder von Gewohnheiten und Übungen, die es zu beobachten gälte, sondern vielmehr etwas konkret Gegebenes. Sie ist Leben, menschliches Leben auf seiner höchsten Ebene. Es ist daher wie W. E. Hocking sagt: «Der Preis für die Existenz muß

bezahlt werden. Wir können nicht zu einem Welt-Glauben gelangen, indem wir die einzelnen Glaubensbekenntnisse übergehen.» Die Polemiker und Synkretisten vergessen diese Tatsache. Der Polemiker betrachtet seine eigene Religion konkret und jede andere abstrakt und sozusagen von außen her. Denn für ihn ist die eigene Religion wahr und jede andere falsch; oder seine eigene enthält die volle Wahrheit, während die anderen nur Teile der Wahrheit besitzen oder längst überholte Phasen der geistigen Entwicklung darstellen. Der Synkretist auf der anderen Seite maßt sich willkürlich das Urteil an, daß keine Religion absolut wahr ist und geht von der Voraussetzung aus, daß alle Religionen gleicherweise wahr und gleicherweise falsch sind. Will man sich aber ein ausgewogenes Urteil bilden, so müßte man jede Religion konkret mit den Augen ihrer Anhänger und unter dem Gesichtspunkt dessen, was diese als ihr geistiges Leben ansehen, untersuchen. Denn wie A. N. Whitehead sagt, ist «Religion Einsicht in etwas, das jenseits des vorüberrauschenden Stroms der unmittelbar wahrnehmbaren Dinge liegt, doch zugleich auch hinter ihnen und in ihnen; in etwas, das wirklich ist und zugleich darauf wartet, verwirklicht zu werden; in etwas, das als ferne Möglichkeit dasteht und bereits die größte aller gegenwärtigen Wirklichkeiten ist; in etwas, das die Auffassung von allem Geschehenden bestimmt und sich doch selbst jedem Erfassen entzieht; in etwas, dessen Besitz höchstes und endgültiges Gut bedeutet und doch jenseits von aller Fassungskraft liegt; in etwas, das letztes Ideal und dabei verzweifeltes Suchen bedeutet»[10]. Sie ist in gewissem Sinne Gott selbst, das Ziel des menschlichen Trachtens.

Bei einer Begegnung von Menschen, die gleicherweise an der Suche nach diesem einen Absoluten interessiert sind, bringt eine rein theoretische Annäherung mehrere Nachteile mit sich:

1. In der Theorie kann sich jeder von der Wahrheit seines eigenen Standpunktes überzeugt fühlen, und irgendein Kompromiß mit der Wahrheit ist Untreue einem geheiligten Glauben gegenüber. Denn in eine theoretische Diskussion tritt jede der beteiligten Parteien mit einem Überlegenheitsgefühl ein, das dazu angetan ist, auf der Gegenseite alle Sympathie auszulöschen.

2. Die Erfordernisse der Polemik und Apologetik treiben oft zu der extremen Auffassung, daß auf der Gegenseite nichts Wahres oder Gutes vorhanden ist. Das aber vereitelt von vornherein die wahre und eigentliche Absicht der Begegnung.

3. Vor allem aber degradiert eine Begegnung auf spekulativem Boden die Religion zu einer Theorie, die unabhängig vom Leben betrachtet werden kann und über die man mit abstrakten Distinktionen streitet. Sie macht aus der Religion eine reine Sammlung von Grundsätzen und Schlußfolgerungen, Vorschriften und Verpflichtungen. Dabei ist Religion im tiefsten Leben. Allerdings sind Bestimmtheit und Klarheit der Lehre sowie Festigkeit der Grundsätze wesentliche Voraussetzungen eines vernunftgemäßen religiösen Lebens. Doch sollte man Lehren des Lebens nicht zu abstrakten Ideen und juristischen Spitzfindigkeiten verdünnen. Daher ist die kalte und unbeteiligte Haltung der Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft die allerungeeignetste und unheilvollste bei einer Begegnung zwischen verschiedenen Religionen.

Die Begegnung im Zwiegespräch: Daher kann die Begegnung, zu deren Förderung das neue Sekretariat gebildet worden ist, nur Begegnung im Zwiegespräch sein, in dem sich Mensch und Mensch gegenüberstehen. Bei einer solchen Begegnung von Menschen, von denen jeder die Wahrheiten der eigenen Religion in aller Lauterkeit lebt und ehrlich nach dem Höchsten sucht, gibt es keinen Raum für Überlegenheits- und Unterlegenheitsgefühle. Alle sind Kinder des gleichen Gottes, Wanderer auf dem gleichen Weg. Bei solchen Menschen ist das Wichtigste die persönliche Verwirklichung der grundlegenden Wahrheiten ihrer Religion im konkreten Leben und nicht so sehr eine systematische und abstrakte Kenntnis dieser Wahrheiten. In diesem Rahmen kann durchaus ein Theologe mit vollendeten Kenntnissen der religiösen Wahrheiten und einem scharfen analytischen Geist einem Laien unterlegen sein, in dessen persönlichem Leben einige dieser fundamentalen Wahrheiten in tieferer Weise verwirklicht sind. Denn im religiösen Gespräch treffen Einzelmenschen in einem Geist der Demut und gegenseitigen Achtung zusammen. Das bedeutet nun keineswegs, daß die objektive Wahrheit unwichtig wäre. Es gibt keinen fruchtbaren religiösen Dialog auf der Grundlage eines Kompromisses in Fragen der Wahrheit. Doch ist Wahrheit kein Monopol eines Einzelnen. Sie ist ein freies Geschenk: Teilnahme an der letzten Wahrheit. Daher muß man sich ihr in Demut nähern und mit der festen Überzeugung, daß kein Mensch fähig ist, ihre Tiefen in vollkommener Weise auszuloten.

II. Ausblicke für ein Gespräch zwischen Hindus und Christen

Grundvoraussetzungen für das Gespräch: Ausblicke auf ein Gespräch zwischen Hindus und Christen lassen sich nur dann geben, wenn untersucht wird, wie weit die notwendigen Voraussetzungen für ein solches Gespräch im gegenwärtigen Augenblick gegeben sind. Damit ein echter und fruchtbarer Dialog zustande kommt, müssen aber die folgenden Voraussetzungen erfüllt sein:

1. Jedes Gespräch geht von der Voraussetzung aus, daß die beteiligten Parteien einander gleichberechtigt und mit einer vorbehaltlosen Offenheit für die Wahrheit gegenübertreten. Jedes Gespräch ist eine Begegnung zweier λόγοι, die sich einander mitteilen in der Gemeinschaft ihres beiderseitigen *Einverständnisses*. Denn wenn beide oder eine der beteiligten Parteien von der Auffassung ausgeht, der eigene Standpunkt sei in jeder Hinsicht endgültig, ist kein Raum mehr für einen Dialog. Es muß also auf beiden Seiten eine Aufgeschlossenheit für die Wahrheit vorhanden sein. Das bedeutet wiederum nicht, daß die Gesprächspartner an der Gültigkeit ihrer eigenen Standpunkte zweifeln sollten. Gerade dann können zwei in ein Gespräch eintreten, wenn sie ihrer eigenen Standpunkte absolut sicher sind, vorausgesetzt, ihr Geist bleibt offen für die unendliche Wahrheit, die niemals von einem menschlichen Geist ganz erfaßt werden kann. Natürlich muß auch auf beiden Seiten eine gewisse Empfänglichkeit füreinander vorhanden sein. Ein ehrlicher Wahrheitssucher muß das Gerüst seiner ursprünglichen, echten Auffassung in einer Weise erweitern, daß er die Elemente der Wahrheit, die er irgendwo und überall findet, darin einbauen kann. Denn niemals kann Wahrheit der Wahrheit widersprechen. Daher kann eine Erweiterung des eigenen Blickfeldes um all die neuentdeckten Elemente der Wahrheit keine Untreue der Wahrheit gegenüber bedeuten, sondern vielmehr Treue zu ihr. Die Weigerung so zu handeln, ist ein Zeichen für blinde Gläubigkeit, die aber ihrerseits einen Verstoß gegen die Wahrheit darstellt.

Daher ist die unerläßliche Voraussetzung für jedes Gespräch ein demütiger Geist, der für sich kein Wahrheitsmonopol beansprucht, sondern sich zutiefst der Notwendigkeit bewußt ist, daß er einen größeren geistigen Reichtum gewinnen und seinen geistigen Horizont erweitern muß.

2. Die «Communio», die Grundlage eines jeden Dialogs, erfordert, daß wir dem Partner Ehrlichkeit und *bona fides* einräumen. Wir besitzen keinen anderen Weg zu seinem Herzen außer seinen Worten und Handlungen und müssen vorbehaltlos den Grundsatz anerkennen: «*Nemo malus nisi probetur*». Daher sollte bei einem Gespräch zwischen den Religionen vorausgesetzt werden, daß jede Partei die eigene Religion ernst nimmt und in ihr eine Quelle geistiger Nahrung erblickt. Jede Religion hat in ihrer Geschichte eine Anzahl Menschen aufzuweisen, die ehrlich und aufrichtig danach getrachtet haben, den Willen Gottes zu tun. «Gott schaut nicht auf die Person. Alle, die ihn aufrichtig suchen, sind ihm angenehm.» Das bedeutet nicht, daß alle Religionen gleich wären, sondern nur, daß keine Religion ganz und gar falsch ist. Jede Religion enthält im letzten einige grundlegende Wahrheiten, die das geistige Leben ihrer Anhänger erhält und nährt. Diese Grund-Intuitionen sind echt und sollten gerade auch bei einem Übertritt erhalten werden.

3. Ein fruchtbares Gespräch kann nur in einer Atmosphäre geführt werden, in der die Teilnehmer einander vollkommen verstehen. Zu diesem Zweck ist eine Klärung der beiderseitigen Grundpositionen und fundamentalen Grundsätze eine absolute Notwendigkeit. Der reale Zweck bei einem Gespräch besteht darin, herauszufinden, worin die Parteien sich wirklich voneinander unterscheiden, und zu versuchen, diese Differenzen zu lösen. Die Klärung der Grundpositionen kann in einer geeigneten Weise und unschwer durch eigens dazu bestimmte Veröffentlichungen erfolgen, bei denen vor allem darauf geachtet ist, daß sie in einer für die andere Seite verständlichen Form abgefaßt sind. Darin sollte der ganze religiöse Standpunkt der betreffenden Seite dargelegt werden, ohne daß man darauf bedacht ist, weniger gelegene Aspekte dieses Standpunkts zu verheimlichen. Ein ehrlicher Wahrheitssucher möchte der ganzen Wahrheit ins Auge sehen, gerade dann, wenn sie schmerzlich ist.

4. Absprachen über eine intellektuelle Begegnung sollten erst auf der Grundlage gemeinsam anerkannter rationaler Wahrheiten getroffen werden. Denn der richtige Hintergrund für ein religiöses Gespräch ist eine für beide Seiten annehmbare rationale Philosophie. Man sollte dafür ein System auswählen, das hinreichend verständlich ist, wie das des hl. Thomas von Aquin oder von Sankara, und es so weit fassen, daß es die Diskussion aller philosophischen Hauptprobleme in sich begreift.

Im Licht dieser Voraussetzungen können wir

jetzt die Ausblicke für ein Gespräch zwischen Hindus und Christen untersuchen:

Von christlicher Seite

1. Die Bereitschaft der katholischen Kirche, anderen Religionen im Gespräch gegenüberzutreten, ist nicht nur eine Kundgebung ihrer Großzügigkeit und – von ihrem traditionellen Standpunkt der Isoliertheit und Strenge aus betrachtet – eine Konzession, wenn es auch auf dem Hintergrund der allgemeinen Politik, die sie in den letzten Jahrhunderten verfolgt hat, so scheinen möchte. Die Haltung der Gesprächsbereitschaft entspricht vielmehr ihrem wirklichen Wesen und stellt einen ganz spezifischen Zug ihrer Katholizität dar. Obwohl ihre Sendung – die Verkündigung der Frohen Botschaft dessen, was Christus im Namen der Menschheit vollbracht hat – göttlich ist, muß diese Sendung in gewissem Sinne noch in die Weite und Tiefe wachsen, durch das, was sie von allen Seiten her empfängt. Sie ist erst wahrhaft katholisch, wenn sie in jedem Land und in jeder Kultur inkarniert ist und all das in sich aufgenommen hat, was von deren authentischer religiöser Vergangenheit aufgenommen werden kann. Allein auf diesem Weg geht sie wirklich zu allen Völkern und predigt das Evangelium aller Kreatur.

2. Die wahre Natur ihrer Lehr-Sendung verlangt, daß sie sich Kulturen und Religionen auf dem Wege des Gespräches nähert. Natürlich besteht ihre Sendung darin, allen Christus zu predigen und sie zu ihm zu bekehren, und was die Frage der Bekehrung anbetrifft, so kann sie nur die Antwort wiederholen, die der hl. Paulus König Agrippa gab: «Ich möchte es zu Gott wünschen, daß, ob über kurz oder lang, nicht bloß du, sondern alle, die mich heute hören, das werden, was auch ich bin, abgesehen von diesen Fesseln» (Apg 26,29). Doch geht es hier nicht etwa um eine Art «Absatzförderung». Der Christ predigt das Evangelium nicht allein, um die Mitgliederzahl seiner Kirche, Gemeinde oder Partei zu vergrößern. Er hat eine von Gott kommende Sendung, ein Gebot des Herrn, die göttliche Botschaft aller Kreatur zu verkünden. Der hl. Paulus selbst sagt: «Wenn ich das Evangelium verkünde, so ist das kein Ruhm für mich. Denn ein Zwang liegt auf mir, und wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde! Denn wenn ich das aus eigenem Antrieb tue, dann habe ich Lohn, wenn aber nicht aus eigenem Antrieb, dann ist mir (nur) ein Amt anvertraut» (1 Kor 9,16–17). Bisweilen werfen Hindus christlichen Missionaren vor, sie seien anmaßend, wenn sie predigen, ohne daß sie zuvor selbst in vollem Umfang verwirklicht haben, was sie predigen. In Wirklichkeit aber predigen die Christen ja nicht ihre eigenen Erkenntnisse und Erfahrungen, sondern die Botschaft von Tod und Auferstehung Christi und lehren dies alles in Christi Namen.

Gerade Lehren aber bedeutet auch Gespräch. Ein guter Lehrer ist nicht derjenige, der versucht, den Schülern seine Ideen aufzudrängen. Diese Methode läßt sich niemals bei einem vernunftbegabten Wesen anwenden, ohne daß man es irgendwie zum Automaten herabwürdigt. Wahres Lehren heißt, dem Schüler lernen helfen, so daß er fähig wird, sich aktiv anzueignen, was ihm vorgelegt wird, aufgrund seines eigenen frei gebildeten Urteils über den Gegenstand. Das aber bedeutet ein tatsächliches Gespräch zwischen Lehrer und Lernendem. Daher kann der Bote Christi seine ihm von Gott gegebene Botschaft nur in einer Atmosphäre des echten Gesprächs mitteilen, das frei ist von jeder selbstsüchtigen Absicht, den eigenen Standpunkt dem anderen gegenüber durchzusetzen, das vielmehr die objektive Wahrheit der Botschaft in den Vordergrund stellt.

Ebensowenig sucht die Kirche, wenn sie alle einlädt, sich zu Christus zu bekehren, sie durch Druck oder Verlockungen dazu zu bringen, daß sie ihre religiöse Vergangenheit vollkommen vergessen und etwas anderes an ihren Platz setzen. Das würde einen Bruch in die lebendige Entwicklung des Menschen bringen und eher einer Perversion als einer Konversion gleichen. Bekehrung, Konversion, bedeutet, wie das Wort selbst zum Ausdruck bringt, eine Rückwendung auf sich selbst, die alle Kräfte eines Menschen in seinem wahren Selbst reifen läßt. Daher bedeutet sie für jeden die Einladung, in höherem Maße er selbst zu werden, als er es im Augenblick ist – den Schleier der Selbstgenügsamkeit und des behaglichen Verweilens in der Tradition wegzureißen und das eigene innere Bedürfnis nach größerem geistigem Reichtum im Licht dessen zu entdecken, was Christus in der Geschichte der Menschheit gesagt und getan hat. Eine solche Einladung aber kann nur im Geist des Gesprächs übermittelt werden. Bekehrung ist ein kontinuierlicher Vorgang. Nicht nur der Sünder hat sich von seinen bösen Wegen abzuwenden und gerecht zu werden, sondern auch der Gerechte muß noch gerechter werden und der Heilige noch heiliger. Der Prediger, der zur Bekehrung aufruft, bedarf immer

selbst der Bekehrung. Daher handelt es sich nur um eine gegenseitige Einladung zum Wettstreit der Verinnerlichung, die wiederum nur in einer Atmosphäre des Gesprächs gemacht werden kann.

3. Daß dieser dialogische Aspekt des Christentums für einige Zeit im Dunkel liegen konnte, war nur eine sekundäre historische Erscheinung. Von Anfang an war das Gespräch der Wesenszug der christlichen Botschaft. Die Kirche trat an dem geographischen Punkt auf, an dem ägyptische, babylonische, griechische und semitische Kulturen und Kulte zusammenströmten, und wuchs heran, indem sie in ihre soziale Struktur alles eingliederte, was in diesen religiösen Traditionen an Positivem lag. Es trat auf in Palästina als Erfüllung der Erwartungen des Judentums, indem es die langersehnte Ankunft des Messias verkündete und nachdrücklich betonte, daß nun ein neues Gesetz und ein neues Reich seinen Anfang nehmen werde. Doch mußte es zunächst den Ton auf die grundlegenden kosmischen Begriffe von Licht und Leben legen, vom wahren Schafstall, vom lebendigen Wasser, von der wahrhaft gnostischen Gemeinde der Erleuchteten Gottes, ganz besonders vom Geheimnis der Erlösung, ehe ein hl. Johannes und hl. Paulus es in die griechische Welt hineintragen konnten. Zur gleichen Zeit aber befolgten die Apostel und gerade der hl. Paulus in ihrem persönlichen Leben getreulich und voll Sorgfalt die Vorschriften des jüdischen Gesetzes, obwohl sie sich auf der anderen Seite dem Versuch entgegenzustemmen hatten, die Zeremonien und Riten dieses Gesetzes den aus dem Heidentum zum Glauben Gelangten aufzuerlegen. Bereitwillig anerkennt der hl. Paulus das göttliche Zeugnis in den Herzen der Heiden, die kein geschriebenes Gesetz besaßen, und predigte ihnen den unbekannten Gott, den sie immer schon verehrt hatten, ohne ihn zu kennen. Er kämpft nur gegen Leute wie den Zauberer Elymas (Apg 13,8) und andere, die das religiöse Empfinden des Volkes zu ihren selbstsüchtigen Zwecken ausbeuteten. Die Bücher, die von den Neubekehrten in Ephesus verbrannt wurden und einen Wert von 50000 Silberstücken darstellten, waren in der Mehrzahl magische Bücher und verzerrte Darstellungen religiösen Glaubens (Apg 19,19) und nicht eigentliche religiöse Bücher.

Wir können die gesamte Position des Christentums auf diesem Gebiet mit den Worten von Kardinal Newman zusammenfassen: «Es ist ein allseits anerkanntes Phänomen, daß große Teile dessen, was allgemein als christliche Wahrheit anerkannt wird, in seinen Ansätzen oder in einzelnen Teilen in den heidnischen Philosophien und Religionen wiedergefunden werden kann.» Und denen, die argumentieren: «Das sind Dinge aus dem Heidentum, daher können sie nicht christlich sein», antwortet er: «Wir möchten dagegen lieber sagen: diese Dinge sind im Christentum zu Hause, daher sind sie nicht heidnisch. So sagen wir lieber; und wir glauben, daß die Schrift uns unterstützt, wenn wir behaupten, daß von Anbeginn an der Moralische Herrscher der Welt den Samen der Wahrheit weit und breit über ihren ganzen Raum ausgestreut hat; daß diese Samen in ganz verschiedener Weise Wurzel geschlagen haben und sozusagen in der Wildnis gewachsen sind: zwar als wilde, aber doch als lebendige Pflanzen.» Darin stellt sich das Wirken der göttlichen Vorsehung im Geist der Einzelmenschen sowie in der Geschichte menschlicher Rassen und Nationen dar.

Die Kirche wuchs heran, indem sie all diese positiven Elemente aufnahm und assimilierte, ohne dabei ihre eigene Individualität und die Integrität ihrer Botschaft zu verlieren. In diesem Sinne ist sie so alt wie das Menschengeschlecht selbst: «Sie begann in Chaldäa, nahm dann Wohnung bei den Kananäern und ging weiter nach Ägypten, von dort nach Arabien, bis sie schließlich in ihrem eigenen Land blieb. Zunächst begegnete sie den Kaufleuten von Tyros, der Weisheit der östlichen Länder und dem Luxus von Sheba. Danach wurde sie nach Babylon weggetragen und wanderte in die Schulen Griechenlands. Wohin sie immer kam, in Drangsal oder im Triumph, immer war sie lebendiger Geist, Geist und Stimme des Allerhöchsten; ‚sitzend unter den Lehrern, ihnen zuhörend und sie fragend'; sie beanspruchte für sich selbst, was sie an Richtigem sagten, verbesserte ihre Fehler und Irrtümer, ergänzte, was ihnen mangelte, führte ihr Beginnen zur Vollendung, vergrößerte ihren Argwohn; so erweiterte sie mit ihrer Hilfe stufenweise den Umfang ihrer eigenen Lehre und schärfte ihren Sinn dafür. So weit diese Dinge folglich von ihrem Glaubensbekenntnis entfernt und so zweifelhaft sie in ihrer Glaubwürdigkeit sind, weil sie fremden theologischen Lehren gleichen, wir glauben doch, daß ein besonderer Weg, auf dem die Vorsehung uns göttliches Wissen weitergegeben hat, eben darin bestand, daß sie die Kirche fähig machte, das alles zusammen aus der Welt herauszuziehen und aufzusammeln und, in diesem Sinne wie in anderen, ‚die Milch der Heiden zu trinken und die Brust von Königinnen zu saugen'[11].»

Doch bei der Begegnung der Kirche mit dem Islam wurde man sich der Bedrohung des christlichen Europas durch die politische Macht des Mohammedanismus bewußt und nahm unglücklicherweise Zuflucht zur Macht als Stütze der Religion. Ähnlich bei den missionarischen Unternehmen der Kolonialmächte: auch hier spielte das Militär eine hervorragende Rolle, so daß Katholizität und Geist des Gesprächs in der Kirche nicht besonders deutlich in Erscheinung traten. Daraus ergab sich, daß das Werk der Glaubensverkündigung auch nur in langsamem Tempo fortschreiten konnte. Doch das ist eine rein historische Erscheinung, die auf das Hineinwirken der Politik in den religiösen Bereich, Cäsars in die Angelegenheiten Gottes, zurückgeführt werden muß. Das aber ist eine ständige Gefahr, die es zu vermeiden gilt. Katholizität und Geist des Gesprächs als Wesenseigenschaften der Kirche müssen immer wieder bestätigt werden, damit niemand auf den Gedanken kommt, das Kommen des Reiches Gottes auf dem Abkürzungsweg allzu schlauer Berechnungen und unkritischer Benutzung der Gunst des Augenblikkes zu betreiben!

Von seiten des Hinduismus

Wenn wir über die Aussichten für einen Dialog sprechen, so müssen wir auf seiten des Hinduismus die tiefgreifenden Änderungen berücksichtigen, die in neuerer Zeit in der Mentalität der Hindus Platz gegriffen haben. Sie haben erst ein Klima für den religiösen Dialog geschaffen.

1. Der traditionelle Hinduismus gab Advaita den Ehrenplatz; hinter diesem und außerhalb von ihm ist nichts, was gelernt werden müßte, während diese Erfahrung selbst als personale Erkenntnis anderen nicht mitgeteilt werden kann. Daher verweilte der Advaitische Guru in eisiger Abgeschlossenheit, bestenfalls mit einem herablassenden Lächeln und einem unbeteiligten Mitleid für den elenden Schüler, der durch seine Unwissenheit gebunden ist. Er konnte nur ein Vorbild oder ein Resonanzboden für die Konzentration der zerstreuten Kräfte des Schülers sein. Heute aber ist allgemein als Tatsache anerkannt und betont, daß solche Menschen, die zur Erkenntnis gelangt sind, die Jîvanmuktas, sehr selten sind, falls es sie überhaupt gibt. Wenn jemand von sich selbst behauptet, er sei ein Advaitin, so ist das ein sicheres Zeichen, daß er keiner ist: nicht die wissen es, die behaupten es zu wissen, sondern vielmehr wissen es die, welche denken, sie wüßten es nicht – so sagen uns die Upanischaden. Die sogenannten Advaitins sind nur advaitische Dialektiker, die noch nach Erkenntnis zu streben haben und die sich daher auf den verschiedensten Wegen von anderen dazu helfen lassen müssen. Auf der anderen Seite stehen besonders alle bedeutenden Schriftsteller des modernen Hinduismus, vor allem Tagore, Aurobindo und Dr. S. Radhakrishnan: sie folgen einer visistâtvaitischen Richtung, in der die Vielheit eine Rolle spielt und ein bleibender, ewiger Plan.

2. Die nationale Unabhängigkeit und die durch sie geweckten Kräfte haben einen Wandel in der Auffassung innerhalb des Hinduismus selbst herbeigeführt. Der verstorbene Dr. Devanandan faßt diese Kräfte in vier Punkten zusammen: (1) die Tendenz zur kulturellen Einigung; (2) die Bewegung zur Neugestaltung der Gesellschaft; (3) der Drang nach einer Neuordnung des wirtschaftlichen Lebens des Volkes, um es in den Genuß des modernen technischen Fortschritts zu bringen; (4) und das alles beherrschende Suchen nach der Solidarität der Menschheit[12]. Das Aussieben der kulturellen Elemente aus den streng religiösen Glaubensvorstellungen und -übungen hat zu einem Nachlassen der Differenzen zwischen den religiösen Gruppen geführt. Der Abbau des Kastensystems und anderer Traditionen hat zur Folge gehabt, daß die Frage, wer ein Hindu ist, nur recht schwer beantwortet werden kann. Daher tritt auch der Hindu-Missionar bisweilen als Anwalt für die Gleichheit aller Religionen auf. Die technische Zivilisation, welche die Notwendigkeit eines materiellen Fortschritts hervorgehoben und auf allen Gebieten eine rationale Betrachtungsweise eingeführt hat, bedeutet für die Religion eine Aufforderung, den geistigen Wert der materiellen Güter aufzuzeigen – ein Punkt, der im traditionellen Hinduismus völlig im Dunkeln bleibt. Und schließlich hat das allgemeine Bewußtwerden der Menschheitssolidarität eindringlich deutlich werden lassen, wie widersinnig die religiöse Zersplitterung der Menschheit ist, und das Bedürfnis nach einer einzigen Menschheitsreligion stark in den Vordergrund gestellt.

All diese Tendenzen des modernen Denkens haben ein helles Licht auf das geworfen, was im Hinduismus ein dunkler Fleck war: sein Bild von der Welt und der Geschichte, vom spezifischen Platz des Kulturellen und Kultischen auf dem Weg zum Absoluten, von der Wichtigkeit des sozialen und universalen Charakters der Religion des Menschen; Punkte, die im christlichen Bewußtsein an oberster

Stelle stehen. Dieser Wandel hat eine Annäherung zwischen Hinduismus und Christentum in den aktuellen Lebensproblemen erleichtert.

Der gegenwärtige Stand des Gesprächs

Diese Überlegungen, sowohl von christlicher als von hinduistischer Seite, über die Notwendigkeit eines Gesprächs machen uns die Unhaltbarkeit der gegenwärtigen Situation, in der es keinen Dialog, sondern im besten Fall zwei Monologe gibt, erst wieder voll bewußt. Eine notwendige Vorbedingung für einen fruchtbaren Dialog aber ist die Klärung der beiderseitigen Grundlagen. Das größte Hindernis für einen Dialog ist heute vielleicht das Fehlen einer solchen Klärung. Auf hinduistischer Seite gibt es eine ganze Anzahl von Veröffentlichungen, welche die hinduistischen Ideen in einer für den Menschen des Westens verständlichen Weise darlegen. Die Werke von Tagore, Aurobindo und Dr. S. Radhakrishnan sowie die Veröffentlichungen der Bharata Vidya Bhavan sind heute in jedermanns Hand. Doch es liegt möglicherweise ein ganz bedeutender Nachteil in der Tatsache, daß die lautesten Verteidiger des Hinduismus nicht seine authentischen Vertreter sind, sondern Leute, die dank ihrer westlichen Erziehung die zeitgenössischen Gedanken- und Geistesströmungen des Westens bedeutend besser kennen als ihre eigene alte Tradition. Im Drange ihrer propagandistischen Begeisterung werden sie leicht zu Opfern des Synkretismus, des Relativismus und gar nicht selten sogar des religiösen Indifferentismus!

Aber auch auf christlicher Seite ist die Situation nicht besser. Seit neuerer Zeit verfügen wir über mehrere englischsprachige Veröffentlichungen zu Themen der christlichen Lehre, die dem gebildeten Hindu zugänglich sind. Doch die meisten von ihnen sind mit dem Blick auf ein westliches Leserpublikum geschrieben worden und daher größtenteils für einen Menschen, der in der indischen Tradition aufgewachsen ist, unverständlich. Gerade diejenigen von diesen Schriften, die in Indien selbst erschienen sind, richten sich ausschließlich an unsere christlichen Gemeinden. Außerdem bauen sie zum größten Teil auf der Grundlage der theologischen Fachlehrbücher auf, die in ihren Konzeptionen in der Regel rein westlich sind. Es ist zu bezweifeln, daß wir auch nur eine einzige authentische christliche Abhandlung finden, die man einem Hindu in die Hand geben könnte – ein Buch, das in einer ihm verständlichen Sprache über das Christentum spricht. Der durchschnittliche Hindu verfügt nicht über die Voraussetzungen, daß er die Bibel von sich aus richtig verstehen könnte. Geistliche Erbauungsschriften wie die «Nachfolge Christi» richten jedoch möglicherweise mehr Schaden an, als sie Nutzen bringen. Es soll hier nicht der große Dienst vergessen werden, den die sogenannte Schule von Kalkutta der Jesuiten mit den Patres Johanns, Dandoy und anderen geleistet hat. Doch ihre Werke sind in erster Linie vergleichende Untersuchungen von Hinduismus und Christentum, ein schon der Vergangenheit angehörendes Stadium. Diese Bücher bedeuten mehr eine Hilfe für die Christen als für die Hindus.

Daher sind wir für die Aufnahme des Gesprächs mit den Hindus auf einzelne Theologen-Persönlichkeiten angewiesen: eine ziemlich unsichere Situation, denn unter unseren christlichen Theologen und Missionaren lassen sich nur recht wenige finden, die zur Erfüllung einer so heiklen Aufgabe die nötigen Voraussetzungen mitbringen. Die kirchliche Seminarausbildung ist heutzutage rein westlich ausgerichtet und auf dem Fundament westlicher Philosophie aufgebaut. Daher sind die aus diesen Seminaren hervorgehenden Priester sich nicht hinreichend klar über die Hindu-Welt, in der sie ihren Dienst zu tun haben, trotz der zunehmenden Betonung indischer Themen in den Lehrplänen der Seminare. Nur sehr wenige zeigen ein echtes Interesse an einem Gespräch mit den Hindus.

Die Hauptanregung für dieses Gespräch geht gegenwärtig von dem Eifer aus dem Westen kommender Missionare aus, die sich zutiefst ihrer Verpflichtung bewußt sind, die Botschaft Christi den Hindus bekannt zu machen, die in Indien die große Mehrheit der Bevölkerung bilden. Das wird klar aus der Tatsache, daß auf den verschiedenen gesamt-indischen Konferenzen, die bisher über dieses Problem gehalten worden sind, wie zum Beispiel die All India Cultural Study Week in Madras im Dezember 1956, die Konferenz der Seminar-Professoren in Bangalore im Jahre 1957 und die drei unter dem Protektorat von Dr. Cuttat veranstalteten christlichen Kolloquien über den Hinduismus, – daß auf diesen Konferenzen die große Mehrzahl der Teilnehmer Europäer waren. Diese europäischen Missionare, die ihre gesamte Ausbildung in Europa genossen haben, empfinden es ungeachtet ihrer großen Begeisterung und ihres brennenden Eifers als eine mühselige Arbeit, sich in die Mentalität der Hindu-Denker hineinzudenken. Daher sehen wir Christen uns selbst in dem Vor-

bereitungsstadium vor der Notwendigkeit, den Christen den Hinduismus so zu erklären, daß sie ihre christliche Sendung vor einem hinduistischen Hintergrund erfassen können!

III. Die dialogische Haltung

Vielleicht sollte der erste Schritt zu einem Dialog überhaupt darin bestehen, in den Teilnehmern die richtige geistige Einstellung zu schaffen.

1. Die erste Bedingung für ein religiöses Gespräch liegt in der tieferen Erkenntnis der positiven Werte des eigenen religiösen Glaubens. Die Hindus müßten ihr eigenes Bewußtsein von aller Selbstsucht, aller blinden Traditionsgebundenheit und manchen anderen Dingen reinigen, die dazu angetan sind, ihren Blick zu trüben und ihre Aufmerksamkeit ausschließlich auf die absolute Wirklichkeit zu richten; sie sollten sehen, wie sich diese höchste Wirklichkeit in allem offenbart, und von da aus suchen, den Wert dieser Welt, der Geschichte und der Gesellschaft in diesem Höchsten und durch dieses Höchste zu verstehen. Nur auf diesem Weg können sie zu einer wirklichen Offenheit und Aufgeschlossenheit für die Aspekte der höchsten Wirklichkeit gelangen, welche die christliche Botschaft betont. Alle in strengster Abgeschiedenheit erfolgenden Begegnungen mit der eigenen vorgefaßten Idee des Absoluten machen jede Diskussion von vornherein unmöglich und schlagen die Tür vor jedem Dialog zu.

Die Christen auf der anderen Seite müssen ihrem Hindu-Bruder in Christus begegnen. Christus bedeutet die Erfüllung alles innersten menschlichen Sehnens und Trachtens. In Christus allein kann die ganze Vielfalt und Verschiedenheit der Kreatur der Gottheit zugeschrieben werden, ohne irgendwie ihren göttlichen Charakter zu beeinträchtigen: er ist als einzige Person in zwei Naturen beheimatet, in der absoluten und unwandelbaren Gottheit und in der vollkommenen Menschheit. Daher ist er die einzige Antwort auf den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der vergänglichen und begrenzten Welt der Dinge und der höchsten Wirklichkeit.

Diese Vertiefung des religiösen Glaubens ist vor allem als Sicherung gegen zwei bei religiösen Begegnungen naheliegenden Gefahren erforderlich: den Gnostizismus und den Relativismus. Der Gnostizismus macht aus der Religion eine reine Philosophie, ein System von Ideen, über das man Spekulationen anstellt. Wer allein am Vergleich der Religionen von außen her interessiert ist, wird bald den wesentlichen Sinn der Religion aus dem Auge verlieren. In ähnlicher Weise leugnet der Relativismus, der jede Religion als wahr für ihre eigenen Anhänger betrachtet, die Einheit und Universalität der Wahrheit und wird damit zum Verstoß gegen die Wahrheit selbst!

2. Die zweite Aufgabe in jedem Gespräch liegt darin, soweit wie möglich in den Geist des Gesprächspartners einzudringen und das eigene religiöse Blickfeld zu erweitern. Das bedeutet aber: selbst die Dinge aus der Sicht der anderen Seite betrachten, soweit dies ohne einen Kompromiß in den eigenen grundlegenden Positionen möglich ist. So sollte der Hindu bereit sein, die Ansprüche des historischen Christus zu prüfen. Aus christlicher Sicht verlangt die Realität dieser Welt und der historischen Existenz des Gott-Menschen Christus, weit entfernt davon, die absolute Transzendenz und Unendlichkeit Gottes in Frage zu stellen, dies im gegenwärtigen Augenblick als Grundlage ihrer Berechtigung. Scheinbare Widersprüche können bei einer eingehenden Prüfung verschwinden. Außerdem aber sollten die Unvollkommenheiten und Grenzen des menschlichen Verstandes, speziell in der gegenwärtigen Situation, ebenfalls nicht übersehen werden.

In entsprechender Weise sollte der christliche Gesprächspartner sein Blickfeld so erweitern, daß es auch die authentischen Dimensionen der hinduistischen Erfahrung mit umschließt. Zu diesem Zweck ist es nicht erforderlich, hinduistische Elemente, die ihm vollkommen fremd sind, mit hineinzuziehen. Er sollte vielmehr versuchen, offenbar zu machen, was einschlußweise in seinen wahren Elementen enthalten ist. Auf diese Weise wird er die Erfahrung des Hinduismus selbst vertiefen. Das ist die Aufgabe des christlichen Missionars überall auf der Welt. Christus selbst hatte diese Aufgabe im Hinblick auf die jüdische Religion zu lösen: «Ihr durchforscht die Schriften... gerade die sind es, die von mir Zeugnis ablegen» (Jo 5,39). «...er erklärte ihnen, was in allen Schriften über ihn geschrieben steht» (Lk 24,27). Doch was das Alte Testament über Christus enthielt, war keine Photographie des Zukünftigen; was in ihm nur implicite enthalten war, mußte offenkundig gemacht werden, und was nur Erwartung war, mußte konkret erfaßt werden. Der hl. Paulus sagte ein gleiches zu den Griechen: er predigte den Athenern den Unbekannten Gott, dem sie einen Altar errichtet hatten. Klemens von Alexandrien entdeckte einen großen Teil der christlichen Lehre implicite in der religiö-

sen Erfahrung Griechenlands. Tertullian entdeckte, daß die Menschenseele überall von Natur aus christlich ist. Der hl. Gregor von Nyssa erweiterte das System des Mystizimus Plotins so, daß es die gesamte christliche Erfahrung einschloß. Der hl. Augustinus fand im Neuplatonismus fast den ganzen christlichen Glauben, außer der Menschwerdung des Wortes und seines Todes zur Erlösung der Menschen: «Du gabst mir bestimmte Bücher der Platoniker in die Hand... und darin las ich, natürlich nicht mit den gleichen Worten, aber in dem gleichen Sinn, zu dem sie aufgrund vieler und verschiedener Gründe gelangt waren», daß «im Anfang das Wort war, und das Wort bei Gott war, und das Wort Gott war: dieses war im Anfang bei Gott; (daß) alles durch das Wort geworden und nichts, was geworden ist, ohne es wurde; daß was von ihm gemacht wurde, Leben ist und daß das Leben das Licht der Menschen war, und daß das Licht in der Finsternis leuchtete und die Finsternis es nicht begriffen hat»... Aber daß «es (das Wort) in sein Eigentum kam und die Seinigen es nicht aufnahmen, daß es aber allen, die es aufnahmen, die Macht gab, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glaubten», das las ich allerdings hier nicht. «Und wiederum konnte ich hier lesen, daß ‚das göttliche Wort nicht aus Fleisch und Blut geboren war, noch aus dem Willen des Mannes, noch aus dem Wollen des Fleisches, sondern aus Gott'. Daß aber ‚das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat', das wiederum las ich hier nicht...» (Confessiones, 1. VII, c. 9).

3. Aber gerade, wenn wir so unseren Gesichtskreis erweitern, stoßen wir auf einen Bereich sehr realer Unterschiede, die nicht vertuscht werden können. Ein ganz wesentliches Ziel des Dialogs besteht darin, herauszufinden, worin die Partner sich tatsächlich unterscheiden. Diesen Unterschieden müssen sich beide offen und ehrlich stellen und ihre Quelle in geduldiger Arbeit aufspüren. Auf diesem Weg können wir dazu fähig werden, auf eine höhere Ebene des Denkens aufzusteigen, auf der die offenbaren Unterschiede in adäquater Weise gelöst und die falschen Begriffe und Ideen berichtigt werden.

So ist zum Beispiel im Hinduismus die Absolute Realität unbedingt, heilig und unpersönlich, während im Christentum Gott in ganz hervorragender Weise persönlich oder besser gesagt drei-persönlich ist und in höchstem Maße vollkommen und heilig. Möglicherweise kann eine Versöhnung dieser beiden Auffassungen in einer tiefergehenden Analyse des Persönlichkeitsbegriffs gefunden werden. – Nach den Vorstellungen des Hinduismus ist die Kosmogonie eine reine Manifestation des Göttlichen, ein reines Symbol, während sie aus christlicher Sicht eine Schöpfung aus Nichts ist und die Ausführung eines göttlichen Plans in der Fülle der Zeit. Die Synthese zwischen diesen beiden Wegen kann in dem übernatürlichen Aspekt der Geschichte gefunden werden, insofern diese alle Dinge zur Fülle des göttlichen Gutes hinführt. – Avatara ist für den Hinduismus eine periodische Selbst-Manifestation Gottes, um das gestörte Gleichgewicht zwischen Recht und Unrecht zu erneuern und zu erhalten; im Christentum dagegen ist die Inkarnation das einmalige und unwiederholbare Kommen des Wortes Gottes, das in einem ganz bestimmten Augenblick der Weltgeschichte Fleisch annimmt, um alles in der Einheit seiner eigenen göttlichen Person in Gott zu erneuern. So gibt es noch eine Anzahl anderer Punkte, in denen eine grundlegende Verschiedenheit zwischen christlicher und hinduistischer Auffassung besteht. Diese Unterschiede sollten auf keinen Fall verwischt und bagatellisiert, sondern offen und ehrlich ins Auge gefaßt werden.

4. Doch diese ehrliche Anerkennung tiefgreifender Unterschiede ist kein Grund, daß die beiden Gruppen voneinander getrennt und im Kriegszustand miteinander leben sollten. Solche Unterschiede sind vielmehr eine Herausforderung an den unbezähmbaren menschlichen Willen, Annäherungen zuwege zu bringen ohne Gefährdung der Wahrheit und Kompromisse. Erst müssen die Herzen zueinander finden; dann kann auch der kritische Verstand die herrschenden Unterschiede klären und überbrücken. Hier können wir uns ein Beispiel an der Ökumenischen Bewegung innerhalb der Christenheit selbst nehmen. Sie hat deutlich die ernsthaften und konkreten Unterschiede sichtbar gemacht, welche die christlichen Gemeinschaften bereits seit Jahrhunderten voneinander getrennt halten; doch während diese Erkenntnis gewonnen wurde, sind die Herzen einander immer näher gekommen in der unbedingten Entschlossenheit, im Licht, das aus der letzten Quelle der Wahrheit selbst strömt, adäquate Lösungen zu finden.

IV. Was kann praktisch getan werden

Daran kann nicht gezweifelt werden, daß die tiefgreifenden Unterschiede zwischen Hinduismus und Christentum eine volle religiöse Gemeinsamkeit zwischen Hindus und Christen, vor allem im reli-

giösen Kult, unmöglich machen; sie können nicht als zwei Glieder der gleichen Familie im vollen Sinne des Wortes bezeichnet werden. Dennoch anerkennen die Hindus die Aufrichtigkeit der Christen als Sucher nach der einen und allen gemeinsamen Wahrheit. Die Christen ihrerseits betrachten die Hindus keineswegs als ausgeschlossen von der Gnade Gottes, solange sie im guten Glauben leben und den Vorschriften ihres eigenen Gewissens folgen; aus christlicher Sicht betrachtet, sind auch sie allein durch die Gnade Christi, des einen Erlösers der gesamten Menschheit, gerettet. Daher haben wir allen Grund, im Alltagsleben diese Einheit aller im Suchen nach dem einen Absoluten zum Ausdruck zu bringen und uns um eine Festigung dieser Einheit auf allen nur möglichen Wegen zu mühen.

1. Ein praktischer Weg für Hindus und Christen dürfte darin bestehen, einander in kleinen Gruppen im Geist des Gebets und der Meditation, im Hören auf die Stimme Gottes im innersten Kämmerlein des Herzens zu begegnen. Auf diesem Weg können Mißverständnisse ausgeräumt und positives religiöses Verstehen vertieft werden. Allein in diesem stillen Hören und dieser von Gebet erfüllten Diskussion vermögen wir die Bibel, das Wort Gottes, wie es sich durch die Geschichte der Menschheit hin kundgetan hat, und vor allem auch die Upanischaden, das Seufzen des menschlichen Herzens in engster Berührung mit dem Göttlichen, begreifen. Thomas von Aquin, der große christliche Theologe, hat mehr am Fuße des Kreuzes gelernt als aus den dicken Büchern, die er gelesen hat; und Sankara, der große Acharya der Advaitins, verspürte den unabweislichen Drang, sein Herz in seinen viel gefeierten «Bhakti-stotrani» zu verströmen!

2. Ein anderer konkreter Ausdruck des gemeinsamen religiösen Anliegens besteht in der gemeinsamen Konfrontierung mit den beide Seiten betreffenden Problemen auf sozialem, kulturellem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet. Die meisten von ihnen erfordern ein aufeinander abgestimmtes Handeln aller Kräfte, welche die geistigen Werte der Menschheit hochhalten. Denn der Angriff des Materialismus und seiner verschiedenen Ausdrucksformen stellt die grundlegenden Menschheitswerte auf fast allen Gebieten in Frage. Bei der gemeinsamen Abwehr dieses Feindes der ganzen Menschheit kann durch eine enge Zusammenarbeit all derer, die durch das gemeinsame Band der Religion verbunden sind, viel erreicht werden.

3. Und schließlich sollte die lebendige Erkenntnis des Ärgernisses unserer religiösen Trennung in einer bereits geteilten Welt uns unsere Unfähigkeit zu Bewußtsein bringen, eine Lösung aus eigenen Kräften und ohne Hilfe von oben zu erreichen. Das wiederum sollte uns dazu veranlassen, daß wir unsere Zuflucht zum Gebet nehmen. Einige von den Gebeten, welche die Hindus zu bestimmten Zeiten täglich sprechen, betonen unser Bedürfnis nach Licht und Einheit:

Gayatri (Rg Veda III, 62, 10; vgl. Brih. Up. V, 14, 1–6)

Om, Bhur, Bhuvanah suvah Sat, Savituh varenyam Bhargo devasya dhimahi Dhiyo yo nah pracodayat! / Om, er erfüllt die Erde, die Luft und den Himmel, laßt uns betrachten die alles überragende Herrlichkeit des göttlichen Belebers, Savituh. Möge er unseren Verstand erleuchten!

Einleitunsgebet zu einigen Upanischaden:

Sahanâvavatu, saha nau bhunaktu, saha vîryam karavâvhei, tejasvinâvadhitamastu; mâvidvisâvahai! / Möge (Brahman) uns beide beschützen. Möge er uns beide erfreuen; Möchten wir doch zusammen wirken; Möchten wir den lichtvollen Einen studieren; Möchten wir nicht jeden anderen hassen!

Das Gebet, das Christus uns gelehrt hat, ist ähnlich universal in seinen Perspektiven und umfassend in seinen Bitten:

«Vater unser, der Du im Himmel bist,
Dein Name werde geheiligt;
Dein Reich komme,

J. BRITTO CHETHIMATTAM

Geboren am 7. Juli 1922 in Thottakad in Kerala, Südindien. Karmeliter der Unbefleckten Empfängnis (CMI). Er studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und erwarb sich das philosophische Lizentiat, das theologische Lizentiat und den theologischen Doktor. Seine Dissertation trug den Titel «On the Instrumetality of the Human Will in Merit Accord. St. Thomas.»

Er ist Professor für Dogmatik und Studienpräfekt am Dharmaram College, der Karmeliter-Hochschule. Er veröffentlichte verschiedene theologische Artikel in «Clergy Monthly», «Indian Eccl. Studies», «Kathiroly» und viele Malayalam-populärsprachliche Artikel, sowie einige Bücher in Malayalam. Er ist Mitglied des Editorial Board of Kathiroly (eine Malayalamische theologische Zeitschrift) und der Indian Eccles. Studies, sowie Mitherausgeber der Malayalam Catholic Daily «The Deepika».

Dein Wille geschehe,
auf Erden wie im Himmel.
Gib uns heute unser tägliches Brot.
Vergib uns unsere Schuld,
Wie auch wir unseren Schuldigern vergeben.
Und führe uns nicht in Versuchung,
sondern erlöse uns von dem Übel.»
(Mt 6,9–13)

[1] *L'Inde et Monde*, 1925, S. 132–133. zitiert von H. de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952, S. 264.
[2] *The Travel Diary* (Reisetagebuch eines Philosophen), S. 595.
[3] *The Supreme Identity*, S. 12.
[4] *Religion and the Christian Faith*, London, 1956, S. 335.
[5] *Connaissance de l'Est*, zitiert von H. de Lubac, a.a.O., S. 272.
[6] *Living Religions and a World Faith*, 1940, S. 57.
[7] H. de Lubac, *a.a.O.* S. 272.
[8] *A.a.O.*, vgl. S. 268–269; 275–276.
[9] *The Religions of Man*, S. 320.
[10] *Science and the Modern World*, c. 12.
[11] Kardinal Newman, *Essays, Critical and Historical* II, S. 231.
[12] P.D.Devanandan, *Preparation for Dialogue*, Bangalore, 1964, S. 56ff. Übersetzt von Karlhermann Bergner

Chronik des kirchlichen Lebens

Liturgie in Indien

«Indien hat eine ‚anima naturaliter liturgica' (eine Seele, die von Natur aus liturgisch ist), der es liegt, Gott mittels von Symbolen Ehre zu erweisen. Die Liturgiker (und sogar Psychiater) im Westen klagen darüber, daß sie vor allem deshalb mit den großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, weil die Menschen das Empfinden für Symbole verloren haben, weil sie nur das sehen, was klar auf der Hand liegt, und weil ihr Leben im irdischen Gesichtskreis befangen bleibt; hier bei uns wäre eine solche Klage völlig gegenstandslos. Sogar unsere ‚aufgeklärtesten' und verwestlichten Mitbürger sind noch für Symbole ansprechbar; sie feiern die herrlichen symbolischen Feste mit und hängen an symbolischen Riten. Wir Christen, für welche die geistige Tradition unseres Landes bis zu einem gewissen Grade ein Buch mit sieben Siegeln ist, haben das Gefühl für Symbolik nicht ganz verloren. Wenn das in der Liturgie nicht spürbar wird, liegt es in der Hauptsache daran, daß eine Anpassung der Liturgie an die Kultur bis jetzt ausgeschlossen war.» So sagt Pater Parmananda Divarkar S.J. in seinem Beitrag («Towards an Indian Liturgy») zu dem Sammelband, der anläßlich des Eucharistischen Kongresses in Bombay unter dem Titel «India and the Eucharist» im «Lumen Institute» in Ernakulam erschienen ist.

Pater Parmananda weist nach den angeführten Worten darauf hin, daß die Kirche in Indien außerhalb der Liturgie auf verschiedenen Gebieten des christlichen Lebens mutige Anpassungsversuche unternommen hat. Eigentlich ist dies erst in den letzten zwanzig, dreißig Jahren der Fall gewesen. In der Regel geschah es durch Ausländer. Insgesamt hat man damit großen Erfolg gehabt, außer vielleicht in der sakralen Musik. Folgt daraus nicht, so fragt er sich dann, daß wir uns als gebrannte Kinder mit einer so heiligen Angelegenheit wie der Liturgie einlassen sollten, wenn auch die Liturgie-Konstitution des Konzils die Möglichkeit schafft, einheimische Elemente, die dafür in Betracht kommen, in die Liturgie aufzunehmen? Auf diese Frage antwortet er nachdrücklich mit Nein und gibt dafür auch Gründe an. Daß Anpassungsversuche in der

Vergangenheit nicht geglückt sind, findet seiner Ansicht nach seinen Hauptgrund gerade in der Unantastbarkeit der Liturgie. Deshalb war das Anpassungsbestreben eine Bewegung ohne Inspiration und folglich ohne schöpferischen Impuls; man kam nicht weiter als bis zu einer gewissen Imitation, die keinen Sinn hat. Erst von einer gelebten Wirklichkeit, von einem lebendigen Kontakt mit der sinnvollen Realität geht Inspiration aus. Aber ein solcher lebendiger Kontakt mit der Liturgie, der schöpferische Fähigkeiten weckt und Energie frei macht, erfordert eine angepaßte Liturgie. Wenn die Gläubigen sich um den Altar nicht ganz zu Hause fühlen können, wenn ihnen die Liturgie zum Teil fremd bleibt, werden sie in ihrer Entwicklung gehemmt und bleibt die Ausstrahlung nach außen mangelhaft. Eine Anpassungsbewegung, die sich nur außerhalb der Liturgie vollziehen kann, bleibt an der Außenseite stehen, und selbst dort sind die Ergebnisse nur dürftig, weil und solange die eigentliche Inspiration fehlt. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß eine nicht angepaßte Liturgie keinen Wert besäße; die Sakramente bringen ja die Gläubigen in Kontakt mit der Heilswirklichkeit. Aber bei einer nicht angepaßten Liturgie vollzieht sich dies alles nicht auf der Ebene der Erfahrung; dazu ist eben eine Liturgie erforderlich, die in all ihren Dimensionen sinnvoll ist.

Man sollte sich auch ganz klar darüber sein, so sagt Pater Parmananda, was es eigentlich heißt, was es für Folgen mit sich bringt, daß das Herz unseres christlichen Lebens von unserer eigenen Kultur getrennt war. Die Folge war und ist, daß wir im täglichen Leben dieser Kultur entfremdet wurden. Und das brachte wieder mit sich – da Kultur das normale Mittel zu Selbstausdruck und Selbstentfaltung ist – daß wir nicht voll und ganz Mensch, geschweige denn ganze Christen gewesen sind. Was läßt sich in einer solchen Situation an schöpferischer Kraft erwarten?

P. Parmananda weist sodann und mit Nachdruck darauf hin, daß er die Liturgie in Indien nicht deshalb als nicht angepaßt bezeichnet, mit den soeben angedeuteten Folgen für das christenmenschliche Leben, weil sie «aus der Fremde» gekommen ist, sondern weil sie ein Entwicklungsstadium darstellte, das der Situation in Indien voraus war. Unter Hinweis auf sein Buch «The Church and the Nations» (Sheed and Ward) und auf seinen Artikel in «Jeune Eglise» (Nr. 13, 1962) erklärt P. Parmananda dies letztere folgendermaßen näher: Die Kirche, das heißt die Mehrheit der Christengemeinschaften in Indien, ist dorthin nicht wie ein kleines Senfkorn gekommen, das in indischem Boden zu vollem Wachstum hätte aufwachsen sollen, sondern als ein machtvoll entwickeltes Institut, straff organisiert nach nachtridentinischem Muster, fast vollständig «vorfabriziert». Sehr viele Menschen halten es für einen Vorteil, daß die Kirche in Indien nicht die mühsamen Entwicklungsstadien zu durchlaufen brauchte wie in Europa und daß sie sich nicht von der Kirche in Europa unterscheidet. Aber «ein lebendiges Wesen kann nicht dadurch Zeit gewinnen, daß es Wachstumsprozesse überspringt, das führt letztlich nur zu einem Verlust an Vitalität und Fruchtbarkeit. Die Kirche ist ein lebendiges Wesen, und es gereicht uns nicht zum Vorteil, daß wir nicht am Anfang begonnen haben und nicht normal gewachsen sind. Wir wissen nicht einmal, was Wachsen ist, denn wir kennen nur eine Art von Kirche, und zwar nur eine starre Art. Wir können uns nicht vorstellen, daß die Kirche sich wandeln kann und dann doch die wahre Kirche bleibt, während das genaue Gegenteil richtig ist: Sie muß sich wandeln, um die wahre Kirche sein zu können, ein lebendiger Leib und nicht ein versteinertes Fossil.»

Damit sind wir nach Ansicht von P. Parmananda bei den Ursachen der schmerzlichen, aber nicht zu leugnenden Unfruchtbarkeit der Kirche Indiens, im Gegensatz zu der tiefen eucharistischen Frömmigkeit unseres Volkes, im Gegensatz zu seiner Treue und seinem Eifer. Wir haben einige anerkennenswerte Initiativen hervorgebracht, aber nichts neu geschaffen, nichts, was den Vergleich mit dem bestehen kann, was die abendländische Christenheit zustande gebracht hat, noch mit dem, was unser eigenes Land außerhalb der Kirche zustande gebracht hat. Und das trotz unserem Stolz darauf, daß unser christliches Erbe auf die Apostel und die größten Missionare der Neuzeit zurückgeht. In einer Fußnote bemerkt P. Parmananda dazu: «Es ist nicht angenehm, dies zuzugeben, und unsere wirksame Organisation und viele große Einrichtungen könnten zur Widerlegung dessen angeführt werden. Aber wie viele große Persönlichkeiten und geniale Schöpfungen stehen auf unserer Liste? Wie viele Bewegungen von Bedeutung haben sie in Gang gebracht?»

Besteht heute, so fragt P. Parmananda sich schließlich, eine Aussicht auf die Entwicklung einer Liturgie, die durch und durch christlich und wahrhaft indisch ist, einer Liturgie, von der ein Appell an die Seele und den Genius des heutigen Indiens ausgeht? Darauf muß man mit einem kräf-

tigen Ja antworten! Der Weg zu diesem großen Ziel läßt sich noch nicht bis in alle Einzelheiten übersehen. Man kann Spekulationen darüber anstellen, aber deren Nutzen ist gering. Es gibt keine im voraus fertigen Lösungen. Wenn je, dann gilt hier: solvitur ambulando, im Weitergehen finden wir den Weg. P. Parmananda will aber eine Bemerkung allgemeiner Art wagen:

«Indien ist ein großes, vielgestaltiges und sich schnell entwickelndes Land; aber es ist *ein* Land, und man empfiehlt uns, obwohl die Liturgie jetzt beweglich ist, größere Unterschiede zwischen angrenzenden Gebieten zu vermeiden (Liturgie-Konstitution, Nr. 23). Wir möchten vorschlagen, daß es deutlich erkennbare Grade von Verschiedenheit innerhalb desselben Ritus geben muß, so daß manche Elemente, zum Beispiel der Anteil des Leiters oder des Zelebranten, weniger für Unterschiedlichkeit und Entwicklung in Betracht kommen als andere, zum Beispiel das, was auf die Teilnahme des Volkes Bezug hat. Auf diesem Wege können einige Probleme aus der Praxis zur Lösung gebracht werden und wird ein schönes Gleichgewicht zwischen Uniformität und Kontinuität einerseits und genügender Anpassung an unterschiedliche Bedürfnisse anderseits erreicht. Wir stehen vor einer gewaltigen Aufgabe. Aber sie ist durchaus zu bewältigen und lohnt in höchstem Grade die Mühe. Einmal werden wir das Ziel erreichen. Dann wird die Braut Christi am Opferaltar stehen, strahlend im Golde von Ophir. Ophir soll nach alter Auffassung ein Hafen im Westen Indiens gewesen sein, und das Gold, von dem in der alten Prophetie gesprochen wird, ist Indiens Beitrag zur vielfältigen Schönheit der Kirche. Und wie groß kann dieser Beitrag sein aus dem unermeßlichen Schatz von Gütern, die der himmlische Vater geschaffen, geheiligt, verlebendigt und seinen Kindern in Indien durch Christus unseren Herrn geschenkt hat. Durch ihn und mit ihm und in ihm wird dem allmächtigen Vater in der Einheit mit dem Heiligen Geist, alle Ehre und Verherrlichung, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.»

Person und Gemeinschaft in Indien und das Christentum

In dem schon genannten Sammelband «India and the Eucharist» wird ein besonderes Interesse der großen Kultur-Krise gewidmet, die Indien jetzt als Folge seiner fortschreitenden Industrialisierung und seiner Stellung inmitten der Völker der Welt durchmacht. Aufmerksamkeit für diese Kultur-Krise ist von unerhört großer Bedeutung, auch für die Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus in Indien. Das Bild, das die Verfasser von «India and the Eucharist» von dieser Krise zeichnen, wird kaum durch Einseitigkeit entstellt. Schon in dem ersten Beitrag («Indian Spirituality and the Eucharist», von Beda Griffiths OSB) wird deutlich die Frage gestellt: «Was kann Indien Christus wiedergeben?», worauf dann als Aufforderung (denn die Arbeit muß noch erst beginnen!) zur Antwort gegeben wird: Sollte eine Untersuchung des christlichen Mysteriums im Licht der Vedanta nicht ein neues Licht auf dieses Mysterium werfen, erhellender als es seinerzeit durch die griechische Philosophie geschehen ist, und eine originell christliche Vedanta ins Leben rufen? Und wenn die Frömmigkeit Indiens, die Jahrhunderte lang auf Rama und Krischna und Schiwa gerichtet war, sich auf den Gottmenschen Jesus Christus konzentrieren würde, würden wir dann nicht ein Aufblühen der Frömmigkeit erleben, größer vielleicht als im Mittelalter? Man weist zum Beispiel auch auf die Person und das Werk von Acharya Vinoba Bahve hin, der sich seit 1951 für eine freiwillige Bodenreform zur Verbesserung der Lebensverhältnisse einsetzt. Mag dies auch mehr sein als ein Tropfen auf einen heißen Stein, so steht Indien insgesamt doch vor einer menschlich schweren Aufgabe, die von Pandit Nehru einmal in allgemeinen Begriffen folgendermaßen formuliert wurde: «Die Welt macht heute mächtige Veränderungen und revolutionäre Umwälzungen durch. Wir können uns keine Vorstellung davon machen, welche physischen und biologischen Erschütterungen im Kommen sind, aber eines ist von großer Bedeutung, und das sollten wir behalten, daß nämlich wegen der außergewöhnlichen Veränderungen die Notwendigkeit von Veränderungen auf sozialer Ebene dringender ist denn je.» Das würde aber ein frommer Wunsch bleiben, wenn wir nicht zu einem neuen Menschenbild kommen: «Wonach die Welt von heute sucht, muß so etwas wie eine neue Dimension im menschlichen Dasein, ein neues Gleichgewicht sein. Nur ein völlig integrierter Mensch mit geistiger Tiefe und sittlicher Kraft wird fähig sein, auf die Herausforderungen der modernen Zeit einzugehen. Materieller Fortschritt ohne geistiges Gleichgewicht kann verhängnisvoll werden.»

Von einer westlich gebildeten Intelligenzschicht abgesehen, wird Indiens Auffassung von Mensch und Welt vorwiegend durch den traditionellen Hinduismus bestimmt. Der indische Jesuit Samuel

Rayan bringt in seinem Beitrag «The Eucharist and a New Personalisme for India» «unsere vielen asozialen Haltungen und antisozialen Handlungen», Fehden, Korruption, Ausbeutung von Not, Schiebung mit Nahrungsmitteln und sogar Medikamenten, primitive hygienische Zustände usw. in Zusammenhang mit der Ethik des Hinduismus, die dem Individuum zwar soziale Verpflichtungen auferlegt, aber vor allem um Selbstdisziplin besorgt ist, da eine solche zur Befreiung des Individuums führe. Im Verhältnis zum Absoluten und im Kult kennt der Hinduismus nicht so etwas wie ein «Volk Gottes», sondern er denkt individualistisch. Auch in dieser Hinsicht kann das Christentum eine befreiende Botschaft für Indien sein.

Indiens Kulturkrise macht eine Konfrontierung der traditionellen hinduistischen Geschichtsauffassung mit der christlichen Theologie der Geschichte besonders dringend. Pater Sebastian Kappen S J hat diesem Thema seinen Beitrag «The Eucharist and the Quest of India for a New Vision of History» gewidmet. Indiens traditionelle Auffassung von der Geschichte ist nach dem Schema kosmischer Prozesse gebildet. Die Sonne geht auf und geht wieder unter, sie geht wieder auf und geht wieder unter. Pflanzen entsprießen der Erde, blühen und wachsen und vergehen wieder, bis im nächsten Frühjahr der ganze Prozeß von neuem beginnt. Die Jahreszeiten folgen ein und demselben Schema: geboren werden und sterben und wieder geboren werden und sterben. Aber so ist auch der Mensch, als Teil des Kosmos, dem zyklischen Gesetz der Wiederkehr unterworfen. Geschichte ist «ewiges Erschaffen, ewiges Bewahren, ewiges Vernichten», ist in den heiligen Büchern zu lesen. Mensch und Welt werden nicht von der Gottheit erschaffen, sondern erfließen aus Brahman («Emanation»), in den sie zurückkehren und verschwinden werden. In einer solchen Sicht der Dinge liegt kaum eine Aufforderung, Mensch und Erde, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ernst und wichtig zu nehmen. Gerade weil alles aus der Gottheit «emaniert» und im übrigen in der Art eines kosmischen Prozesses verläuft, ist keine Rede von einer Berufung, einer Aufgabe, einer Sendung, was gerade hinsichtlich «der Geschichte» so charakteristisch für Israel und das Christentum ist. Das traditionelle Indien kennt eine starke Pflege und Verehrung der Vergangenheit mit einem deutlich vorhandenen Heimweh nach vergangenen goldenen Zeitaltern. Moderne Inder sehen dies aber mit Recht im Grunde als eine unreife Haltung an, der sie selbst entwachsen sind. Das zyklische Schema des Weltgeschehens (die ewige Wiederholung ein- und desselben) verhindert ferner das Zustandekommen eines appellierenden Zukunftsbildes: «Die Werte der Gegenwart werden nicht in die Zukunft weitergetragen, da sie in einem möglichen Pralaya zur Vernichtung verdammt sind. Alles, was der Mensch also schafft, ist mit dem Zeichen des Todes gezeichnet. Die neue Schöpfung, die auf die Nacht Brahmans folgt, ist überhaupt nicht reicher als für die Vollstrecker der Vergangenheit. Weil das Ende jeder Weltepoche nichts weiter ist als eine bloße Rückkehr zum Anfang, kommt in der Geschichte nichts Neues, nichts Ursprüngliches zum Vorschein.» Die Überzeugung, daß die Geschichte kein endgültiges Ende kennt, sowie die Idee der Seelenwanderung nehmen dem Leben auf Erden seine einzigartige, unwiederholbare Bedeutung und überbetonen «die Eitelkeit» alles menschlichen Tuns und Lassens. Doch irgendwo lebt der Glaube an die Möglichkeit der Erlösung aus dem ewig sich drehenden Rad des Samsara. Was sollte es anders zu bedeuten haben, daß Inder sich nie mit der zyklischen Geschichtsauffassung zufriedengeben konnten? Hoffnung auf Erlösung gab es aber ausschließlich für das Individuum. Die Gemeinschaft als solche ist zum immerwährenden Elend immerfort wiederholter Existenzen verdammt.

Die Botschaft des Christentums, die in der heiligen Eucharistie kulminiert, kann Indien aus der bedrückenden zyklischen Geschichtsauffassung erlösen und ihm einen neuen «Humanismus» geben, ein neues Menschen- und Weltbild, dessen es in seiner heutigen Kulturkrise sosehr bedarf. Indien hinwiederum kann die (westliche) Christenheit lebendig daran erinnern, «daß wir hier keine bleibende Stätte haben», «daß die ganze Schöpfung in Wehen liegt», «daß die Gestalt dieser Welt vergeht». Möge durch den Segen des Eucharistischen Kongresses in Bombay auch der Dialog zwischen Christentum und «Indien» weiter Wirklichkeit werden!

Hans Küng

Vorwort

Soll heute nicht *alle* christliche Theologie ökumenische Theologie sein? In der Tat, alle Theologie hat auf die Sorgen, Wünsche und Hoffnungen der *Ökumene*, der *ganzen* Christenheit ausgerichtet zu sein. Daß auch die katholische Theologie dies in den letzten vierhundert, bzw. neunhundert Jahren nicht war, ist eines der ernstesten Versäumnisse in der Zeit der östlichen und dann auch der nordischen Kirchenspaltung. Daß die katholische Theologie sich dieses Versäumnisses besonders seit dem zweiten Vatikanischen Konzil bewußt geworden ist, ist eine der schönsten Hoffnungen in der Zeit der Erneuerung nicht nur des kirchlichen Lebens, sondern auch der kirchlichen Theologie. In diesem Sinne werden *alle* Nummern dieser Zeitschrift ökumenisch inspiriert, gesinnt und ausgerichtet sein müssen: Ökumenisch muß heute Exegese, Dogmatik und Moraltheologie, ökumenisch müssen Kirchengeschichte, Kirchenrecht und Pastoraltheologie sein.

Aufgabe des Heftes «Ökumenismus» ist nur, die für die ökumenische Verständigung *besonders wichtigen* Probleme zur Sprache zu bringen: Theologische Fragen, die meist auch praktische Konsequenzen haben, und praktische Fragen, die selten ohne gute theologische Fundierung gut gelöst werden können. Die theologische Wissenschaft, die in der Vergangenheit nur zu oft gewaltige Felsblöcke auf dem Weg zur Einheit der Christenheit aufgetürmt hatte, hat sich heute daran gemacht, solide und oft auch kühne Brücken zu den anderen Christen hin zu bauen.

Um theologisch der Einheit der Christen helfen zu können, ist viel Wissen vonnöten: exegetisches, historisches, systematisches und praktisches Wissen. Entscheidend aber ist auch in der Theologie und gerade in der ökumenischen Theologie die Grundhaltung: die Grundhaltung, die vom Evangelium Jesu Christi her lebt, die aus dem vertrauenden Glauben kommt, in der verstehenden Liebe wächst und gegen alle Hoffnung auf Hoffnung aus ist.

M. J. Le Gouillou OP

Mission – Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus?

In den Augen vieler Christen stehen Mission und ökumenisches Anliegen als Begriffe und erst recht als Realitäten völlig beziehungslos nebeneinander. Dabei rühren die Bande, durch die beide Dinge miteinander vereint sind, an das Wesen des Planes Gottes selbst und an die Natur der Kirche, und in der konkreten Wirklichkeit ist eins ohne das andere undenkbar.

I. Die Lehre der Geschichte

Die Geschichte enthüllt unübersehbar, in welchem Umfang Mission und Ökumenismus einander bedingen.

Die Missionstätigkeit, welche die übrigen Christen mehr oder weniger wie Heiden behandelt hat, die es zu bekehren galt oder die sie unbedingt in die westliche Form hineinpressen wollte, hat allzu häufig dazu beigetragen, echte Chancen der Wiedervereinigung zu verderben. In den Beziehungen zwischen dem christlichen Osten und dem Westen ist auf diese Tatsache bereits im 17. Jahrhundert von Richard Simon hingewiesen worden, der den Missionaren den Vorwurf machte, sie hätten die Spaltung nur vertieft. In ähnlicher Weise haben die Missionare in den meisten Fällen auch eine polemische Haltung den evangelischen Christen gegenüber eingenommen, aus der eine ganze Anzahl von Konflikten entstanden ist. In dem Glauben, der Verkündigung des Evangeliums zu dienen, haben sie Mißtrauen zwischen Christen gesät und durch das Schauspiel von erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Getauften zwar unbewußt, aber dennoch tatsächlich in vielen Fällen zur Entchristlichung beigetragen. Auf der anderen Seite hatte die Mission unter den Rückwirkungen der großen Krisen, welche die Kirche zerrissen haben, schwer zu leiden: die Verkündigung des Evangeliums auf afrikanischem und asiatischem Boden ist durch die nestorianische und die monophysitische Krise nachhaltig geschädigt worden, während Verhalten und Lage der Kirche in der westlichen Welt weitgehend durch das Schisma zwischen Byzanz und Rom und durch die Reformation bedingt sind.

Doch hat sich der Bruch zwischen Ost und West noch in einer weiteren, weniger in die Augen fallenden, aber tiefergreifenden Weise ausgewirkt: das missionarische Wirken ist unter nahezu völligem Ausschluß jedes ekklesialen Pluralismus vor sich gegangen. Eine rein europäisierende Auffassung hat sich durchgesetzt, und erst in jüngster Zeit beginnt man, sich zu einer weiteren Perspektive durchzuringen. Die nicht-lateinischen Riten haben sich in sich selbst verkapselt und dabei vergessen, wie notwendig ihre Teilnahme am missionarischen Wirken ist. Dieses ist nahezu rein und ausschließlich *lateinisch* interpretiert worden, und die Vielfalt der gesamten ursprünglichen Tradition der Kirche ist dabei in Vergessenheit geraten. Außerdem hat die antiprotestantische Reaktion zu einer weithin

wesenhaft institutionellen Auffassung der Mission geführt, wie sie die letzten Jahrhunderte vollkommen beherrscht hat.

Auf der anderen Seite ist es kein Zufall, daß der Ursprung des Ökumenismus in einer Erneuerung der missionarischen Situation gelegen hat.

Das Bewußtwerden der von ihrer Struktur her zwischen Mission und christlicher Einheit bestehenden Beziehungen ist – wenigstens auf der Ebene des ekklesialen Bewußtseins – ein relativ neuer Vorgang. Es offenbart das reflexive Zutagetreten einer Bewegung, die bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts ihren Anfang genommen hat. Zu dieser Zeit und zu Anfang des 19. Jahrhunderts begannen die Kirchen, sich mit der Totalität der Welt in ihrem historischen und sozialen Werden auseinanderzusetzen: daraus erwuchs eine unmerkliche Wandlung in ihrem Verhalten zueinander, die von einer Erweiterung des geistigen Blickfeldes herrührte, welche das Mysterium der Kirche und ihrer Sendung in den Vordergrund treten ließ; im Zusammenhang damit, daß die Christenheit und die Situation der Religion in der Welt von heute überhaupt in Frage gestellt wurde, erwuchs dieser Sinneswandel aus der immer deutlicher werdenden Feststellung, daß die Diaspora-Situation in der Welt der normale Zustand der kirchlichen Sendung sei.

Die Tatsache ist wohlbekannt, was den Ursprung der ökumenischen Bewegung angeht. Die Geschichte des modernen Protestantismus stellt tatsächlich zum großen Teil ein Bemühen dar, das Auseinanderfallen von Mission und Kirche, das in so starker Form die Ursprünge der Reformation gekennzeichnet hat, zu überwinden. Die Mission hat sich in den meisten Fällen aus Freiwilligengruppen entwickelt, die ihrerseits aus Gemeinschaften stammten, welche mit den ursprünglichen Kirchen gebrochen hatten und mit ihnen in keinem strukturellen Zusammenhang standen.

In paradoxer Weise hat die illuministische und pietistische Praxis, die Kirche in die Zukunft hineinzujagen, ohne sich um die christliche Tradition zu kümmern, das ursprüngliche Anliegen der Reformation von Grund auf gewandelt: sie hat die Idee verbreitet, daß man sich mit der Spaltung der Christenheit in verschiedene Bekenntnisse abfinden und ihr in der Praxis Rechnung tragen müsse, und daß diese Spaltung im ganzen gesehen für die Kirche gar nicht tödlich sei, weil sie in ihrer Struktur sowie in der Formulierung des Glaubens und der Gestalt des Kultes zu allen Zeiten notwendig innerhalb eines echten Gehorsams stehe. Dennoch hat sie über diese negative Bewegung hinaus, indem sie die Missionen und junge Kirchen ins Leben rief, offenbar gemacht, wie dringend die Suche und das Streben nach der christlichen Einheit war.

Auf verschiedenen Wegen hat das ökumenische Bewußtsein auch in die katholische Mission Eingang gefunden. Eine sehr wichtige Entwicklung hat diese Änderung der Mentalität ganz besonders gefördert: noch vor wenigen Jahren besaß die deutliche Unterscheidung zwischen Missionsgebieten und christlichen Ländern eine gewisse Bedeutung; heute ist sie gegenstandslos geworden.

Tatsächlich haben sich die Apostolatsbedingungen in den Missionsländern ebenso schnell wie radikal gewandelt, während die christlichen Länder erleben mußten, wie sich in ihrem Schoß soziologisch bestimmte Zonen bildeten, in denen die Mehrheit der Menschen in Indifferentismus, Materialismus und Atheismus lebt. Die Erlangung der politischen Unabhängigkeit, die ungeheuer schnelle Wandlung der Mentalitäten, die neuen Lebensbedingungen auf soziologischem oder wirtschaftlichem Gebiet stellen die jungen Kirchen Afrikas und Asiens vor Probleme, die denjenigen ähnlich sind, welche die alten christlichen Länder, gleich ob in Europa oder in Amerika, ebenfalls kennen. Daraus aber hat sich die tiefgegründete Überzeugung gebildet, die sich bereits in weitem Umfang in der Praxis auswirkt, daß beide Missionsarten gemeinsam auf eine Einheit hin tendieren, die das Apostolat der Kirche besser sichtbar macht.

Das aber bedeutet, daß die Art, in der das Evangelium verkündet wird, nicht mehr von geographischen Kriterien, sondern von menschlichen Milieus und Lebensräumen bedingt ist, insofern die Verkündigung sich heute menschlichen Problemen gegenüber sieht, die durch unterschiedliche psychologische Eigenarten, Kulturen, historische Religionen oder das Vorherrschen eines entchristlichten Klimas zustande kommen: durch diese Probleme hindurch und in der durch sie geschaffenen Situation muß sie in den Menschen die innere Umkehr bewirken und den Glauben zum Keimen bringen. Sie sieht sich in die Auseinandersetzung mit den großen geistigen Strömungen hineingezogen, die in unseren Tagen die gesamte Menschheit durchdringen.

Man muß daher immer an die Mission der Kirche in ihrer Ganzheit denken, ehe man von den missionarischen Organen der Kirche spricht, die im übrigen immer mehr eine ständige Beweglichkeit an

den Tag legen müssen, um sich der sich ständig wandelnden Wirklichkeit anzupassen, in der sie das Evangelium zu verkünden haben. Diese Überwindung einer geographischen Perspektive der Mission im Zusammenhang mit einem entsprechenden Bild der Christenheit und die heutige Betonung ihrer anthropologischen Dimension, die das ganze Werden der Menschheit einbegreift, gestattet eine ökumenische Begegnung von einzigartiger Wirksamkeit. Die evangelischen Christen haben sich bereits seit langer Zeit dieser weltweiten Konzeption der Mission geöffnet, wie das in Evanston aufgekommene Schlagwort: «Die ganze Kirche ist gerufen, das ganze Evangelium der ganzen Welt zu verkünden», nachdrücklich unterstreicht.

Es ist zweifellos providentiell, daß, sowohl aus katholischer als auch aus evangelischer Sicht[1], die beiden Dinge zusammenfallen: das erwachende Bewußtsein für die weltweite Perspektive der Mission und die allgemeine Entdeckung des ökumenischen Anliegens.

II. Die theologische Sicht

Auf den ersten Blick erscheint uns diese wechselseitige Bedingtheit von Ökumenismus und Mission widersprüchlich; doch dann verhilft sie uns dazu, daß wir entdecken, wie aus der Natur des göttlichen Heilsplanes selbst Mission und Ökumenismus ihrem innersten Wesen nach miteinander verbunden sind, und zwar letztlich, weil die Freiheit Gottes die von ihr grundsätzlich geachtete menschliche Freiheit transzendiert.

Denn tatsächlich bildet, wie Dom G. Lafont[2] sagt, die freie und ungeschuldete Liebe Gottes, die uns im Glauben an seinen Sohn das Heil anbietet, die Kirche. «Das Werk Gottes ist, daß ihr an den glaubtet, den er gesandt hat.» Er macht uns im Leib des gestorbenen und von den Toten auferstandenen Christus zu einer Einheit. «Weil es für uns alle nur ein einziges Brot gibt, bilden wir nur einen einzigen Leib, denn wir alle haben an diesem einzigen Brot teil.» Diese Teilnahme am Mysterium Christi in der Eucharistie schließt die Entsendung bestimmter Diener ein, welche den Auftrag haben, sein Wort zu verkünden und seinen Leib für das Leben der Welt darzubringen.

Von seiten Gottes ist die Kirche in ihrer katholischen Fülle das Zeichen, in dem das Heil gegenwärtig und wirksam wird, weil darin Christus zugleich in seiner Macht als Auferstandener, durch den Heiligen Geist, den er sendet, durch die Eucharistie, die seine Botschaft und sein Mysterium gegenwärtig setzt und durch das Amt, das nicht aufhört, Gottes Geschenk weiterzugeben, gegenwärtig ist. Doch diese bleibende und reuelose Liebe Gottes in Jesus Christus vernichtet keineswegs die Freiheit der Menschen – weder bei der Annahme des Glaubensgeschenkes, noch auch wenn der Glaube angenommen ist – in seinem Bekenntnis zur Fülle des Reifealters in Christus, dem Mysterium der Gnade und der Sünde. Und da die Freiheit Gottes von allen Seiten die des Menschen überströmt, bleibt vom Handeln Gottes immer etwas in den Christen erhalten. Das ist der tiefere Grund des Mysteriums der getrennten Kirchen und der unvollkommenen Zugehörigkeit zur einen, einzigen Kirche Christi. Die Macht der Liebe Gottes ist so groß, daß selbst die Fehler der Christen und ihr mangelndes Verständnis füreinander sein Werk nicht vollkommen zu zerstören vermögen: Steine der Hoffnung bleiben, die fähig sind, in den folgenden Generationen den Glauben neu zu erwekken; so kann die volle Kommunion verschwinden, ohne daß das Bischofsamt abgeschafft ist, oder das Bischofsamt kann untergehen, ohne daß die Taufe dadurch aufhört. Es ist klar, daß die missionarische Aktivität der Kirche nicht vom dauernden Vorhandensein getrennter Gemeinden in der Welt absehen kann, die dadurch zustande kommen, daß das freie Handeln des lebendigen Gottes die Freiheit des Menschen umschließt und, da es sie in jeder Hinsicht transzendiert, immer eine Spur seines Wirkens hinterläßt. Die Kirche hat lange Zeit gebraucht, den Umfang dieser Spuren zu erkennen, doch nun muß sie ihren Platz innerhalb des Heilsplans ermitteln: sie kann diese Spuren des göttlichen Wirkens nicht einfach leugnen; ja sie muß sich vor Augen halten, daß die Spaltungen zwischen Christen, welchen Umfang sie auch haben mögen, immer innerhalb einer realen Einheit bleiben, die sie nur verhüllen, die sie aber notwendig voraussetzen.

Alle großen christlichen Gemeinschaften sind zumindest in einer gewissen elementaren Einheit auf der Ebene der Kirche zeichenhaft verbunden, nämlich durch die Taufe. Wir sollten daher, wie P. G. Martelet es so ausgezeichnet formuliert hat, «anstatt aufgrund seiner Unvollkommenheit den Teil des Zeichens beim anderen anzuzweifeln und zu leugnen, lieber die Macht des Zeichens ernstnehmen, die darin liegt, daß sie die *res*, nämlich Jesus Christus, vermittelt und dadurch seine Empfänger heiligt. Ein Ökumenismus, der an die Stelle

einer *polemischen* Konfrontation auf der Ebene des *Zeichens* einen ‚*christologischen* Wetteifer' auf der Ebene der *res* setzt, tritt damit in den Bereich des Möglichen. Ohne daß man sich gleich und völlig nutzlos über die beträchtlichen Gegensätze auf der Ebene des Zeichens streitet, und ohne daß man sie – auf der anderen Seite – vertuscht, kann man dabei zunächst das Vorhandensein eines gemeinsamen Anteils an diesem Zeichen anerkennen. Dringen wir so dank dem Zeichen bis zur Wirklichkeit vor, die es mitteilt, so können wir zunächst in der Einheit der *res* Gemeinschaft haben und uns wahrhaft in der Einheit Christi vereinen.

Gewiß, jenseits eines elementaren Gesichtsfeldes laufen die Wege auseinander oder hören ganz auf. Doch dieses elementare Gesichtsfeld existiert. Insofern dieses aber von Christus, den es jedem mitteilt, nicht getrennt werden kann, verlangt es von allen eine sichtbare Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, gleichfalls in elementarer Form. Dadurch, daß dieses Zeichen, das zunächst in seinem Zeichencharakter vernachlässigt wurde, in seiner ganzen sakramentalen Tiefe wieder ergriffen wird, eint es uns eben durch die Achtung, die wir alle gemeinsam ihm entgegenbringen. Nun behandeln wir aber, indem wir uns Christus nähern, der uns durch dieses Zeichen in ekklesialer Form gegeben ist, dieses Zeichen seiner Zeichenqualität gemäß. Indem wir gemeinsam in der unerschöpflichen Liebe Jesu Christi ‚bleiben', indem wir uns an seiner Wahrheit sättigen und indem wir uns von der ‚mitreißenden' Gewalt seines Geistes beseelen lassen, können wir gemeinsam in der Heiligen Schrift und in der unangefochtenen Tradition des christlichen Glaubens nach dem suchen, was Jesus Christus, der unsichtbare Herr der Herrlichkeit, dem vor und über allem anderen unsere Liebe und Gefolgschaft gehört, an Sichtbarkeit der Kirche und in der Kirche verlangt. Nachdem wir somit von den verschiedenen Auffassungen und Problemen des Zeichens ausgegangen sind, um die *res* zu entdecken, müssen wir nun gemeinsam wieder von der Einheit der *res* ausgehen, um die Einheit ihres *Zeichens* wiederzuentdecken. Für den katholischen Christen wird damit das sakramentale Verständnis der Kirche zu einer der sichersten Normen des Ökumenismus.

Dadurch aber baut der ökumenische Geist gerade an der Stelle, an welcher die Spaltung begonnen hat, das Zeichen der Kirche zu zerstören, es in Demut und von grundauf in der christlichen Liebe wieder auf[3]. »

Der Ökumenismus, der auf diese Weise als das gemeinsame Bemühen der Christen angesehen werden muß, in Christus zur vollen Sichtbarkeit des Zeichens – und das ist die Kirche – zu finden, bemüht sich damit, über die Trennungen und Spaltungen unter den Christen hinauszuschreiten in eine Zukunft in Gott. In dieser Eigenschaft und Funktion aber gehört er unbedingt und mit Notwendigkeit zum innersten Kern der Mission. «Man hat daher», wie der libanesische Denker M. R. Habachi es ausgedrückt hat, «ohne sich in Widersprüche zu verwickeln, von dem Nutzen der Schismen sprechen können. Negativ gesehen machen sie die Bedingungen deutlich, deren Verletzung die Spaltung hervorgerufen hat. Positiv gestatten sie eine Dialektik des Widerspruches, welche durch die ganze Geschichte hindurch die einschlußweise in der ursprünglichen Wahrheit enthaltenen Schätze in aller Klarheit ans Tageslicht bringt... (Das Schisma) bleibt ständig als Möglichkeit in unserer Freiheit begründet. *Doch erst unsere Zukunft wird, wenn sie zu dem Schisma ihr Ja sagt, aus ihm eine theologische Katastrophe machen, wenn sie es aber überwindet, eine siegreich bestandene Erprobung*[4]. »

Das wiederum rechtfertigt einen Ökumenismus, der sich darum müht, die Erklärungen und näheren Darlegungen des Glaubens unter der Form vorzulegen, die dem gegenwärtigen Glaubensbewußtsein der Kirchen im Hinblick auf das Mysterium Christi in seiner Totalität entspricht – und weiter lassen sich die Divergenzen offenbar nicht mehr zurückführen –, und der so durch dieses Mysterium selbst die Umwandlung hervorruft. Er vermittelt uns ein Verständnis dafür, was unsere Brüder zu ihren wesentlichen Behauptungen veranlaßt – in einer Entdeckung sowohl der inneren, durch ein Verlangen nach Reinigung des Glaubens hervorgerufenen Erneuerung, durch welche die dogmatischen Aussagen von den sie umhüllenden Schlacken befreit werden, als auch einer Rückkehr zu den Urquellen des Glaubens, die eine echte Gemeinschaft möglich macht.

In diesem Augenblick aber ist das Weiterbestehen der getrennten Gemeinden neben der einen, einzigen Kirche Christi kein einfacher Stein des Anstoßes mehr, noch ein Zeugnis gegen die Mission: es ist, ganz im Gegenteil, die Spur göttlichen Wirkens im Mysterium Christi, das im Nacheinander der Zeit die Entfaltung seiner Kirche bewirkt und auf diese Weise die Tiefe der göttlichen Liebe enthüllt, die in ihrer Achtung vor der Freiheit des Menschen aus freier Entscheidung das Leiden gewählt

hat und Not und Elend dieser Freiheit zum Platz ihrer Kundgebung macht.

III. Mission – Hemmschuh für den Ökumenismus?

Wenn diese Sicht der Dinge zutreffend ist, dann ist das, was für den Ökumenismus zum Hemmschuh wird, also nicht die Mission in ihrer konkreten Wirklichkeit, sondern nur ein Mangel in der Konzeption der Mission, dessen verheerende Folgen wir anfangs dargelegt haben.

Zweifellos nimmt diese Feststellung nichts von der Tatsache weg, daß die Spaltung der Christen den Nichtchristen als das «Gegenzeichen» schlechthin erscheinen muß, wenn es wahr ist, daß die Einheit das hervorragendste Zeichen der Mission ist, und daß sie in unserer Welt das Wesen Gottes selbst und seines Heilsgeheimnisses zum Ausdruck bringt: «Daß sie eins seien, damit die Welt glaube!» Doch das geschärfte Bewußtsein dieses Gegenzeugnisses kann den katholischen Missionar niemals übersehen lassen, daß die Verkündigungstätigkeit der getrennten Gemeinschaften aus einem Wirken des Geistes im Herzen der getrennten Christen entspringen kann. Er wird zweifellos an der Trennung leiden, die ein Haupthindernis für die Bekehrung der Menschheit darstellt, wird aber auch für die Transzendenz des göttlichen Wirkens ein Empfinden haben, das von allen Seiten über sein eigenes Handeln hinausreicht und es einhüllt. Und er wird davon Zeugnis geben, indem er versucht, mit diesen Kirchen in ein Zwiegespräch zu kommen. Falsch wäre es von seiner Seite aus nunmehr, es an Verständnis für den Plan Gottes fehlen zu lassen.

Zweifellos hängt es nicht immer von ihm allein ab, ob der Dialog zustande kommt, aber die Situation wird um so schmerzlicher und tragischer, wenn dieses ökumenische Gespräch noch nicht einmal angeknüpft oder im gegenwärtigen Augenblick mit bestimmten Kirchen praktisch unmöglich ist: verweigern nicht zum Beispiel die Fundamentalisten, die drei Fünftel der protestantischen Missionare auf der Welt ausmachen, jeden Dialog mit den großen traditionellen Kirchen? Sie ruinieren unsere Missionen, sagte mir eines Tages ein führender afrikanischer Protestant. Der Schmerz des Missionars entspricht dann dem Maße seines missionarischen Eifers und seines ökumenischen Verständnisses: er wird dadurch zu einer Haltung veranlaßt, die desto mehr dem Evangelium gemäß ist, je stärker die seines Partners von ihm abweicht. Ja, diese evangelische Haltung ist die einzig erfolgversprechende. Es hängt viel davon ab, daß man das einsieht! Läßt er sich auf einen ernsten Streit ein, so läuft er Gefahr, das, was sich unglücklicherweise im Lauf der Geschichte so oft ereignet hat, erneut hervorzurufen: durch sein mangelndes Verständnis für die anderen würde er allen Menschen guten Willens ein Ärgernis sein. Im übrigen aber hilft allein diese Haltung des Offenseins einer erwachenden Kirche, ihre wahren Dimensionen zu entdekken: sie leitet, sozusagen in natürlicher Weise, die Bewegung der so notwendigen inneren Erneuerung im Herzen ihres Lebens ein.

IV. Die Mission – Motor des Ökumenismus?

Wenn man die Mission in ihrer Weltweite begreift, ist sie ein Motor für den Ökumenismus. Sie führt notwendig zu einer brüderlichen Zusammenarbeit zwischen den Christen auf allen Gebieten, auf denen ihre gemeinsamen Interessen und Sorgen sich berühren[5].

a. Ein gemeinsames Bewußtwerden der Entchristlichung der Welt

Einer der Hauptgründe für die Entchristlichung der modernen Welt sind zweifellos die Religionskriege und die Spaltungen innerhalb der Christenheit gewesen. Man vergißt allzuleicht das Ärgernis, das die Menschen des 18. Jahrhunderts an der Unfähigkeit der christlichen Kirchen, die Einheit der Menschen zu verwirklichen, nahmen: Man braucht nur bei den Philosophen von Voltaire bis Leibniz nachzulesen, um die Größe der hier gestellten Frage zu ermessen, an die in unseren Tagen mit großem Nachdruck von Léon Brunschvicg erinnert worden ist.

Die Geistesbewegungen im Frankreich des 18. Jahrhunderts sind allzuoft als einfache Erscheinung der Gottlosigkeit und Abkehr vom Glauben angesehen worden, obwohl sie in Wirklichkeit eine Enttäuschung und ein tiefes Ressentiment angesichts der mangelnden evangelischen Haltung der Christen in der Welt verraten. Dieser Abschnitt der Geschichte liegt bis zum heutigen Tag tief im Unterbewußtsein unserer Zeitgenossen verborgen, und wenn es zutrifft, daß jedes Apostolat die soziale und weltliche Seite des Menschen zu berücksichtigen hat, dann ist es auch selbstverständlich, daß die klare Einsicht in dieses Problem im Zentrum jedes missionarischen Bewußtseins liegen

muß. Hier ist zweifellos bei vielen Menschen unserer Zeit eine der Quellen für die Ablehnung der konkreten Gestalt der Kirche, die als unfähig betrachtet wird, auf die Fragen und Ängste der Menschen Antwort zu geben. Die Aggressivität der Christen gegeneinander, eine allzu bequeme Kompensation einer uneingestandenen Ohnmacht angesichts der Herausforderungen von seiten der modernen Welt, gibt dem Unglauben eine Rechtfertigung, indem sie allzu häufig das christliche Mysterium auf den Rang der soziologischen Religionen herabsetzt, die ihre Berechtigung in ihrer Opposition selbst suchen.

Es ist klar, daß ein allgemeines Bewußtsein vom Einfluß der Spaltung der Christen auf die Entchristlichung der Welt und eine gemeinsame Beurteilung dieser Situation nach und nach unter den Christen eine immer größere Aufgeschlossenheit für die zahlreichen Möglichkeiten der Zusammenarbeit, die sich ihnen bieten, entwickeln würde. Der Welt gegenüber entdecken die Christen, daß sie gemeinsam handeln müssen, um für Jesus Christus Zeugnis zu geben, und zwar trotz der tiefgreifenden Divergenzen, die zwischen ihnen herrschen.

b. Eine Zusammenarbeit auf pastoralem Gebiet

Diese Entchristlichung der Welt stellt die verschiedenen christlichen Gemeinschaften vor brennende und drängende Verkündigungsprobleme. An dieser Stelle sollen vornehmlich diejenigen genannt sein, welche die Jugend im Schulalter oder die Erwachsenen betreffen. Würde, was die Erstgenannten angeht, ein Treffen der Verantwortlichen für die katechetische Unterweisung zum Zweck eines Studiums der gemeinsamen Probleme, wenn auch unter Berücksichtigung der unübersehbaren Unterschiede, nicht geradezu ein Modellfall für eine spezifisch christliche Zusammenarbeit sein? Man denke doch nur an das Echo, das eine derartige Bemühung im Mittleren Orient unter den Augen des Islam, in Afrika oder in Asien und überall, wo die Christen eine verschwindende Minderheit darstellen, finden würde. Müßten die verschiedenen christlichen Gemeinschaften einander nicht im Bewußtsein ihrer Verantwortungen füreinander eine brüderliche Hilfe sein? Zweifellos gibt es nichts, was die Ungläubigen von heute stärker anspricht als der Dialog unter den christlichen Kirchen: Wir selbst sind Zeugen von Bekehrungen im Anschluß an gemeinsame Zeugnisse (Priester und Pastor) anläßlich der Woche der Einheit gewesen. Zahlreich sind in unseren Tagen die Missionsbischöfe, die sich geistlich für die in ihrer Diözese lebenden evangelischen Christen verantwortlich fühlen.

Gespräche zwischen Geistlichen der verschiedenen christlichen Bekenntnisse über gemeinsame Probleme, denen sie gegenüberstehen, würden von großem Interesse sein; sie würden einen Vergleich der verschiedenen missionarischen Erfahrungen, ihrer Grenzen und ihrer schwachen Seiten gestatten. Es muß leider gesagt werden: Zwar ist eine Zusammenarbeit dieser Art in verschiedenen Fällen bereits eingeleitet worden, aber noch allzu selten, wo doch gemeinsame Forschungen auf der Ebene aller mit der Mission zusammenhängenden Wissenschaften (Religionssoziologie, Ethnologie, Linguistik usw.) sowie gemeinsame Untersuchungen über die Ausbreitung und die Begegnung mit dem Islam in Afrika und den großen Religionen in Indien, uns alle ungemein bereichern müßten.

Eine Zusammenarbeit selbst auf der Ebene der Missionsinstitute, der wissenschaftlichen Forschungszentren, der Universitäten, in allen Fragen der Missiologie, würde dieser gemeinsamen Forschung ihre ganze Weite geben und durch ihr Beispiel die gemeinsame Arbeit der Laien, die ihr christliches Zeugnis in der Welt geben, wirksam unterstützen. Diese Zusammenarbeit könnte auch auf der Ebene der Organisationen des Ökumenischen Rates der Kirchen einen Platz, ja sogar institutionelle Formen finden. Gemeinsam können die Christen in vielen Ländern bedeutend leichter ein Zeugnis geben und eine wirksame Tätigkeit entwickeln: gemeinsame Schritte der Kirchen besitzen ein unvergleichlich größeres Gewicht bei den Regierungen als die Intervention einer einzelnen Kirche. Auch die gegenseitige Unterstützung der Christen zur Erhaltung der religiösen Freiheit oder der Möglichkeit einer christlichen Erziehung darf nicht vernachlässigt werden. Kurz und gut: Wir müssen lernen, mit einem gemeinsamen Blick auf das Ziel der Mission zu schauen; wenn dazu dann noch die Zusammenarbeit auf verschiedenen anderen Ebenen käme, so würde das maßgeblich dazu beitragen, daß wir die Realität der Liebe, die bereits als grundsätzliches Band der Einheit da ist, auch konkret entdecken und erleben.

c. Die Unterschiede in der Entstehung und Entwicklung der Kirchen

Eine solche Zusammenarbeit kann jedoch nur zustande kommen, wenn wir uns der Unterschiede im

Entstehen und in der Entwicklung der verschiedenen örtlichen Kirchen klar bewußt sind.

So ist es beispielsweise durchaus verständlich, daß die jungen Kirchen sich häufig gar nicht von der Frage der christlichen Spaltungen berührt fühlen.

Ich möchte nur zwei ganz typische Fälle zitieren: Nach dem Referat eines orthodoxen Theologen über das Thema: «Die orthodoxe Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil», erklärte ein afrikanischer Bischof: «Wir fühlen uns durch diese Spaltung gar nicht unmittelbar berührt, ebensowenig durch die Spaltungen im Schoß der Kirchen der Reformation; wir möchten aus allen Traditionen unseren Nutzen ziehen.»

Wir haben hier eine Art von «Entleidenschaftlichung» des Dialogs, die für die ökumenische Entwicklung und die brüderliche Zusammenarbeit recht günstig sein kann; die Vergangenheit, welche das Gefühlsleben der Christenheit des Westens so tief verwundet und sein Unterbewußtsein verletzt hat, übt hier nur noch einen äußerst beschränkten Einfluß aus. Bedeutend leichter als die anderen können die jungen Kirchen daher ein geschärftes Bewußtsein für die Dialektik des *Zeichens* und der *res* bekommen, wie wir sie oben entwickelt haben.

Ein evangelischer Theologe aus Indien erklärte uns in New Delhi: «Ihr Katholiken erzählt uns immer von der Einheit der Kirche. Doch wir hier in Indien haben nie etwas anderes als gespaltene und geteilte Kirchen kennengelernt.» Und aus seinen Ausführungen ging klar hervor, daß für ihn die Geschichte der Spaltung eine Geschichte des Westens war, die ihn nicht unmittelbar betraf; für ihn hatte es in der Vergangenheit noch niemals eine Einheit gegeben; für ihn lag sie ganz und ausschließlich in der Zukunft.

Dieser Gedankengang aber enthüllt auch die Gefahr, die eine solche Denkweise birgt: sie kann allzuleicht dazu führen, daß der historische Charakter der Offenbarung und des Lebens der Kirche verkannt und dadurch die spezifische Eigenart des Christentums selbst allzusehr bagatellisiert wird. Doch er hebt auch hervor, wie dringlich es ist, eine ganz konkrete Kraftanstrengung zu unternehmen, eine gemeinsame Kraftanstrengung von seiten der Kirchen, um die Frage der Mission der Kirche zu lösen. Er ist ein unüberhörbarer Aufruf, die Geschichte der Kirche Jesu Christi mit einem erneuerten Blick zu betrachten, der auch für die jungen Kirchen der ganzen Welt eine Bedeutung erhalten könnte.

Das Bewußtsein dieser Unterschiedlichkeit im Entstehen und der Entwicklung der Kirchen führt uns dazu, die Weite der christlichen Erziehung, die es in den Kirchen zu leisten gilt, besser zu erkennen und zu ermessen; das Streben zur Fülle des Mysteriums Christi muß mit Notwendigkeit ein neues Interesse für das Leben der katholischen Kirche und aller getrennten Gemeinschaften über ihre gesamte Geschichte hin hervorrufen. Zum Nutzen der Mission selbst muß daher die Vergangenheit besser und klarer gesehen werden.

Die Kirche ist über die ganze Erde verstreut. Zweifellos zum erstenmal in der Geschichte sind heute die Voraussetzungen für eine Verkündigung des Evangeliums in weltweitem Maßstab gegeben. Wenn wir behaupten, daß zwischen Ökumenismus und Mission eine Verbindung und ein Zusammenhang besteht, so ist damit zugleich festgestellt, wie wichtig es ist, die Handlungsweise Gottes und seine Geduld bei der Rettung der Welt nachzuahmen. Wir dürfen uns nicht gegen die Freiheit auflehnen, die Gott selbst achten wollte, noch ihre Ausübung auf autoritärem Wege verhindern und unterdrükken; wir müssen gemeinsam in der Liebe der Wahrheit über das Böse triumphieren zum größeren Dienst und Nutzen der Mission.

MARIE-JOSEPH LE GUILLOU

Geboren am 25. Dezember 1920 in Servel, Frankreich. Dominikaner; zum Priester geweiht 1947. Er empfing seine Ausbildung an der Sorbonne, Paris, und in Le Saulchoir (Etiolles). Er erwarb das Lizentiat in Literatur und Philosophie; den Doktor der Theologie mit der These: «Mission et Unité – Les exigences de la Communion» (1959). Er ist Mitglied des «Centre d'Etudes» ISTINA, Professor für Orientalische Theologie und Missiologie an der theologischen Fakultät von Saulchoir, Direktor des ökumenischen Forschungsseminars am «Institut Catholique» von Paris. Er veröffentlichte «Mission et Unité – Les exigences de la Communion» (Paris 1960), «L'Esprit de l'Orthodoxie grecque et russe» (Paris 1961), «Le Christ et l'Eglise – Théologie du Mystère» (Paris 1963), «L'Eglise en marche» (1964). Er ist gegenwärtig Mitarbeiter an den Zeitschriften «Istina», «Vers l'Unité Chrétienne», «Revue de Science philosophique et théologique», «Lumen Vitae», «Parole et Mission».

[1] Wir verweisen auf die Behandlung dieses gesamten Fragenkomplexes, in: M. J. Le Guillou OP, *Mission et Unité – Les exigences de la Communion*; Paris, le Cerf, 1960; G. Mercier und M. J. Le Guillou OP, *Mission et Pauvreté – L'heure de la Mission mondiale*, Paris, Le Centurion, 1964.

[2] Siehe M. J. Le Guillou und G. Lafont, *L'Eglise en marche – Appartenance, Collegialité, Sainteté*, Paris, DDB, 1964, S. 87–89.

[3] G. Martelet, *Horizon théologique de la deuxième session du Concile*, NRT, 5. Mai 1964, S. 465–466.

[4] R. Habachi – *Conférences du Cénacle*, Beyrouth, 1957, S. 104.

[5] Wir haben hier bestimmte Anregungen von J. Corbon aus *Nouvelles perspectives œcuméniques au Proche-Orient, Proche Orient Chrétien*, Bd. XIV, 1964, Sondernummer, S. 129–147 verwendet.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Wilhelm de Vries SJ

Communicatio in sacris

Gottesdienstliche Gemeinschaft mit den von Rom getrennten Ostchristen im Licht der Geschichte

Es ist hocherfreulich, daß das zweite Vatikanische Konzil die Frage der Communicatio in sacris so mutig und konstruktiv aufgegriffen hat. Besonders im Nahen Osten wurde die bisherige sehr negative Gesetzgebung über die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den Andersgläubigen[1] als ein schweres Hindernis für die Anbahnung der Wiedervereinigung angesehen.

Um die heutige Problematik zu verstehen, kann man gewiß von theologischen Begriffen ausgehen und aus ihnen praktische Schlußfolgerungen deduzieren. Man kann das ganze Problem aber auch historisch behandeln und fragen, wie der Heilige Stuhl im Laufe der Jahrhunderte sich zur gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den anderen gestellt hat. Die Konzeption des Heiligen Stuhles in dieser Sache muß als Zeugnis der Tradition gewertet werden, und Tradition hat in der Entscheidung theologischer Fragen immer noch ein nicht zu unterschätzendes Gewicht.

Negative Argumente

Um die im allgemeinen recht negative Stellungnahme des Heiligen Stuhles in der Frage der gottesdienstlichen Gemeinschaft zu verstehen und zu würdigen, muß man zunächst einmal ihre theoretische Grundlage ins Auge fassen. Sie ist zu suchen in einem Selbstverständnis der katholischen Kirche, die immer zutiefst überzeugt war, die eine und einzige wahre Kirche Jesu Christi zu sein. Freilich wurde dabei nicht ausdrücklich die heute klarer gesehene Frage ins Auge gefaßt, in welchem Ausmaß in den anderen Gemeinschaften kirchenbildende Elemente vorhanden sein können. Es läßt sich für diese Überzeugung ein geradezu überwältigendes Material aus den Dokumenten des Heiligen Stuhls beibringen[2], so daß man an der Schlußfolgerung kaum vorbeikommt, daß es sich hier um eine wahre Glaubensüberzeugung handelt, an der nicht gerüttelt werden kann. Die eine wahre Kirche

Christi und sie allein hat das Recht, Gott durch den von ihm gewollten öffentlichen Kult zu ehren. Der Kult der anderen Gemeinschaften mag in sich gut sein; aber insofern er von einer Gemeinschaft dargebracht wird, die nicht zur wahren Kirche Christi gehört, ist dieser Kult nicht in Ordnung. Ferner: Nur die Einzelkirchen, die in kirchlicher Gemeinschaft mit dem von Christus gesetzten Oberhaupt der Gesamtkirche, mit dem Bischof von Rom stehen, können als im theologischen Vollsinn des Wortes echte Teilkirchen der universalen Kirche gelten. Die Teilnahme am öffentlichen Kult einer Kirche, insbesondere an ihrer eucharistischen Feier, ist das entscheidende Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft, bedeutet also eine Anerkennung dieser Teilkirche als Kirche im Vollsinn des Wortes. Den Sinn der eucharistischen Feier als wesentliches Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft hat Ludwig Hertling in seinem außerordentlich aufschlußreichen Aufsatz «Communio und Primat[3]» auf Grund des Zeugnisses der ersten Jahrhunderte klargestellt. Es sei hier noch ein Beispiel hinzugefügt, das deutlich macht, was hier gemeint ist: Der monophysitische Kirchenhistoriker Johannes von Ephesus (6. Jahrhundert) erzählt, wie die Anhänger des Konzils von Chalkedon, um Monophysiten zu ihrer Gemeinschaft zu bringen, ihnen mit Gewalt das konsekrierte eucharistische Brot in den Mund steckten, wodurch sie automatisch als zur Kirchengemeinschaft der Chalzedonier gehörig angesehen wurden[4].

Man könnte auf Grund dieser theoretischen Grundauffassungen, die sich aus päpstlichen Dokumenten vielfältig belegen lassen, zu der Schlußfolgerung kommen: also ist die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den andern, mindestens die aktive, unbedingt abzulehnen und zu verbieten. Man muß sich aber vor einem allzusehr vereinfachenden «Entweder-Oder» hüten. Das wäre in unserem Falle: entweder ist die gottesdienstliche Gemeinschaft in sich indifferent und deshalb für gewöhnlich gestattet, oder aber sie ist in sich selbst verwerflich und deshalb unter allen Umständen unerlaubt.

Es gibt einen Mittelweg zwischen diesem Entweder-Oder und, um ihn zu finden, ist gerade eine Untersuchung über die Praxis des Heiligen Stuhles in dieser Sache sehr nützlich und aufschlußreich. Diese Praxis war nicht immer die gleiche, sie hat ihre Geschichte, und diese Geschichte verläuft nicht immer gradlinig, sondern auf verschlungenen Wegen, die nicht ganz leicht zu beschreiben sind.

Großzügigkeit im Mittelalter

Im Mittelalter wurde die Frage vor allem in den Gebieten unter lateinischer Herrschaft praktiziert: in den Kreuzfahrerstaaten, im lateinischen Kaiserreich von Konstantinopel, in den venezianischen Besitzungen, auf der Insel Zypern usw. Es gab dort viele Griechen, die zum Teil – aber nicht alle – als katholisch galten, falls ihre Bischöfe den Obödienz-Eid gegenüber dem Papst geleistet hatten. Es gab in diesen Gebieten aber auch Monophysiten und Nestorianer, die zweifellos als Häretiker galten. Außerdem schickten die Päpste ihre Legaten und Missionare auch in andere Länder, die nicht unter lateinischer Herrschaft standen, so zu den Mongolen in den Fernen Osten, in deren Reich es viele Nestorianer gab. Zur Zeit Innozenz' IV. (1243 bis 1254) ging der Bischof Albert von Preußen im Auftrag des Papstes zum ukrainischen König Daniel. So fehlte es nicht an Kontakten mit Andersgläubigen, und es stellte sich das Problem der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit ihnen.

Die Stellungnahme der Päpste zu diesem Problem war grundsätzlich negativ. Sie ist in ihrer strengen Verurteilung des Schismas begründet. Innozenz IV. z. B. spricht von dem «verfluchten orientalischen Schisma», von dem die Griechen zur katholischen Einheit zurückgeführt werden müssen[5]. Gottesdienstliche Gemeinschaft mit denen, die diesem «verfluchten Schisma» anhängen, ist logischerweise an sich nicht zulässig. Innozenz beklagt dann auch in einem Briefe vom 22. März 1253 die Tatsache, daß die lateinischen Katholiken auf der Insel Milo ihre Kinder von den schismatischen griechischen Priestern taufen lassen und auch selbst von diesen die Sakramente empfangen. Das geschieht «zum Schaden für den Glauben der Kirche». Freilich toleriert der Papst wegen des vorliegenden Notstandes diesen an sich verwerflichen Gebrauch[6]. Johannes XXII. verurteilt in einem Schreiben an den lateinischen Patriarchen von Konstantinopel vom 11. Oktober 1322 den in Achaja herrschenden Brauch, daß die lateinischen Katholiken die Messe der Schismatiker besuchen und bei ihnen die Sakramente empfangen und auch umgekehrt die andern zum Gottesdienst in den katholischen Kirchen zulassen. Damit ist Gefahr für die Seelen verbunden, und die göttliche Majestät wird beleidigt, und der christlichen Religion wird nicht geringer Schaden zugefügt. Es soll dies deshalb auch unter Androhung von Kirchenstrafen streng verboten werden[7].

Urban V. (1362 bis 1370) verlangt vom katholischen Erzbischof von Zypern unter Androhung der Exkommunikation, daß er ähnliche Mißbräuche ausrotte[8]. Derselbe Papst verbietet einem übergetretenen griechischen Priester in Kreta, weiterhin mit den Schismatikern gottesdienstliche Gemeinschaft zu pflegen. Wer das tut, ist ohne weiteres der Exkommunikation verfallen[9].

Es wäre aber verfehlt, aus dieser Verurteilung der gottesdienstlichen Gemeinschaft durch mittelalterliche Päpste zu schließen, daß sie diese für in sich unbedingt verwerflich ansahen. Sie wird streng verboten wegen der damit verbundenen Gefahr für den Glauben, aber wo diese Gefahr nicht bestand und wo zwingende Gründe für die Zulassung der Teilnahme am Gottesdienst der anderen vorlagen, zeigten sich dieselben Päpste außerordentlich weitherzig. Das war der Fall, wo es sich um das Apostolat unter den Andersgläubigen handelte, um sie zur Einheit mit Rom zurückzuführen. Für dieses Apostolat konnte es förderlich sein, wenn die von den Päpsten ausgeschickten Legaten und Ordensleute mit den Schismatikern, die sie gewinnen sollten, gottesdienstliche Gemeinschaft pflegen konnten. Die mittelalterlichen Päpste haben dies deshalb unbedenklich gestattet, ein Beweis, daß sie diese Gemeinschaft nicht für in sich selbst schon schlecht betrachteten. Die Konzession an die Legaten oder Missionare auch «in officio» oder «in divinis» mit den Schismatikern und Häretikern zu verkehren, ist in den Aussendungsschreiben der Päpste an sie geradezu eine stereotype Formel geworden, die immer wiederkehrt. Es war dies also ein ganz gewöhnliches und selbstverständliches Zugeständnis.

Innozenz IV. erlaubte z.B. im Jahre 1244 den Dominikanern, die er zu den getrennten orientalischen Christen wie den Jakobiten und Nestorianern sandte, mit ihnen «in verbis, officio et cibo» Gemeinschaft zu halten[10]. Dasselbe gestand der Papst im folgenden Jahre Franziskanern zu[11]. Hier ist es aus dem Zusammenhang völlig klar, daß «in officio» gleichbedeutend ist mit «in sacris». Es ist von exkommunizierten Priestern die Rede, die «divina celebrarunt officia» und deshalb von der Irregularität befreit werden müssen. Nikolaus IV. (1288 bis 1292), Klemens V. (1305 bis 1314), Johannes XXII. (1316 bis 1334) und Benedikt XII. (1334 bis 1342) gaben den Missionaren die gleiche Fakultät[12].

Es wird aber manchmal ausdrücklich betont, daß es hierzu eine eigene Erlaubnis braucht und daß die Missionare sich in den Grenzen dieser Erlaubnis halten müssen. Urban V. (1362 bis 1370) gewährte den Obern der Dominikaner, die im Osten arbeiteten, die Vollmacht, ihre Untergebenen von der Exkommunikation loszusprechen, die sie sich aus Unwissenheit zugezogen hatten, weil sie die ihnen bereits von Johannes XXII. gewährte Erlaubnis bezüglich der Gemeinschaft mit den Exkommunizierten «in officio» zu weit ausgelegt hatten[13]. Derselbe Papst gab seinem Legaten im Osten, dem lateinischen Patriarchen von Konstantinopel Petrus, die Fakultät, mit den andern «in divinis» zu verkehren, fügte aber die Einschränkung hinzu, es dürfe sich nicht um namentlich Exkommunizierte handeln[14].

Die Päpste waren sich also sehr wohl bewußt, daß die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den Andersgläubigen an sich nicht in Ordnung sei und daß es für sie eine besondere Erlaubnis brauche, die sie aber in gewissem Umfang zu geben bereit waren, wenn dadurch das Heil der Seelen gefördert wurde. Eine sehr allgemein gehaltene Erlaubnis erteilte z.B. Klemens VI. (1342 bis 1352) zur katholischen Kirche zurückgekehrten armenischen Priestern, denen er gestattete, unter den Schismatikern die Sakramente zu verwalten, nicht um deren Schisma zu billigen – wie es eigens heißt –, sondern um sie zum Gehorsam gegenüber der wahren Kirche zu führen[15].

Sehr umstritten ist der Sinn der Konzession, die Martin V. im Jahre 1418 der «deutschen Nation» in dem Dekret «Ad evitanda scandala» machte, in dem er gestattet, «zur Vermeidung von Ärgernis und um zarte Gewissen zu beruhigen «in divinis» mit den Exkommunizierten Gemeinschaft zu pflegen, wenn es sich nicht um ausdrücklich und öffentlich vom Richter Exkommunizierte handle[16]. Es ist hier zwar nicht ausdrücklich von Häretikern und Schismatikern die Rede, aber sie werden nicht ausgeschlossen und müssen nach dem Zusammenhang mit gemeint sein. Das Dekret ist zwar zunächst nur für die «deutsche Nation» erlassen worden, wurde aber von der Universität Paris akzeptiert und wird für gewöhnlich als allgemein gültig angesehen[17]. Die Verteidiger der gottesdienstlichen Gemeinschaft berufen sich immer wieder auf dieses Dekret. Der Heilige Stuhl läßt aber in seinen Entscheidungen diesen Beweis nicht gelten.

Gegenreformatorische Enge

In der Neuzeit ändert sich die Einstellung des Heiligen Stuhls zu unserem Problem von Grund aus. Er ist nun nicht mehr bereit, allgemeine Konzessionen auf diesem Gebiet zu gewähren, sondern nurmehr genau bemessene und sehr eingeschränkte Erlaubnisse in Einzelfällen. Die inneren Gründe gegen die gottesdienstliche Gemeinschaft werden zu dieser Zeit in den päpstlichen Dokumenten weiterentwickelt. Aber – und das muß hervorgehoben werden – auch bei der stärksten Gegnerschaft wird nie behauptet, daß die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den Andersgläubigen in sich selbst schon unter allen Umständen schlecht und verwerflich sei.

Die Frage wurde brennend, als nach der Gründung der Propagandakongregation (1622) lateinische Ordensleute in großer Zahl in den Nahen Osten geschickt wurden, um dort an der Rückgewinnung der getrennten Ostkirchen für die katholische Kirche zu arbeiten. Deren Unionsarbeit spielte sich vor allem im Ottomanischen Reiche ab. Dort gab es damals nur eine einzige, staatlich anerkannte katholische Kommunität von Bedeutung, die der Maroniten, die auch eigene Kirchen besaßen. In diesen Kirchen konnten die Missionare predigen. Aber es gab nicht überall Maroniten, und wo es keine gab, standen den Missionaren eben keine katholischen Kirchen zur Verfügung, in denen sie ihr Apostolat hätten ausüben können. So sahen sie sich praktisch gezwungen, in den Kirchen der Nichtkatholiken zu predigen, und sie standen von vornherein vor der Frage, ob und unter welchen Bedingungen sie Andersgläubigen die Sakramente spenden, vor allem ihnen die Absolution erteilen könnten. Es gelang ihnen langsam, eine gewisse Zahl von bisher getrennten Ostkirchen für die katholische Kirche zu gewinnen. Nun standen sie vor der Frage, ob sie diese in den nichtkatholischen Gemeinschaften lassen und ihnen erlauben könnten, in den nichtkatholischen Kirchen weiter, wie bisher, die Sakramente zu empfangen. Die lateinischen Ordensleute besaßen, wie gesagt, keine eigenen Kirchen, in denen sie die Sakramente hätten spenden können. In ihren Privatkapellen oder in den Kapellen der ausländischen Konsulate konnten sie die einheimischen Christen nicht zulassen. Es war äußerst schwierig, für die katholischen orientalischen Gruppen, die sich langsam bildeten, die staatliche Anerkennung von der türkischen Regierung zu erwirken. Ohne diese Anerkennung waren aber gewisse gottesdienstliche Handlungen, von denen auch bürgerliche Wirkungen abhingen, vom Staat nicht als gültig angesehen. Nur wer von einem staatlich anerkannten Priester, also von einem Priester einer der approbierten Kommunitäten, getauft war, hatte das Recht, als Christ zu leben. Kinder, die etwa von nicht bestätigten Priestern die Taufe empfingen, konnten gezwungen werden, zum Islam überzutreten. Nur die vor einem staatlich anerkannten Priester geschlossene Ehe wurde vom Staat als gültig betrachtet. Andere Verbindungen galten einfach als Konkubinate. Nur das von einem approbierten Priester vorgenommene Begräbnis galt als offiziell anerkannte Todeserklärung. Aus dieser rechtlichen Situation im Ottomanischen Reich ergab sich also die praktische Notwendigkeit, für die Taufe, die Eheschließung und das Begräbnis die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den Andersgläubigen zu gestatten.

Es gelang den lateinischen Ordensleuten, etwa von Beginn des 18. Jahrhunderts an, eigene Kirchen zu erwerben. So verlor das Problem der gottesdienstlichen Gemeinschaft etwas an Schärfe, war aber doch noch nicht gelöst, weil für Taufe, Eheschließung und Begräbnis die alten Schwierigkeiten blieben, bis endlich erst im Jahre 1830 die staatliche Anerkennung für die katholischen orientalischen Kommunitäten gewährt wurde.

Die Stellungnahme des Heiligen Stuhles war trotz der äußerst schwerwiegenden Gegengründe im allgemeinen von vornherein durchaus negativ. Die Missionare versäumten nicht, Rom von der Notlage zu informieren und energisch die Notwendigkeit von Konzessionen für die Anbahnung der Wiedervereinigung zu betonen. Im allgemeinen waren die lateinischen Ordensleute zu Beginn ihrer Tätigkeit für eine weitherzige Behandlung der Probleme. Erst später entstand unter ihnen eine heftige Kontroverse über die Frage, die, wie wir sehen werden, die späteren strengen und allgemeinen Verbote des Heiligen Stuhls mit verursacht hat.

Bisweilen kam es auch in der Frühzeit schon zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den Ordensleuten in unserer Frage, und gerade diese Mißhelligkeiten waren der Anlaß für Interventionen Roms. Schon um das Jahr 1630 kam es zu einem Streit zwischen dem Guardian der Franziskaner in Jerusalem, Paul von Lodi, und einem seiner Untergebenen, Vinzenz von Gallicano. Der Guardian Paul gestattete den Konvertiten, weiter in den orthodoxen Kirchen die Sakramente zu empfangen, weil

er keine andere praktische Möglichkeit sah. Der Pater Vinzenz nahm am Vorgehen seines Obern Anstoß und schrieb darüber nach Rom. Die Propaganda verhandelte den Fall am 10. Dezember 1635. Welche Bedeutung man in Rom der Angelegenheit beimaß, geht daraus hervor, daß die Verhandlung im Beisein des Papstes Urban VIII. stattfand. Die römische Behörde entschied gegen den Guardian, dessen Ansicht sie als falsch bezeichnete[18]. Der Heilige Stuhl übersah nicht den großen Nutzen, der sich aus der weitherzigen Praxis des Guardians von Jerusalem ergeben konnte. Pater Vinzenz, der seinen Guardian in Rom denunzierte, hatte selbst darauf hingewiesen, wenn er schrieb: «Wenn die Meinung des genannten Pater Paul wahr wäre, so hätte der Apostolische Stuhl allen Grund sich zu freuen, weil fast alle diese orientalischen Nationen sich dann mit der heiligen römischen Kirche versöhnen würden[19]».

Die negative Entscheidung Roms in diesem Falle muß im Orient unter den lateinischen Ordensleuten einige Aufregung verursacht haben, und manche erfahrene Missionare werden den Kopf darüber geschüttelt haben. Diese Verwunderung spricht aus einem bald darauf verfaßten ausführlichen Gutachten des Kapuziners Agathangelus von Vedôme (vom 6. Juli 1637), in dem es heißt: «Mir scheint, man müsse das Urteil (in dieser Sache) den Missionaren überlassen, die bislang die Auffassung vertreten haben, daß man eine solche Gemeinschaft nicht verbieten solle, da die entgegengesetzte Auffassung jede Möglichkeit und jede Hoffnung zerstört, in dieser Mission irgend etwas Gutes zu wirken, und zu vielen Unzuträglichkeiten führt[20]». Der Kapuziner, der übrigens später als Märtyrer in Äthiopien starb und vor nicht langer Zeit seliggesprochen wurde, verficht energisch die These, daß eine weitherzige Haltung in der Frage der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den andern eine unerläßliche Vorbedingung für ein ersprießliches Unionsapostolat sei. Wenn man in diesem Punkt rigoros ist, dann ist einfach, wie die Dinge tatsächlich liegen, nichts zu machen.

Man fragt sich, welches die tieferen Gründe waren, die den Heiligen Stuhl veranlaßten, trotz dieser Notwendigkeit, die man in Rom sehr wohl sah, eine im ganzen so negative Haltung einzunehmen. Im Mittelalter hatten sich die Päpste doch sehr viel großzügiger erwiesen. Diese Haltung muß aus dem Geist der Zeit verstanden werden. Es war die Zeit der *Gegenreformation* nach dem Konzil von Trient, die durch einen besonderen Rigorismus den Schismatikern und Häretikern gegenüber charakterisiert ist. Schon Pius IV. (1560 bis 1565) hatte die den Griechen günstigen Dekrete des Renaissance-Papstes Leo X. (1513 bis 1521) wieder abgeschafft[21]. Dieser Papst zeigt die klare Tendenz, die östlichen Riten, die, weil von Schismatikern und Häretikern ausgeübt, verdächtig waren, möglichst dem lateinischen Vorbild anzugleichen[22]. Die auf dem Konzil von Florenz (1439) den Griechen, was die theologische Ausdrucksweise angeht, gemachten Zugeständnisse wurden zur Zeit der Gegenreformation wieder fallengelassen. Die Glaubensbekenntnisse, die man den zur Konversion bereiten Griechen auferlegte, enthielten die lateinischen Formeln[23]. Die Propaganda setzte sich zwar für die Bewahrung der östlichen Riten ein, aber im Grunde nur aus Opportunismus, nicht aus einer echten Wertschätzung heraus[24]. Typisch für die Einstellung römischer Prälaten gegenüber den orientalischen Riten zur Zeit der Gründung der Propaganda ist es, wenn der Kardinalstaatssekretär Gregors XV. (1621 bis 1623), Ludovico Ludovisi, in einem Brief an den päpstlichen Nuntius in Venedig von dem «verdammten griechischen Ritus» redet[25].

Die Einstellung der Propaganda gegenüber der Frage der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den getrennten Orientalen ist denn auch dem Geist der Zeit entsprechend von vornherein negativ. Der tiefste Grund liegt darin, daß sie den Gottesdienst der anderen als illegitim betrachtet, weil die orientalischen Kirchen nicht die wahre Kirche Christi sind und auch nicht ein Teil dieser Kirche. Am Gottesdienst der Getrennten teilnehmen würde bedeuten, die Priester der getrennten Gemeinschaften als rechtmäßige Ausspender der Sakramente anerkennen. Dieser Grund wird in den Entscheidungen der Propaganda zunächt nur angedeutet, später aber klarer entwickelt. Es wird aber nie behauptet, die gottesdienstliche Gemeinschaft sei in sich selbst schon verwerflich. Die Propaganda macht auch Konzessionen, aber nur selten, ungern und notgedrungen. Im 17. Jahrhundert haben wir eine Reihe von gewöhnlich negativen Antworten auf Anfragen in einzelnen Fällen, aber noch keine allgemeinen Verbote. Erst der unerquickliche Streit, der zu Beginn des 18. Jahrhunderts unter den Missionaren wegen unserer Frage entstand, veranlaßte das allgemeine und absolute Verbot des Jahres 1729.

Sehen wir einige konkrete Beispiele: Schon im Jahre 1625 nimmt der damalige Sekretär der Propaganda Ingoli zu unserem Problem Stellung in

einem Gutachten, das er für den Präfekten, Kardinal Bandini, über eine eventuelle Union des griechischen Patriarchen Theophanes von Jerusalem und dessen Kirche schrieb. Ingoli weist auf die Schwierigkeit hin, daß man im Fall der Union die schismatischen und häretischen Patriarchen bei der Liturgie kommemorieren müsse, was «communicare in sacris» wäre, was die römische Kirche immer verabscheut habe. So würde man das Schisma bejahen. Ingoli schlägt als Lösung vor: man solle die Patriarchen im allgemeinen kommemorieren, ohne ihre Namen anzugeben und könne dabei an die lateinischen Patriarchen denken[26]. – Die Propaganda verbietet 1627 den Missionaren, das heilige Opfer in den Kirchen der Häretiker darzubringen, wo diese ihre «profana et sacrilega exercitia» ausüben[27]. Diese Ausdrucksweise ist zu bedauern, und sie verrät den Geist der Zeit. Heute wäre eine solche Redeweise Gott sei Dank in päpstlichen Dokumenten unmöglich. Was gesagt sein soll, ist offenbar dieses: der Kult der anderen ist illegitim, weil sie nicht zur wahren Kirche gehören. – Charakteristisch für den Geist der Zeit ist die Verweigerung der von den Karmeliten Persiens erbetenen Erlaubnis, die römische Messe in armenischer Sprache zu feiern (1627). Als Grund wird angegeben: eine solche Praxis würde im höchsten Grade hinderlich sein für die Union mit der römischen Kirche[28]. Hier scheint wieder das immer noch festgehaltene Ideal der absoluten Uniformität in allem durch.

Die Propaganda drückt sich klar über die tiefsten Gründe der Ablehnung der gottesdienstlichen Gemeinschaft in einem Briefe an den syrisch-katholischen Erzbischof von Aleppo Andreas Akhigan aus, in dem sie «jeden positiven Akt der Teilnahme an den Riten der Häretiker» verbietet, weil ein solcher Akt «eine Approbation ihrer Irrtümer und ihrer Opfer» bedeuten würde, d.h. eine Anerkennung der Legitimität ihres Kultes. Solche Akte sind z.B. das Begräbnis von Häretikern oder die Segnung des Weihrauchs in ihrer Kirche[29]. – Andreas war Bischof der ganzen «syrischen Nation» in Aleppo, auch der Nichtkatholiken. Er befand sich in einer Zwangslage und konnte die Teilnahme an Kulthandlungen der von ihm abhängigen nicht katholischen Priester kaum vermeiden. Trotzdem bestand Rom auf dem Verbot.

Diese Begründung der Ablehnung wird in den späteren Dekreten noch näher dargelegt. Wir greifen hier unseren weiteren Ausführungen bereits vor. Im überaus strengen Dekret des Jahres 1729, über das noch die Rede sein wird, heißt es, auch um Verfolgung zu vermeiden, sei die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den anderen nicht gestattet, weil diese Verfolgung einer «interrogatio fidei» gleichkomme. Das heißt die Häretiker wollen die Katholiken zur Teilnahme an ihrem Gottesdienst zwingen, um von ihnen anerkannt zu werden als «Vollzieher wahrer Riten, Diener des wahren Glaubens und der wahren Kirche[30]». Diese sind jedoch vielmehr «pseudoministri», wenn sie auch die Sakramente gültig spenden[31]. Sie sind illegitim, weil sie nicht zur wahren Kirche gehören. Das Dekret übertreibt offenkundig, wenn es behauptet, fast alle Riten der Andersgläubigen seien von Irrtümern im Glauben infiziert[32]. Die Teilnahme an einem solchen Ritus wäre in sich selbst verwerflich. Die Verfasser des Dekretes denken hier vielleicht beispielsweise an die bei den nichtkatholischen Armeniern an gewissen Tagen übliche Verfluchung des Konzils von Chalkedon und des «Tomus Leonis». Solche Riten, die in sich gegen den Glauben verstoßen, gibt es; aber die weitaus meisten Zeremonien der nichtkatholischen Orientalen enthalten nichts, was gegen den katholischen Glauben wäre. – Abgesehen von solchen Fällen behauptet auch dieses strengste Verbot von 1729 nicht, daß die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den andern in sich selbst schon schlecht sei; sie ist vielmehr nur deshalb unerlaubt, weil mit ihr fast immer – auch das ist eine Übertreibung – Gefahr für den Glauben verbunden ist oder Gefahr des Ärgernisses oder des Indifferentismus. Wegen dieser Gefahr – so das Dekret – ist die Teilnahme am Gottesdienst der anderen «in der Praxis allgemein verboten, und zwar durch das Naturrecht und durch göttliches Recht». Von diesem Verbot kann keine Autorität dispensieren[33].

Diesem Dekret zufolge kann man also aus der Tatsache, daß die Teilnahme am Gottesdienst der andern noch nicht in sich selbst verwerflich ist, keineswegs folgern, daß die Kirche vollkommen frei sei, sie zu gestatten und sie für im allgemeinen erlaubt zu erklären.

In einem Dekret des Heiligen Offiziums vom 22. Juni 1859 wird ein anderer Grund geltend gemacht, auf den wir schon hinwiesen, nämlich die liturgischen Riten seien ihrer Natur nach ein Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft und eben deshalb dürfe man sie nicht zusammen mit Häretikern und Schismatikern vollziehen, die außerhalb dieser Gemeinschaft stehen[34]. – Das Dekret des Heiligen Offiziums vom 19. Juni 1889 erklärt den Kult

der Häretiker für einen «cultus falsus», d.h. einen illegitimen Gottesdienst[35]. Dieses Dekret wurde von Leo XIII. ausdrücklich gutgeheißen.

Die negative Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der gottesdienstlichen Gemeinschaft hat also ihren tiefsten Grund in der Überzeugung der katholischen Kirche, die einzig wahre Kirche Christi zu sein, und sie stellt sich als logische Folgerung aus dieser Überzeugung dar. Von hier aus sind die manchmal offenkundig übertriebenen und auf alle Fälle wenig irenischen Ausdrucksweise der Dekrete des Heiligen Stuhles zu verstehen, in denen sich auch manches direkt falsche Urteil über die Tatsachen findet. Es folgt hieraus, daß die Kirche die Teilnahme am Gottesdienst der andern nicht einfachhin als eine indifferente Sache bezeichnen kann, die gemeinhin erlaubt sei. Es folgt aber nicht, daß die Kirche diese Teilhabe nicht aus besonderen Gründen gestatten könne, vorausgesetzt, daß es sich nicht um einen Akt handelt, der in sich gegen den Glauben verstößt, wie z.B. die oben erwähnte Verdammung des Konzils von Chalkedon.

Zugeständnisse

Tatsächlich hat der Heilige Stuhl auch in der Neuzeit in Einzelfällen auf dem Gebiet der gottesdienstlichen Gemeinschaft Konzessionen gemacht. Die allgemeine Tendenz im 19. und 20. Jahrhundert ging dann sogar zu einer gewissen Auflockerung der alten strengen Verbote.

Die ersten Zugeständnisse betrafen das Beichthören der Angehörigen der getrennten Ostkirchen. Viele lateinische Ordensleute, die im Nahen Osten arbeiteten, predigten in den Kirchen der Nichtkatholiken und hielten dort sogar ganze Volksmissionen. Die durch die Bußpredigt der katholischen Priester heilsam erschütterten Nichtkatholiken verlangten, bei diesen zu beichten und von ihnen absolviert zu werden. Viele Ordensleute, so besonders Jesuiten und Kapuziner, gaben ihnen die Absolution nach einem mehr oder weniger ausdrücklichen Glaubensbekenntnis, das in der Beichte selbst abgelegt wurde, ohne einen formellen Übertritt zur katholischen Kirche. Manche Jesuiten fragten, wenn es sich um einfache Leute handelte, in der Beichte nur, ob sie alles glaubten, was die heiligen Väter gelehrt hätten. Das bejahten die Leute natürlich ohne Schwierigkeit. Daraufhin gaben ihnen die Patres die Absolution[36]. Der heilige Robert Bellarmin approbierte diese Praxis als wenigstens wahrscheinlich und somit praktisch sicher zulässig: «Wenn die Pönitenten sagen, daß sie nichts über die Kontroversen wüßten und wenn sie wirklich als völlig ungebildet erscheinen, so kann man vielleicht ihre Beichte hören und sie in ihrer Unwissenheit belassen[37].»

Der Heilige Stuhl hat wenigstens bisweilen diese Praxis gebilligt. Pius IV. erlaubte im Jahre 1561 dem Jesuiten Christoph Rodriguez, den er nach Ägypten geschickt hatte, die Absolution nach einer bloß geheimen Abschwörung, also auch wenn diese nur in der Beichte geschah, zu geben[38]. Die Propaganda antwortete im Jahre 1643 auf eine diesbezügliche Anfrage des Kapuziners Sylvester von St. Aignan, er könne in seiner Praxis, die Absolution nach einem in der Beichte selbst abgelegten allgemeinen Glaubensbekenntnis zu geben, fortfahren[39]. Aber schon im Jahre 1665 schrieb das Heilige Offizium als Bedingung für die Absolution die Ablegung des Glaubensbekenntnisses Urbans VIII. vor, das offenkundig außerhalb der Beichte geschehen mußte[40].

Auch in anderen Einzelfragen hat der Heilige Stuhl im 17. Jahrhundert schon einige Zugeständnisse gemacht. Im Jahre 1639 läßt das Heilige Offizium es zu, daß im Notfall katholische Griechen auf den Inseln von schismatischen Bischöfen, die als «excommunicati tolerati» bezeichnet werden, sich weihen lassen[41]. Aber schon dreißig Jahre später erklärt dasselbe Heilige Offizium eine solche Weihe für zwar gültig, aber unerlaubt[42]. Kurz darauf (1671) erklärt dieselbe oberste Glaubensbehörde es nur für im äußersten Notfall, wenn gar keine katholische Person vorhanden ist, statthaft, Kinder von einem schismatischen Priester taufen zu lassen[43]. In einem Einzelfall gestattet das Heilige Offizium (1683) dem reformierten Franziskaner Franz von Salem, der in Ägypten an der Union der Kopten arbeitete, auf dessen Ersuchen, die Kirchen der Nichtkatholiken zu besuchen[44]. Was die Missionare im 16. Jahrhundert und auch mindestens in der ersten Hälfte des 17. noch völlig unbedenklich taten, wird hier also nur unter Schwierigkeiten und als Ausnahme für einen Einzelfall zugestanden.

Rigorismus und Konzessionen im 18. Jahrhundert

Die weitere Entwicklung im 18. Jahrhundert führte zunächst zu einem äußerst strengen und ganz allgemeinen Verbot, dem des Jahres 1729, während bislang nur in Einzelfällen Verbote ergangen waren. Das Dekret von 1729 muß aus der damaligen Situation im Nahen Osten verstanden werden. Die Lage

der Katholiken war damals in etwa besser geworden, da es den lateinischen Ordensleuten gelungen war, wenigstens an manchen Orten eigene Kirchen zu erwerben. So war die Teilnahme am Gottesdienst der Getrennten nicht mehr so notwenig wie früher. Dieser Umstand und wohl auch die allgemeine zum Rigorismus neigende Zeitrichtung – es war die Zeit des Jansenismus und des Kampfes gegen des Probabilismus der Jesuiten – führte zu heftigen Streitigkeiten unter den Missionaren über die Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den Schismatikern und Häretikern. Die Missionare verschiedener Orden waren sich manchmal nicht einmal über einfache Tatsachenfragen einig. So behaupteten bei einer Konferenz, die im Hause der Jesuiten in Aleppo um das Jahr 1723 stattfand, die einen, die Katholiken, seien, wenn sie der heiligen Messe der Nichtkatholiken beiwohnten, gezwungen, zu dem Anathem gegen das Konzil von Chalkedon und gegen Papst Leo «Amen» zu sagen, die andern bestritten dies energisch[45]. Manche Missionare ersuchten, um aus dem skandalösen Wirrwarr der Meinungen herauszukommen, den Heiligen Stuhl um ein allgemeines Verbot. So bat schon im Jahre 1711 der Kustos der Franziskaner des Heiligen Landes Lorenzo Cozza die Propaganda, ein energisches Dekret gegen die Teilnahme am Gottesdienst der anderen zu erlassen, verbunden mit der Androhung strenger Strafen für etwaige Übertreter[46]. Der Heilige Stuhl gab diesem Drängen nicht sofort nach. Noch mehrmals gab das Heilige Offizium auf Anfragen aus dem Nahen Osten ausweichende Antworten und verwies die Missionare an «bewährte Autoren» und an «rechtschaffene und gelehrte Geistliche, die lange in jenen Missionen gearbeitet hätten» (1719 und 1723). Das hieß also mit anderen Worten: Entscheidet ihr selbst diese Fragen; denn ihr kennt an Ort und Stelle die Lage besser als wir in Rom! Man verlangte nur die Unterlassung von Akten, die als «protestativi falsae sectae» als ausdrückliche Billigung der nichtkatholischen Gemeinschaften gedeutet werden mußten und Vermeidung des Ärgernisses[47].

Die Propaganda sah jedoch sehr wohl, daß mit solchen Antworten auf die Dauer keine Lösung der Schwierigkeiten herbeizuführen war, und zwar eben wegen der heillosen Streitereien der Missionare untereinander. In den Akten der Sitzungen, die sich im Jahre 1729 mit den Angelegenheiten der Melkiten befaßten, heißt es wörtlich: «Da der ganze Streit von der Verschiedenheit der Ansichten der Missionare herkommt, so kann die Weisung, diese in Sachen der gottesdienstlichen Gemeinschaften zu konsultieren, die Verwirrung nicht beseitigen. Sie wird vielmehr auf diese Weise nur noch schlimmer werden[48].»

Schon im Jahre 1720 hatte die Propaganda ein Rundschreiben an alle Missionsobern im Nahen Osten verschickt, in dem sie genaue Informationen über das Problem verlangte. Die Antworten wurden an das Heilige Offizium weitergegeben[49] und müssen sich also im leider unzugänglichen Archiv dieser Behörde befinden. Nur eine einzige Antwort blieb durch glücklichen Zufall im Archiv der Propaganda, nämlich die des Obern der reformierten Franziskaner in Ägypten, Benedikt von Teano. Das italienisch verfaßte Schreiben ist datiert vom 25. Juli 1721. Wir haben es vor einigen Jahren zusammen mit einer deutschen Übersetzung veröffentlicht[50].

Der Franziskaner-Obere ist ein energischer Gegner der Teilnahme der Katholiken am Gottesdienst der Andersgläubigen und lehnt entschieden ihre Notwendigkeit zur Vermeidung von Verfolgungen ab. Aber noch im Jahre 1725 verteidigte der in Kairo tätige Jesuit Claudius Sicard energisch die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den anderen, und zwar in einer Broschüre, die er gleichzeitig in französischer und arabischer Sprache veröffentlichte[51]. Er erklärt die Teilnahme an der Liturgie und den Sakramenten der getrennten Ostchristen für in sich gut und stellt fest, daß bisher kein allgemeines Verbot des Heiligen Stuhles vorliege. Er schließt seine Ausführungen mit den Worten: «Wenn das Tor zum Himmel schon eng ist, dann dürfen wir es mit unserer Strenge nicht noch enger machen.»

Diese Broschüre fand heftigen Widerspruch, und der Autor wurde beim Heiligen Offizium angezeigt. Der Heilige Stuhl sah schließlich keinen anderen Ausweg mehr als das absolute Verbot jedweder gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den andern, auch der bloß passiven. Das ist der historische Hintergrund des berühmten Dekrets der Propaganda vom 5. Juli 1729, und gerade so wird es klar, daß dieses Dekret, weil es aus einer ganz bestimmten Situation heraus geboren ist, keinen ewigen und unbedingten Wert haben kann. Es ist allerdings wahr, daß man noch im Jahre 1880 das Heilige Offizium auf Ersuchen des damaligen Apostolischen Delegaten in Syrien, Msgr. Piavi, erklärte, daß die Instruktion des Jahres 1729 noch in Kraft sei[52]. Aber auch seitdem sind bereits 84 Jahre verflossen.

Sogar die überaus strenge Instruktion des Jahres 1729 läßt wenigstens theoretisch die Möglichkeit offen, daß die rein passive Teilnahme am Gottesdienst der andern erlaubt sein könnte. Kein geringerer als Papst Benedikt XIV. hat sich einmal ausdrücklich gegen den absoluten Rigorismus in Sachen der gottesdienstlichen Gemeinschaft gewandt. Er erklärte in der Sitzung des Heiligen Offiziums vom 24. Februar 1752 wörtlich: «Communicationem in divinis cum haereticis non posse nec debere tam facile ac tam generaliter pronunciari in omni penitus circumstantia de iure vetitam.» Als Beweis führte der Papst u.a. die Tatsache an, daß die Kirche Mischehen gestattet. Hier spendet der eine Teil dem andern das Sakrament und empfängt es von ihm[53].

Das Heilige Offizium erließ ein neues, allgemeines Verbot am 10. Mai 1753[54]. Dort ist die Rede von der Diskussion der Theologen über die Frage – diese ging also weiter –, die sich auf das Dekret Martins V. «Ad evitanda» (1418) beriefen, das die gottesdienstliche Gemeinschaft mit nicht namentlich Exkommunizierten erlaubte. Aber – so das Dekret – nach dem Verbot Pauls V. für die Engländer, am Gottesdienst der Häretiker teilzunehmen (1606), kann man diese Erlaubnis nur mehr von der bloß bürgerlichen Gemeinschaft verstehen.

Es gelang dem Heiligen Stuhle tatsächlich nicht, auch nicht mit den strengen Verboten, die Praxis der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den Getrennten zu unterdrücken; ja man sah sich in Rom gezwungen, doch wieder *Konzessionen* zu machen. Die praktische Notwendigkeit war zu stark. – Die Propaganda wachte streng über die Ausführung ihrer Anordnungen. Wir haben noch zahlreiche Berichte von Visitatoren und von Obern der Franziskaner des Heiligen Landes, die auf einen Fragebogen der Propaganda antworten, in dem sich auch eine Frage über die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den Getrennten findet[55]. Diese Berichte zeigen, daß die Teilnahme am Gottesdienst der andern sich nicht so leicht abschaffen ließ. Der Karmelit Emmanuel vom heiligen Albert erklärt am Ende seines Berichtes vom 18. Dezember 1753 resigniert: «Surdis cano et pervicacibus[56].»

Schon bald nach Erlaß des strengsten Verbotes sah sich der Heilige Stuhl gezwungen, doch wieder Ausnahmen zu machen. In Ägypten gab es noch in den Jahren 1737–38 konvertierte koptische Priester, die ihre Konversion geheimhielten und folglich weiter wie bisher mit den Nichtkatholiken gottesdienstliche Gemeinschaft pflegten. Die Jesuiten, die diesen Zustand tolerierten, beriefen sich zur Rechtfertigung auf eine Instruktion, die sie vom Heiligen Stuhle für Verhandlungen mit dem koptischen Patriarchen erhalten hatten, wo es hieß, der Patriarch könne seine eventuelle Konversion geheimhalten. In diesem Falle konnte er natürlich die Teilnahme am Gottesdienst der Nichtkatholiken nicht vermeiden[57].

Die Propaganda autorisierte in einer Instruktion vom 6. August 1764 den apostolischen Vikar von Aleppo, den Gläubigen für den Fall, daß sonst schwerste Verfolgung zu befürchten sei, zu erlauben, ihre Kinder von schismatischen oder häretischen Geistlichen taufen zu lassen, ihre Ehen vor dem nichtkatholischen Pfarrer zu schließen und ihre Toten von diesem begraben zu lassen[58]. Die Instruktion nimmt Bezug auf eine ähnliche Benedikts XIV. aus dem Jahre 1754 an den Patriarchalvikar von Konstantinopel, die aber nur über den Fall der Eheschließung handelt[59].

Die Propaganda wiederholt in der Instruktion des Jahres 1744 nur, was das Heilige Offizium schon 1719 den Armeniern konzediert hatte, und zwar auf Drängen des Abtes Mechitar, des Stifters der Mechitaristen. Auch in dem Dekret des Heiligen Offiziums geht es um Taufe, Eheschließung und Begräbnis[60]. Hier lag die größte Schwierigkeit wegen der schon erwähnten türkischen Gesetzgebung.

Die Propaganda erlaubte am 15. Dezember 1764 den Gläubigen der Insel Chios, aus bloßer Neugier die Kirchen der Andersgläubigen zu besuchen, ohne aber am Gottesdienst teilzunehmen[61].

Milderungen im 19. und 20. Jahrhundert

Im 19. und auch noch im 20. Jahrhundert schärfte der Heilige Stuhl die alten Verbote des öfteren wieder ein. Das Problem blieb also immer noch akut. Aber, wie schon angedeutet, langsam begann sich doch eine Entwicklung zu einer gewissen Milderung der Praxis anzubahnen. Es läßt sich eine Reihe von Beispielen anführen, aus denen hervorgeht, daß der Heilige Stuhl strenge Maßnahmen später milderte, ja zurücknahm. So verbot die Propaganda im Jahre 1803 den Katholiken, bei der Eheschließung von Andersgläubigen als Trauzeugen zu fungieren[62]. Im Jahre 1859 erlaubte dies jedoch das Heilige Offizium ausdrücklich, und zwar mit der Begründung, daß die Funktion eines Trauzeugen noch keine gottesdienstliche Gemeinschaft besage[63]. Das Heilige Offizium verbot im Jahre 1805 den katholischen Äthiopiern, die Kirchen der

Getrennten auch nur zu betreten[64]. Dreizehn Jahre später erlaubte dasselbe hohe Tribunal ganz allgemein, auch aus bloßer Neugier die Kirchen der Andersgläubigen zu besuchen, freilich nur außerhalb der Zeiten des Gottesdienstes[65]. Im Jahre 1898 ließ das Heilige Offizium die Bedingung fallen, die es 1864 für die Erlaubtheit der Absolution sterbender Nichtkatholiken aufgestellt hatte, nämlich, daß diese irgendwie den Wunsch äußerten, sich der katholischen Kirche anzuschließen[66]. Dieselbe Behörde erlaubte im Jahre 1906, entgegen dem ausdrücklichen Verbot von 1889, daß nichtkatholische Mädchen beim katholischen Gottesdienst sängen[67]. Im Jahre 1882 verlangte das Heilige Offizium noch für die Zulassung von Schülern unter 14 Jahren aus nichtkatholischen Familien zu den Sakramenten in katholischen Kollegien die ausdrückliche Ablegung eines Glaubensbekenntnisses. Im Jahre 1957 gab es dagegen den Nuntien und Apostolischen Delegaten im Nahen Osten sehr weitgehende Vollmachten, die Zulassung von solchen Schülern zu den Sakramenten in den katholischen Schulen zu gestatten, und zwar ohne Altersbegrenzung und ohne die Bedingung eines ausdrücklichen Glaubensbekenntnisses. Die Schüler müssen lediglich ihre Bereitschaft erklären, den Papst als Oberhaupt der Kirche anzuerkennen, und es muß begründete Hoffnung bestehen, daß sie später auch ausdrücklich der katholischen Kirche sich anschließen werden[68]. Diese Schüler werden als katholisch betrachtet, da sie durch die Taufe Mitglieder der katholischen Kirche geworden sind, was sie so lange bleiben, wie sie nicht ausdrücklich sich der nichtkatholischen Gemeinschaft angeschlossen haben. Es handelt sich hier also gar nicht um Zulassung von Nichtkatholiken zu den Sakramenten der katholischen Kirche. – Pius X. gab im Jahre 1908 dem ukrainischen Metropoliten Andreas Szeptyckyj sehr weitgehende Vollmachten, den Katholiken zu gestatten, im Notfall die Sakramente bei den Nichtkatholiken zu empfangen. Diese Fakultäten wurden niemals veröffentlicht[69].

Den neuesten Fall gottesdienstlicher Gemeinschaft mit den Nichtkatholiken erlebten wir bei Gelegenheit der Reise des regierenden Papstes Pauls VI. ins Heilige Land im Januar 1964 und seiner Begegnung mit dem Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel. Der Papst schenkte dem Patriarchen einen Kelch für das heilige Opfer. Damit erkannte er also die Eucharistiefeier der getrennten Ostkirchen als in sich gut an und setzte sich über das Bedenken, daß die getrennte Kirche das heilige Opfer nicht legitim feiert, hinweg. Manche rigorosen Moralisten hätten dies früher als absolut unzulässig hingestellt. Nachdem der Papst selbst es getan hat, wird wohl niemand mehr den Mut haben, diese Ansicht aufrechtzuerhalten.

Wenn wir zum Schluß zusammenfassen, so müssen wir nochmals feststellen, daß die Haltung des Heiligen Stuhles in der Frage der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den Andersgläubigen ihre Geschichte hat und im Laufe der Zeit mannigfachen Schwankungen ausgesetzt war. Aber es gibt in dieser wechselvollen Geschichte doch gewisse feste Punkte, die sich immer gleich bleiben: Hierzu gehört die theoretische Grundlage des praktischen Vorangehens, die in der festen Überzeugung der katholischen Kirche zu suchen ist, die eine und einzige wahre Kirche Christi zu sein, die allein das Recht hat, Gott den legitimen öffentlichen Kult darzubringen. Die Kirche hat ferner niemals die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den andern als notwendig in sich selbst schon moralisch verwerflich bezeichnet. Auch in diesem Punkte blieb sie sich durch die Jahrhunderte hindurch treu. Die Kirche hat also die Vollmacht, die Teilnahme am Gottesdienst der andern zu gestatten, wo sie dafür triftige Gründe sieht, insbesondere, wenn das Heil der Seelen es erfordert. Sie hat zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Ausmaß von dieser Vollmacht Gebrauch gemacht, wobei auch die Zeitumstände und die Zeitströmungen eine Rolle gespielt haben. Im Mittelalter waren die Päpste in diesem Punkt recht weitherzig. Zur Zeit der Gegenreformation herrschte in Rom, was die Beziehungen mit den Nichtkatholiken angeht, eine gewisse Enge, die zu strengen Verboten führte. Den Höhepunkt der Strenge stellt das Dekret des Jahres 1729 dar, das aber aus der speziellen damaligen Situation im Nahen Osten zu erklären ist.

Im vergangenen Jahrhundert und im gegenwärtigen bahnte sich die Entwicklung zu einer weitherzigeren Praxis an. Das oberste Gesetz war für die Kirche immer das Heil der Seelen. Die Konzilsdiskussion hat dabei gezeigt, daß für die Neuregelung der ganzen Fragen nicht, wie früher öfters, Gründe der missionarischen Taktik maßgebend sind, sondern das aus der wahren christlichen Liebe erwachsene ökumenische Verstehen, das den von Rom getrennten Kirchen des Ostens den Titel Kirche nicht nur wie schon immer zuerkennt, sondern darüber hinaus in neuer Weise theoretisch wie praktisch ernstzunehmen gewillt ist.

[1] Codex Iuris Canonci can. 1258: Verbot jeder aktiven Teilnahme am Gottesdienst der andern; can. 713 § 2: Verbot, den andern die Sakramente zu spenden.

[2] Vgl. W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, S. 328ff.

[3] L. Hertling, Communio und Primat, in: Miscellanea Historiae Pontificiae VII (1943) 3–48.

[4] Vgl. W. de Vries, Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, Rom 1940.

[5] Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Serie III, Vatikan 1943ff. Vol. IV, 1, S. 130, Nr. 276 (im folgenden zitieren wir diese Sammlung einfach: Vol. ....).

[6] l. c. S. 149, Nr. 338–39.

[7] Vol. VII, 2, S. 120–21, Nr. 204.

[8] Vol. XI, S. 232–33, Nr. 498, 490.

[9] l. c. S. 252, Nr. 543, 546, 547.

[10] Vol. IV, 1, S. 11, Nr. 25–27.

[11] l. c. S. 37, Nr. 72.

[12] Vol. V, 2, S. 142, Nr. 300; VII, 1, S. 26, Nr. 69; VII, 2, S. 22 Nr. 27; S. 95, Nr. 155; S. 151, Nr. 252; S. 173, Nr. 289; VIII, S. 62, Nr. 154 und andere Stellen mehr.

[13] Vol. XI, S. 113, Nr. 246–47.

[14] l. c. S. 106, Nr. 234.

[15] Vol. IX, S. 150, Nr. 309.

[16] Mansi, Collectio amplissima 27, col. 1192; C. J. Hefele-H. Leclercq, Histoire des Conciles, Paris 1907ff; Vol. VII, 1, S. 540.

[17] Hefele l. c. Anm. 2

[18] G. Golubovich, Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'ordine Francescano, Nuova Serie, Quaracchi 1906ff; Vol. 1, S. 89, Nr. 76.

[19] l. c.

[20] Ignazio da Seggiano, Documenti inediti sull'apostolato dei Minori Cappuccini nel Vicino Oriente 1623–1683, Rom 1954, S. 27.

[21] Bullarium Romanum, Turin 1857ff; Vol. VII, S. 271–73.

[22] de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 195ff.

[23] l. c. S. 307ff.

[24] l. c. S. 203ff.

[25] Archiv. Vat. Fondo Borghese, Serie II, Vol. 479, 2. Teil.

[26] G. Hofmann, Griechische Patriarchen und Römische Päpste, Orientalia Christiana XXX, 1, S. 32.

[27] Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, Vol. I, Rom 1907, S. 11, Nr. 34.

[28] l. c. Nr. 33.

[29] Archiv der Propaganda, Lettere Vol. 44 fol. 275 v.

[30] Collectanea I, S. 100–101, Nr. 311.

[31] l. c. S. 100.

[32] l. c.

[33] l. c. S. 99.

[34] l. c. S. 642, Nr. 1176.

[35] Collectanea II, S. 240, Nr. 1713.

[36] H. Musset, Histoire du Christianisme, spécialement en Orient, Band II, Harissa 1948, S. 131ff.

[37] G. Hofmann, Il Beato Bellarmino e gli Orientali, in: Orientalia Christiana VIII, 6, Nr. 33, Rom 1927, S. 270.

[38] A. Rabbath, Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient, Band I, Paris 1905, S. 219.

[39] Archiv. Prop. Lettere Vol. 21 fol. 323 v.

[40] Das Dekret ist erwähnt in der Konstitution «Allatae sunt» Benedikts XIV. vom Jahre 1755, vgl. Collectanea I, S. 238, Nr. 17.

[41] R. de Martinis, Iuris Pontificii de Propaganda Fide, Pars II, Rom 1909, S. 83, Nr. 158, 5.

[42] Collectanea I, S. 53, Nr. 164.

[43] l. c. S. 69, Nr. 198.

[44] J. P. Trossen, Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome. 1676–1718, Luxemburg 1948, S. 26, Anm. 85.

[45] Mansi 46, col. 21–22.

[46] Golubovich N. S. IV, S. 119.

[47] Mansi 46, col. 109–110.

[48] l. c. col. 20.

[49] l. c.

[50] Eine Denkschrift zur Frage der «communicatio in sacris cum dissidentibus» aus dem Jahre 1721, in: Ostkirchliche Studien VII (1958) 253–266.

[51] ....Siehe den Text bei Mansi 46, col. 169–176.

[52] Verbali delle Conferenze Patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali e delle adunanze della Commissione Cardinalizia per promuovere la riunione delle chiese dissidenti, tenute alla presenza del S. P. Leone XIII (1894–1902), als Manuskript gedruckt, Vatikan 1943 (S. Congregazione per la Chiesa Orientale), S. 626.

[53] De Martinis Pars II, S. 324.

[54] l. c. S. 325–327.

[55] Golubovich NS, Vol. II, S. 175ff; G. Hofmann, Vescovadi Cattolici della Grecia, in: Orientalia Christiana Analecta 112, S. 129; 130. S. 117, 128.

[56] Ambrosius a S. Theresia, Hierarchia Carmelitana, Fasc. II, de Praesulibus Ecclesiae Babyloniensis, Rom 1934, S. 76.

[57] A. Colombo, Le origini della gerarchia della Chiesa copta cattolica nel secolo XVIII, Rom 1953, S. 57, auch Anm. 3.

[58] De Martinis Pars II, S. 342, Nr. 615.

[59] l. c. Anm. 2.

[60] Mansi 46, col. 109–110.

[61] Codificazione ...Fonti II, S. 107.

[62] De Martinis Pars II, S. 438, Nr. 741

[63] Collectanea I, S. 642, Nr. 1176.

[64] De Martinis Pars II, S. 439, Nr. 745.

[65] l. c. S. 452, Nr. 765.

[66] Collectanea I, S. 793, Nr. 1257 ad 6; S. 281, Nr. 439.

[67] Collectanea II, S. 467–68, Nr. 2227; S. 236, Nr. 1703.

[68] l. c. S. 157, Nr. 1566. Das Dekret des Hl. Offiziums vom Jahre 1957 ist nicht veröffentlicht.

[69] Verbali, S. 637.

WILHELM DE VRIES

Geboren am 26. Mai 1904 in Saarbrücken. Jesuit; zum Priester geweiht am 27. August 1932. Er studierte an der Ordenshochschule in Valkenburg, Holland, am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom und an der St. Josephs-Universität in Beiruth, Libanon. Er erwarb den ‚doctor in scienciis ecclesiasticis orientalibus' mit der These «Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten» (1938). Seit 1939 ist er Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom. Er veröffentlichte «Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten» (Rom 1940), «Sakramententheologie bei den Nestorianern» (Rom 1947), «Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer» (Rom 1955), «Rom und die Patriarchate des Ostens» (Freiburg i. Br. 1963). Er arbeitet gegenwärtig an folgenden Zeitschriften mit: «Orientalia Christiana Periodica» (Rom), «Ostkirchliche Studien» (Würzburg), «Stimmen der Zeit» (München).

Hans Küng

Die charismatische Struktur der Kirche

Kaum ein anderer Aspekt des Kirchenschemas dürfte sich für die ökumenische Diskussion nach dem Konzil als so fruchtbar erweisen als der Abschnitt über die Charismen. In den Diskussionen des zweiten Vatikanischen Konzils war die Bedeutung der Charismen für die Kirche von heute von bestimmter Seite stark herabgemindert, ja praktisch bestritten worden. Berühmt geworden ist dagegen die Verteidigung der «charismatischen Dimension der Kirche» durch Kardinal Suenens[1]. Die Konstitution de Ecclesia selbst bekennt sich – wie übrigens schon die Enzyklika Mystici corporis – eindrücklich und wiederholt zu den Charismen in der Kirche. Neben verschiedenen kürzeren Erwähnungen finden wir in Nummer zwölf einen eigenen Abschnitt «De sensu fidei et charismatibus in populo christiano». Wir sehen zuerst kurz die Texte selbst, um nachher die Texte, die direkt von den Charismen handeln, vom Neuen Testament her zu verstehen.

Die konziliaren Texte

Sachgemäß setzt der Abschnitt christozentrisch ein mit der grundlegenden ekklesiologischen Aussage, daß das *ganze* Volk Gottes am prophetischen Amt Christi teilhat und als prophetisches Volk Gottes sein Zeugnis abzulegen hat: «Populus Dei sanctus de munere quoque prophetico Christi participat, vivum Eius testimonium maxime per vitam fidei ac caritatis diffundendo et Deo hostiam laudis offerendo, fructum labiorum confidentium nomini Eius» (cf. Heb 13,15).

Daß das ganze Volk am prophetischen Amt Christi teilhat, bedeutet nichts anderes, als daß wiederum das *ganze* Volk und jeder einzelne vom Heiligen Geist «gesalbt», erfüllt und bewegt ist. Deshalb spricht die Konstitution unmittelbar anschließend von der «Universitas fidelium, qui unctionem habent a Spiritu Sancto» (cf. 1 Jo 2,20-27). Schon die einzelne Ortskirche (1 Kor 3,16f.) und dann auch die Gesamtkirche (Eph 2,17–22; 1 Petr 2,4–10) sind Tempel des Heiligen Geistes, Wohnung und Haus des Heiligen Geistes. Zu beachten ist, daß hier einerseits die alte traditionelle und nicht klerikalistisch beschränkte Umschreibung der Kirche als «universitas» oder «congregatio fidelium» aufgenommen wird, daß aber andererseits der Geist nicht in einer abstrakten Kirche als solcher, sondern im einzelnen Christen wohnt («habent» – Plural! – bezieht sich nicht auf universitas, sondern auf fidelium). Erwartet hätte man in diesem Zusammenhang des prophetischen Volkes Gottes – nachdem immer wieder von der auf den *Aposteln* gegründeten Kirche die Rede ist – den Verweis auf die ebenfalls in der Heiligen Schrift begründete Aussage, daß die Kirche nicht nur auf die Apostel, sondern auch auf die Propheten (Eph 2,20) – die sowohl bei Paulus wie in der Apg oftgenannten Propheten des Neuen Testaments – gebaut ist[2]. Jedoch bringen die für die Geisterfülltheit der ganzen Kirche angeführten Texte sehr eindringlich zum Ausdruck, daß *jeder* Christ *unmittelbar* vom Geist belehrt ist, was gegenüber aller menschlichen Belehrung den eindeutigen Vorrang hat: «Und ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und *wißt alles*... Und was euch betrifft, so bleibt in euch die Salbung, die ihr von ihm her empfangen habt, und ihr habt nicht nötig, daß euch jemand belehrt, sondern wie euch seine Salbung über alles belehrt, so ist es auch wahr und ist keine Lüge, und wie sie euch belehrt hat, so bleibt ihr in ihm» (1 Jo 2,20.27).

So ist die ganze Kirche eine pneumatische Wirklichkeit. Die Geisterfülltheit der ganzen Kirche und jedes Einzelnen wird nach der Konstitution nach zwei Richtungen hin konkretisiert: Der Geist wirkt in der Kirche 1. den «Sensus fidei», 2. die verschiedenen Charismen. Der erste Punkt, der in vielfacher Weise problematisch ist, berührt unser Thema nur indirekt. Der Text lautet: «Universitas fidelium, qui unctionem habent a Spiritu Sancto (cf. 1 Jo 2,20.27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi exercet, cum ‚ab Episcopis

usque ad extremos laicos fideles' universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. 1 Thess 2,13), semel traditae sanctis fidei (cf. Iud 3) indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat.»

Um bei diesem nicht direkt aus der Schrift zu begründenden und sehr oft mißverstandenen Gegenstand weitere Mißverständnisse auszuschließen, sei hier zweierlei betont:

a. Die für das ökumenische Gespräch entscheidende Frage der kirchlichen «*Unfehlbarkeit*» wird von der Konstitution nicht in ihrer ganzen Schärfe und mit ihrem ganzen Gewicht ins Auge gefaßt[3]. In unserem Abschnitt wird klärend auf das eine hingewiesen, daß durch das Wirken des Geistes die *ganze* Kirche, die *ganze* Universitas fidelium «in credendo falli nequit». Von dieser grundlegenden, wenn auch bei der in der Konstitution öfters hervorgehobenen Gebrechlichkeit der im Dunkeln wandelnden Ecclesia peregrinans nicht undialektisch mißzuverstehenden Unfehlbarkeit der Gesamtkirche her ließe sich auch eine Unfehlbarkeit des Lehramtes leichter verstehen[4].

b. Der Sensus fidelium darf nicht als eine neue Offenbarungsquelle verstanden werden. Er ist nicht Menschensinn und Menschenwerk, das dann zur Gottesoffenbarung deklariert wird, sondern er ist Werk des Heiligen Geistes, der den Menschen der Kirche die allgemeine Übereinstimmung im Glauben an Gottes Offenbarung schenkt. Der Sensus fidelium schafft nicht Offenbarung, sondern empfängt und erkennt Offenbarung[5]. Er ist nicht selbst das Wort Gottes, sondern er ist Antwort auf Gottes Wort: «iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei». Er ist also genau das, was sein Name impliziert: fides, Glaube, Ausdruck des Glaubens der Gemeinschaft der Glaubenden auf das ihr verkündigte, «gepredigte Wort Gottes» hin. Deshalb verweist die Konstitution auf 1 Thess 2,13: «Und deshalb danken auch wir Gott unablässig, daß ihr das von uns gepredigte Wort Gottes, als ihr es empfingt, aufgenommen habt nicht als Wort von Menschen, sondern, wie es (das) in Wahrheit ist, als Wort Gottes, das in euch, den Gläubigen, auch wirksam ist.»

Der Sensus fidelium kann also nie autonom sein, sondern nur – das ist im Neuen Testament identisch mit Glauben – *Gehorsam*. Dabei tritt für das Neue Testament der Gehorsam gegenüber Menschen, etwa der Gläubigen gegenüber den Amtsträgern eindeutig zurück hinter dem Gehorsam gegenüber Gott und seinem Wort. Dieser Gehorsam gegenüber der ein- für allemal den Heiligen überlieferten Offenbarung (Jud 3 spricht hier objektivierend von fides) ist der Kirche nicht als bleibende sichere Qualität geschenkt, auf der sie ausruhen könnte. Gerade wenn die Kirche der Offenbarung indefectibiliter anhangen will, muß sie sich täglich neu um diesen Gehorsam bemühen. Der Sensus fidei ist nur dann der wahre Sensus fidei, der recto iudicio in die Offenbarung sich zu versenken versucht, wenn er sich immer wieder neu als fides ex auditu erweist, wenn er also immer wieder stets neu auf das gepredigte Gotteswort horcht und ihm gehorcht.

Was so Offenbarung ist und was Glaube zu sein hat, kann also nicht in mechanischer Statistik und Meinungsbefragung von dem, was das Volk der Kirche «sentit», abgelesen werden. Der Glaube des Volkes der Kirche ist zu allen Zeiten mit allem möglichen Aberglauben und Andersglauben, Irrglauben und Wirrglauben durchsetzt. Was das Volk der Kirche «sentit», ist vielmehr in einer echten Unterscheidung der Geister (discretio spirituum) zu prüfen, ist schließlich immer wieder zu messen an der uns überlieferten ursprünglichen Botschaft Jesu und der Apostel, wie sie in den Schriften des Neuen Testaments ihren Niederschlag gefunden hat. Nur der von der Offenbarung selbst gedeckte Sensus ist der wahre Sensus fidei.

Mit der zweiten Geistwirkung, den Charismen, kommen wir zu dem Punkt, der uns hier vor allem zu beschäftigen hat. Der konziliare Text, dessen neutestamentlichen Hintergrund wir zu klären haben, heißt: «Idem praeterea Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei sanctificat et ducit eumque virtutibus ornat, sed dona sua ‚dividens singulis prout vult' (1 Cor 12,11), inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: ‚unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem' (1 Cor 12,7). Quae charismata, sive clarissima, sive etiam simpliciora et latius diffusa, cum sint necessitatibus Ecclesiae apprime accommodata et utilia, cum gratiarum actione ac consolatione accipienda sunt. Bona autem extraordinaria non sunt temere expetenda, neque praesumptuose ab eis sperandi sunt frustus operarum apostolicarum; sed iudicium de

eorum genuinitate et ordinato exercitio ad eos pertinet, qui in Ecclesia praesunt, et quibus speciatim competit, non Spiritum extinguere, sed omnia probare et quod bonum est, tenere (cf. 1 Thess 5,12. 19–21).»

Zur paulinischen Theologie der Charismen

Wenn man in der katholischen Theologie und Kirche lange Zeit theoretisch wie praktisch die charismatische Struktur der Kirche weitgehend verkannt hat, so hat das seinen Grund erstens in jedem Klerikalismus und Iuridismus, der in den Debatten de Ecclesia so oft von den Konzilsvätern getadelt wurde. Klerikalistische Haltung kann eigentliche und entscheidende Aktivität und Initiative nur im Klerus und nicht in allen Gliedern des Gottesvolkes sehen. Iuridistisches Denken ist zutiefst mißtrauisch gegenüber dem nicht von vorneherein zu reglementierenden Wirken des freien Geistes Gottes, der in der Kirche weht, wo und wie er will.

Das Verkennen der charismatischen Struktur der Kirche hat aber zweitens seinen besonderen Grund darin, daß die Ekklesiologie der katholischen Schulbücher sich einseitig auf die Ekklesiologie der Pastoralbriefe (und der Apostelgeschichte) stützte und die spezifisch paulinische Ekklesiologie der unumstritten paulinischen Briefe weitgehend vergessen hatte, auch wenn sie formal öfters paulinische Texte zitierte. Die Vielfalt und innere Spannung innerhalb des Neuen Testaments wurde übersehen oder in unzulässiger Weise harmonisiert. Dabei sind die vielfachen Unterschiede bezüglich der Auffassung der Kirche, des Geistes, des Charismas unübersehbar. Es sei hier nur auf den Wortgebrauch von «Charisma» hingewiesen.

Die älteste Schrift des Neuen Testaments – früher als selbst Mk und Mt – ist zusammen mit den beiden Thessalonikerbriefen der erste Korintherbrief. Keine andere Schrift des Neuen Testaments gibt so ursprünglich und so eingehend zugleich Auskunft über die äußere und innere Verfassung einer Kirche. 1 Kor, der wie alle unumstritten paulinischen Briefe weder von «Presbytern» und «Episkopen» (einzige spätere Ausnahme Phil 1,1: Episkopen und Diakone!) noch von Ordination oder Handauflegung spricht, dieser Brief nennt wiederholt die «Charismata» oder «Pneumatika», die nach Paulus entsprechend dem Maß der Gnade jedem Christen geschenkt sind, und bringt lange Kapitel über die charismatische Struktur der Kirche, die überall in den paulinischen Briefen vorausgesetzt wird und durchscheint. Im Gegensatz dazu tritt in den Pastoralen, die zu den spätesten Schriften des Neuen Testaments gehören, die paulinische Auffassung, daß jeder Christ den Geist und seine Gaben empfangen hat, deutlich zurück hinter einer stark akzentuierten Amtstheologie. Der Geist wird in der Ordination mitgeteilt. Bei aller Berufung auf Paulus ist auffällig, daß das paulinische Wort «Pneumatikos» in den Pastoralen wie auch in der Apostelgeschichte des Lukas, die chronologisch zwischen den paulinischen Briefen und den Pastoralen liegen dürfte, gar nicht auftaucht und daß das Wort «Charisma», das in der Apostelgeschichte ebenfalls überhaupt nicht erscheint, in den Pastoralen nur zweimal gebraucht wird (1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6), beidesmal bezeichnenderweise in Zusammenhang mit der Ordination! Das ist einer der zahlreichen und gewichtigen Unterschiede zwischen den paulinischen Briefen und den Pastoralen, die auch katholische Exegeten an der paulinischen Urheberschaft der Pastoralen zweifeln lassen, welche Frage bekanntlich nicht mit dogmatischen, sondern mit historischen Argumenten zu beantworten ist.

Der katholische Theologe, der davon überzeugt ist, daß auch die Pastoralen wie andere «frühkatholische» Schriften von der alten Kirche nicht ohne guten Grund in den Kanon der neutestamentlichen Schriften aufgenommen wurde, wird aus dieser Sachlage nicht den von manchen protestantischen Forschern gezogenen Schluß ziehen, daß die Pastoralen bestenfalls als «Kontrastprogramm» zum eigentlichen «Evangelium», wie es von Jesus gepredigt und von Paulus am tiefsten interpretiert worden ist, zu berücksichtigen seien. Katholische Hermeneutik fordert, *καθ' ὅλον*, das Neue Testament als *Ganzes* in *allen* seinen Schriften ernst zu nehmen, offen und frei zu sein für seine ganze umfassende Wahrheit. Auch die «frühkatholischen» Schriften wie Apg und Pastoralen fordern also eine sachgemäße positive Berücksichtigung. Bei ihrer Exegese ist allerdings zu berücksichtigen, daß die paulinischen Briefe den Primat der Ursprünglichkeit für sich haben, der sich sowohl in einer größeren zeitlichen Nähe wie in einer größeren Sachnähe zum Evangelium Jesu manifestiert, wogegen sich Apg und Pastoralen, die sich je auf Paulus berufen, als *abgeleitete* Zeugnisse erweisen. Gerade so aber sind sie wirklich und positiv ernst zu nehmen, was gerade den geschichtlich denkenden Theologen am wenigsten schwer fallen dürfte[6].

Braucht es nach diesen grundsätzlichen Ausführungen zu der Frage der Charismen noch lange Er-

klärungen, um deutlich zu machen, daß eine vor allem an Apostelgeschichte und Pastoralen orientierte Ekklesiologie, welche die paulinischen Texte entweder nur kommemorierte oder nur zur Stützung ihrer anderswoher geholten Thesen benützte, die Charismen aller Christen vernachlässigen mußte? Daß man nur noch die hierarchische Struktur der Kirche und nicht mehr zugleich ihre pneumatische und charismatische Struktur betrachtete? Die Wiederentdeckung der Charismen ist eine Wiederentdeckung der spezifisch paulinischen Ekklesiologie. Die Bedeutung dieser Tatsache kann sowohl für die innerkatholische wie für die ökumenische Problematik nicht leicht überschätzt werden. Die paulinische Ekklesiologie bedarf eingehendster theologischer Erforschung, um ihre ganze Fruchtbarkeit in der heutigen Situation zu zeigen. Hier soll es nur darum gehen, die konziliaren Aussagen über die Charismen von der paulinischen Ekklesiologie her zu erhellen. Zuerst sollen drei Mißverständnisse des Charismas, wie sie zum Teil noch immer verbreitet sind, untersucht werden, um gerade so dann zu einer positiven Umschreibung der Charismen vorzudringen[7].

Außerordentliche oder alltägliche Erscheinungen?

Mit Recht spricht die Konstitution ausdrücklich von «charismata, sive clarissima, sive etiam simplitiora et latius diffusa». Und zugleich wird mahnend hinzugefügt: «Dona autem extraordinaria non sunt temere expetanda, neque praesumptuose ab eis sperandi sunt fructus operarum apostolicarum.»

Ein erstes Mißverständnis des Charismas wäre zu meinen, Charismen seien vor allem außerordentliche, mirakulöse, sensationelle Phänomene. Der Prototyp des Charismas wäre dann – neben den Dämonenaustreibungen, Heilungen, «Krafttaten», Wundern – die in der Konzilsdebatte in diesem Zusammenhang zitierte Glossolalie: das Reden *ἐν γλώσσῃ* bzw. *ἐν γλώσσαις* (1 Kor 12–14; Apg 10,46; 19,6; Mk 16,17), jenes vom Geist eingegebene ekstatische in unverständlicher Sprache und sogar in unartikulierten Lauten sich äußernde (1 Kor 14,6–11.23) Beten oder Singen, Loben und Danken (1 Kor 14,15f.; vgl. Eph 5,19. Kol 3,16).

Wie verhält sich Paulus gegenüber diesen außerordentlichen Charismen, wie sie sich bei religiösen Erweckungsbewegungen auch außerhalb der Kirche finden können? Die Glossolalie fand sich ja gerade auch in der ekstatischen Mystik des Hellenismus, besonders bei der delphischen Pythia und bei den Sibyllen, die in ihrer enthusiastischen Mantik rasend unheilvolle Sprüche murmelten.

Es wäre falsch zu meinen, Paulus verhielte sich gegenüber diesen außerordentlichen Gaben von vorneherein ablehnend oder auch nur mißtrauisch. Alle Gaben des Geistes nimmt er mit Freuden auf. Ist er doch selber in ausgezeichnetem Maße glossolalisch begabt (1 Kor 14,18). Eindringlich jedoch *relativiert* er diese aufsehenerregende Gabe: sie ist nichts ohne das Charisma der Auslegung, erbaut aus sich allein weder die Gemeinde noch hilft sie dem Verstand des Beters selbst. Deshalb ist sie der Prophezie unterzuordnen und in der Gemeinde nur mit manchen Einschränkungen zu gebrauchen (1 Kor 14).

Paulus relativiert nicht nur enthusiastische Charismen wie die Glossolalie, er kritisiert die mirakulösen hellenistischen «pneumatika», diese Kräfte der Ekstase und des Wunders: statt dieses weitverbreiteten hellenistischen Ausdruckes gebraucht er bestimmt nicht ohne Absicht meist das Wort «charismata». Wo er «pneumatika» braucht (1 Kor 12,1; 14,1), weist er auf das unterscheidend Christliche hin. Auch Dämonen, stumme Götzen können mit ihrer Macht Menschen unwiderstehlich anziehen (12,2). Zeichen und Wunder können auch außerhalb der Kirche geschehen, können auch vom Antichrist vollbracht sein. Neben wahren Propheten wirken Lügenpropheten und neben wahren Aposteln Lügenapostel. Was bedeutet das? Zeichen und Wunder sind kein eindeutiges Zeichen des Heiligen Geistes, des echten Charismas. Das echte Charisma ist nicht einfach, wo Wunder ist, sondern wo Dienst ist: verantwortungsbewußter Dienst zur Erbauung, zum Nutzen der Gemeinde. Richtig betont die konziliare Konstitution, daß die wahren Charismen «pro renovatione et ampliore aedeficatione Ecclesiae proficua» sind und zitiert dafür 1 Kor 12,7: «Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen (der Gemeinde) gegeben.» Paulus spricht so dann auch von wenig auffälligen Charismen wie den Charismen des Ermahnens und Tröstens (Röm 12,8), des Dienens (Röm 12,7), des Lehrens (Röm 12,7; 1 Kor 12,28f.), der Weisheitsrede und der Wissenschaft (1 Kor 12,8), des Glaubens (1 Kor 12,9), der Unterscheidung der Geister (1 Kor 12,10), des Helfens und Leitens (1 Kor 12,28) usw.

Die Charismen sind also keineswegs nur außerordentliche, sie sind vielmehr durchaus alltägliche Erscheinungen im Leben der Kirche. Nach den

größeren Charismen sollen wir eifern. Und die größeren Charismen sind gerade nicht die auffälligen wie die Glossolalie, sondern die alltäglichen. «Eifert aber nach den größeren Charismen! Und ich zeige euch einen noch weit trefflicheren Weg», sagt Paulus im Anschluß an seine Charismenaufzählung 1 Kor 12,31. Und dieser «weit trefflichere Weg», dieses größte und beste aller Charismen, ist gerade das unauffälligste, das alleralltäglichste: die Liebe. Ohne die Liebe ist auch die Zungenrede und die Prophetie, ist selbst der Glaube, der Verzicht auf alles Eigentum und das Martyrium nichts:

Das höchste Charisma der Liebe manifestiert sich unauffällig in den tausend sehr wenig sensationellen Situationen des Alltags und bringt das fertig, wozu der Mensch von Natur aus sich immer wieder als unfähig erweist: «Die Liebe ist langmütig, sie ist gütig; die Liebe eifert nicht, die Liebe prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf, sie tut nichts Unschickliches, sie sucht nicht das Ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht an; sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber mit der Wahrheit; sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie erduldet alles. Die Liebe vergeht niemals» (1 Kor 13,4–8; 14,1).

Die Alltäglichkeit der Charismen wird uns noch mehr bewußt werden, wenn wir die verschiedenen Arten des Charismas betrachten.

Einerleiheit oder Mannigfaltigkeit?

Mit Recht hebt der Konstitution hervor, daß die Charismen den einzelnen Christen nach dem freien Willen des gnädigen Gottes zugeteilt werden: «dona sua ‚dividens singulis prout vult' (1 Kor 12,11)». Gerade so machen die Charismen bereit, die *Vielfalt* der Dienste, auf die die Gemeinde angewiesen ist, zu leisten: «aptos et promptos reddit ad suscipienda *varia* opera vel officia».

Ein zweites Mißverständnis des Charismas wäre es zu meinen, es gebe nur eine bestimmte Art von Charismen, zum Beispiel die mit irgendeiner Ordination Verbundenen; nicht umsonst werden im Dekret sacramenta und charismata bewußt unterschieden. Das in den Pastoralen einzig und mit Nachdruck genannte Charisma, «das in dir ist durch die Handauflegung meiner Hände» (2 Tim 1,6), «das dir gegeben ist durch Weissagung unter Handauflegung des Presbyteriums» (1 Tim 4,14), wäre dann das einzige echte Charisma des Geistes. Es gäbe so im Grunde nur in irgendeiner Weise «sakramentales», in irgendeiner Weise institutionalisiertes Charisma statt einer bunten Fülle verschiedenartigster Geistesgaben für verschiedenartigste Dienste.

Daß dies nicht stimmen kann, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß in den paulinischen Briefen, wo das Charisma die größte Rolle spielt, die Ordination nach den Texten überhaupt keine Rolle spielt. Paulus liegt alles näher als irgendeine Versakramentalisierung oder Vereinerleiung des Charismas und damit des Geisteswirkens. Ganz im Gegenteil ist für ihn das Wirken der Gnade und des Geistes Gottes gekennzeichnet durch Reichtum, Fülle, Vielfalt, Überschwang: «Ihr seid ja in ihm reich geworden in allem..., so daß ihr nicht zurücksteht in irgendeinem Charisma...» (1 Kor 1,5.7); «Wie ihr in allem überreich seid...» (2 Kor 8,7); «Gott aber vermag jede Gnade im Überfluß über euch zu bringen, damit ihr in allem allezeit alles zur Genüge habt...» (2 Kor 9,8).

Man braucht nur die verschiedenen paulinischen Charismentafeln (besonders 1 Kor 12,28–31; Röm 12,6–8; Eph 4,11 f) anzusehen, um die Verschiedenartigkeit der Charismen festzustellen. Es lassen sich nach Paulus – neben den bereits genannten Gaben der Glossolalie, der wunderbaren Heilungen und des Exorzismus – besonders folgende Gattungen unterscheiden[8]:

1. Charismen der *Verkündigung:* dazu zählen die Funktionen der Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten, Mahner;

2. Charismen der *Hilfsdienste:* dazu zählen die Funktionen der Diakone und der Diakonissen, der Almosengeber und Krankenpfleger, der im Dienste der Gemeinde stehenden Witwen;

3. Charismen der *Leitung:* Erstlinge, Vorsteher, Episkopen, Hirten.

Aber nicht als ob damit die Vielfalt der Charismen erschöpft wäre! Wenn auch zum Beispiel im direkten Kontext das Wort Charisma fehlt, so zeigt doch 2 Kor 4,7–12, daß auch das Leiden als Charisma zu betrachten ist (vgl. Kol 1,24). Im Grunde ist *jede «Berufung»* eine *«Austeilung»* (vgl. 1 Kor 7,17) des *Charismas* (vgl. Röm 12,3–6): «Ein jeder hat sein eigenes *Charisma* von Gott, der eine so, der andere anders...; wie der Herr einem jeden *zuteilt*, wie Gott einen jeden *berufen* hat, so wandle er» (1 Kor 7,7.17). Charisma als Berufung zum Dienst ist in diesem Sinne das Verheiratetsein und das Unverheiratetsein (1 Kor 7,7), das Beschnittensein und das Unbeschnittensein (1 Kor 7,18–20), das Freisein und das Knechtsein (1 Kor 7,20–24). In dieser Perspektive versteht sich leichter, weswegen Paulus in den Charismentafeln ohne weiteres von der

Aufzählung des Apostolats und öffentlicher Gemeindefunktionen zu privaten Tugenden übergehen kann (vgl. 1 Kor 12,28–30; Röm 12,6–8).

So ist *jede* Gabe des Geistes, welcher Art auch immer, so ist *jede* Berufung ein Charisma. So kann selbst das Essen und Trinken zum Charisma werden: nicht von Natur aus, sondern wenn es «im Herrn» und «für den Herrn» getan wird; wenn man also im Gehorsam gegenüber dem Herrn, wenn man dem Herrn zuliebe ißt oder fastet, Vorschriften hält oder nicht hält, lebt oder stirbt (vgl. Röm 14); wenn es – nach Röm 14,22 f. – aus Glauben, aus dem Gewissen heraus geschieht. So wird also der ganze Mensch mit all seinen menschlichen Gaben in Dienst genommen, und zugleich werden ihm neue Gaben geschenkt und seinem Leben ein Ziel gegeben.

Mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der Charismen ist ihre allgemeine Verbreitung in der Kirche gegeben.

Nur einzelne oder alle Charismatiker?

Mit Recht betont die Konstitution die Allgemeinheit der Charismenzuteilung: «dona sua ‚dividens singulis prout vult' (1 Kor 12,11), *inter omnis ordinis fideles* gratias quoque speciales.» Und dafür wird ebenfalls das Schriftwort angeführt «unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem» (1 Kor 12,7).

Ein drittes Mißverständnis des Charismas wäre es, zu meinen, die Charismen seien auf einen bestimmten Personenkreis beschränkt, so daß es einen bestimmten Stand, eine bestimmte Klasse von Charismatikern gebe. Es ist ja nun gerade nicht so, als ob die unendliche Vielfalt der Charismen in einigen Personen, zum Beispiel den Gemeindeleitern (Presbyter, Episkopen, Presbyter-Episkopen) konzentriert und zentralisiert wären. Wenn in der Zeit des Vatikanums II in begreiflicher Reaktion auf das Vatikanum I gerne alle möglichen Funktionen im Bischof konzentriert gesehen werden, so ist besonders auf die Verschiedenheit der Gaben und ihrer Träger zu achten.

Die Charismen sind, das ist im Grunde bereits aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden, in der Kirche kein limitiertes, sondern ein allgemeines Phänomen. Mit der Alltäglichkeit und der Mannigfaltigkeit der Charismen ist auch ihre Allgemeinheit gegeben.

Eine Beschränkung der Charismen auf die Amtsträger ist nach dem Neuen Testament ganz unmöglich. Hier ist von vorneherein zu beachten, daß Paulus die Frage nach der Einteilung und der Reihenfolge der «Hierarchie» ganz anders beantwortet, als wir dies heute zu tun gewohnt sind. Mit Nachdruck numerierend sagt er, «Und Gott hat erstens die einen in der Kirche zu *Aposteln* bestimmt, zweitens (andere) zu *Propheten*, drittens (noch andere) zu Lehrern, dann Wunderkräfte, dann Heilungsgaben, Hilfeleistungen, Leitungen, Arten von Zungenreden. Eifert aber nach den größeren Charismen» (1 Kor 12,28–31).

In dieser charismatischen Ordnung kommen also zuerst die *Apostel* (welche für Paulus nicht nur die Zwölfe sind: vgl. Röm 16,7; 1 Kor 9,5): sie sind die ursprünglichen Zeugen des auferstandenen Herrn, von ihm selbst gesandt und bevollmächtigt zur Verkündigung. An zweiter Stelle kommen – in Eph 2,20 zusammen mit den Aposteln als Fundament der Kirche bezeichnet – die *Propheten*: sie durchleuchten in freier, verkündender, geistgewirkter Rede den Weg der Gemeinde wie des Einzelnen in Gegenwart und Zukunft; auch sie sind von Gott gesetzt und so bevollmächtigt. An dritter Stelle nennt Paulus die *Lehrer:* sie überliefern und interpretieren die Christusbotschaft, erklären ihre Glaubenssätze und Gebete und legen das Alte Testament im Sinne der jungen Kirche aus; auch sie reden wie die Propheten vom apostolischen Urzeugnis her für Gegenwart und Zukunft der Gemeinde, aber nicht wie dieses intuitiv kündigend, sondern mehr theologisch-systematisch entwickelnd.

Die Kirche aber, die die Charismen empfängt, befindet sich in der Zwischensituation des «Noch nicht» und des «Doch schon». Kein Gemeindeglied hat alle Charismen in Fülle. Bei der Aufzählung ist es Paulus daran gelegen – obwohl er weiß, daß sich die Charismen in einem Einzelfall wie bei ihm selber häufen können –, daß keiner alles zu sein beanspruchen darf; der eine hat diese und der andere jene Gabe: «Sind etwa alle Apostel? Sind etwa alle Propheten? Sind etwa alle Lehrer? Haben etwa alle Wunderkräfte? Haben etwa alle Gnadengaben zu Heilungen? Reden etwa alle in Zungen? Legen etwa alle aus?» (1 Kor 12,29 f.)[9].

Daß einer nicht alles sein kann, gilt gerade auch für die Christen mit Leitungsfunktionen. Es fällt auf, daß die Leitungsgaben (κηβερνήσεις = Steuermanns-, Lenkungskunst) zusammen mit den Hilfeleistungen nicht an erster, sondern an zweitletzter Stelle genannt werden. Was mit diesen Funktionen inhaltlich gemeint ist, ist schwierig zu bestimmen. Paulus spricht von der Unterordnung gegenüber den «Erstlingen» (die Erstlinge Achaias in Korinth: 1 Kor 16,15 f.; vgl. Röm 16,5: Erstlinge Asiens). In

Phil 1,1 – vermutlich einem seiner letzten Briefe – begrüßt Paulus bereits «Episkopen und Diakone», über deren Stellung in der Gemeinde wir aber nichts wissen. Aber schon in 1 Thess 5,12 und Röm 12,8 ist die Rede von «Vorstehern». Ihnen soll, fordert Paulus, Anerkennung und Hochschätzung entgegengebracht werden: «Wir bitten euch aber, ihr Brüder, die anzuerkennen, die sich unter euch abplagen und euch im Herrn verstehen und euch zurechtweisen, und sie in Liebe hoch und wert zu halten um ihres Werkes willen» (1 Thess 5,12f.). Der Satz aber, den die Konstitution auf die «qui in Ecclesia praesunt» bezieht, sagt Paulus – das ist nach dem Text ganz unzweifelhaft – der ganzen Gemeinde und so jedem einzelnen Christen: «Den Geist löschet nicht aus... Alles aber prüfet, das Gute behaltet!» (1 Thess 5,19.21)[10].

Die Leitungsgaben führen jedenfalls in den paulinischen Kirchen keinesfalls zu einer «Führungsschicht», die sich von der Gemeinde abhebt und sich über sie erhebt, um über sie zu herrschen. Das ganze Neue Testament vermeidet ja für die Gemeindefunktionen geflissentlich die weltlichen Worte für Amt (*ἀρχή, τιμή, τέλος*), weil sie alle ein Herrschaftsverhältnis ausdrücken. Statt dessen und im Gegensatz dazu spricht das Neue Testament von «Dienst» (*διακονία*). Umfassender noch ist für Paulus gerade der Begriff des Charismas (vgl. Röm 12,6–8), der – wie wir das gleich noch sehen werden – das Wesen aller kirchlichen Dienste und Funktionen theologisch genau umschreibt. Das Charisma kann nicht unter das kirchliche Amt subsummiert werden, aber die kirchlichen Ämter können unter das Charisma subsummiert werden.

Damit ist nun aber sehr deutlich geworden: die Charismen sind nicht auf einen bestimmten Personenkreis beschränkt, sondern sind allen und jedem Christen geschenkt. Jeder Christ hat *sein* Charisma! Jeder Christ ist ein Charismatiker: «*Jeder* hat eine eigene Gabe von Gott, der eine so, der andere anders» (1 Kor 7,7); «*jedem* aber wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen gegeben» (1 Kor 12,7); «wie *jeder* ein Charisma empfangen hat, so dienet einander als gute Haushalter der mannigfaltigen Gnade Gottes» (1 Petr 4,10).

Der Geist ist nach Apg 2 «über alles Fleisch» ausgegossen. Und wer am Geist Anteil hat, hat auch an des Geistes Gaben anteil. So ist das Charisma nicht die Auszeichnung einzelner – sei es enthusiastischer, sei es amtsmäßiger – Auserwählter, sondern die Auszeichnung der ganzen Kirche als der Gemeinschaft aller Glaubenden. Wo in einer Kirche, wo in einer Gemeinde nur Amtsträger und nicht alle Gemeindeglieder tätig sind, ist ernsthaft zu fragen, ob hier mit den Charismen nicht auch auf den Geist verzichtet wird.

Die charismatische Struktur der Kirche

Die Mißverständnisse dürfen nun als geklärt gelten: Die Charismen sind nicht eine primär außerordentliche, sondern eine alltägliche, sind nicht eine einförmige, sondern eine vielförmige, sind nicht eine auf einen bestimmten Personenkreis beschränkte, sondern in der Kirche ganz und gar allgemeine Erscheinung. Und dies alles heißt zugleich: sie sind nicht nur eine damalige (in der Urkirche mögliche und wirkliche), sondern eine höchst gegenwärtige und aktuelle, sind nicht nur eine periphere, sondern eine höchst zentrale und wesenhafte Erscheinung in der Kirche. Man muß in diesem Sinne von einer *charismatischen Struktur der Kirche* reden, welche *die Ämterstruktur umgreift und über sie hinausgreift*[11]. Die theologische wie praktische Tragweite dieser Tatsache kann nicht übersehen werden.

Die fundamentale Bedeutung des Begriffs des Charismas für die paulinische Ekklesiologie wird dadurch unterstrichen, daß er sich – was man kaum von einem anderen Begriff so sicher sagen kann – als ein *spezifisch paulinischer Begriff* erweist[12]. Das griechische Wort hat einerseits keine hebräischen Äquivalente und ist andererseits, obwohl möglich, in vorchristlicher Zeit nicht sicher zu erweisen. Nachdem das Wort außerhalb der paulinischen Tradition völlig unterminologisch, in keiner Weise als Fachausdruck gebraucht wurde für Geschenk und Hulderweis, so ist Paulus, soviel wir wissen, der erste gewesen, der dieses sehr selten gebrauchte Wort technisch verwendet und in die Theologie eingeführt hat.

Wie kann Charisma nun nach allem, was wir von ihm gehört haben, kurz theologisch umschrieben werden? Charisma in seinem umfassendsten Sinn ist *der an den Einzelnen ergehende Ruf Gottes zu einem bestimmten Dienst in der Gemeinde, der zugleich zu diesem Dienst befähigt.* Wir haben gesehen, wie Charisma, Berufung, Dienst miteinander zusammenhängen und terminologisch zum Teil ineinander übergehen; 1 Kor 12,4–6 wechseln die «Charismen» mit den «Diensten», Röm 11,29 und 1 Kor 7,7.17 mit der «Berufung». Voraussetzung für die «Dienste» sind die «Charismen», ist die «Berufung».

Versteht man Charisma so und nicht einfach als ein seltsames außerordentliches wunderbares Ver-

mögen, so kann man Charisma auch kurz mit «Gnadengabe» übersetzen (ihm ist diese «Gabe» geschenkt, er hat diese «Berufung»: auch im weltlichen Bereich sind diese beiden Worte oft beinahe Synonyma). So bezeichnet die Konstitution mit Recht die Charismen als «gratias speciales». Voraussetzung ist allerdings, daß man das Charisma als «Gnadengabe» nicht autonom werden läßt und sie vom Gebenden ablöst. Alle Charismen sind Ausdruck von Gottes Gnadenmacht im Geist. Sie alle beziehen sich auf das eine große Charisma Gottes in der Endzeit, auf das neue Leben, das in Christus uns erschienen ist: «Das Charisma Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserem Herrn!» (Röm 6,23; vgl. Röm 5,15 f.). In Christi Gnadenfülle ist uns der Reichtum geistlicher Gaben eröffnet (vgl. 1 Kor 12, 4–6; Eph 4,8.11; Jo 1,16). Möge einer also Apostel, Prophet, Lehrer, Evangelist, Episkope, Diakon sein, möge er trösten, mahnen, vergeben, lieben...: es ist alles Gabe in Jesus Christus und verweist so auf den, der dies alles in seiner Person primär und ursprünglich ist und tut. Charismen sind so die Manifestation, Konkretion und Individuation der Charis, von Gottes Gnadenmacht, die uns ergreift, um uns zum Dienen zu führen und uns gerade so unsern individuellen Anteil an der Herrschaft Christi zu geben. Und insofern uns der gegenwärtige Anteil an der Gnade und der Herrschaft Christi im Geist gegeben ist, sind die Charismen als Kraftwirkungen (*ἐνεργήματα*) «die Offenbarung des Geistes» (1 Kor 12,6 f.): «Alles dies aber wirkt ein und derselbe Geist, der jedem für sich zuteilt, wie er will» (1 Kor 12,11). Die Charismen sind so reine Geschenke des Geistes, und doch darf und soll der Christ zugleich nach den größeren Charismen «eifern» (1 Kor 12,31), darf und soll er um sie beten (vgl. 1 Kor 14,13).

Und damit haben wir im Grunde auch schon die Antwort auf die Frage gegeben: Wie kann denn in diesem so ungeheuer vielfältigen Kosmos der Charismen, der die Kirche erfüllt, bei aller Verschiedenheit noch die Einheit, bei aller Freiheit noch die Ordnung gewahrt werden? Die grundlegende Antwort muß hier sein: Der Geist schafft die Einheit und schafft die Ordnung: «Es gibt Verschiedenheiten in der Zuteilung von Charismen, doch nur einen und denselben Geist; jedem aber wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen (der Gemeinde) gegeben» (1 Kor 12,4.7).

Das heißt für die Menschen, denen die Charismen geschenkt sind: Einheit und Ordnung werden nicht dadurch hergestellt, daß die Verschiedenheiten eingeebnet werden. Nein, es dient gerade der Einheit und der Ordnung, daß jeder *sein* Charisma hat. Er soll sich eben nicht über die anderen erheben und sich alles aneignen und unterordnen wollen. Wer jedem das Seine nicht lassen, sondern nehmen will, schafft gerade so nicht Ordnung, sondern Unordnung (1 Kor 12,12–30). Allerdings hat jeder sein Charisma nicht für sich, sondern für die anderen. Mehr noch als die «Früchte des Geistes» (Gal 5,22), die sich vor allem auf die Heiligung des Einzelnen beziehen, sind die Charismen auf die «Erbauung der Kirche» (1 Kor 14,12) ausgerichtet (vgl. Eph 4,12 f.). Der Christ soll also sein Charisma nicht als Waffe gebrauchen, um sich Positionen und Macht in der Kirche zu erobern, sondern als Gabe für den Dienst an den anderen. Deshalb ist das höchste der Charismen die Liebe (1 Kor 13); Charisma ruft auf zur Nachfolge des Kreuzes, des Dienens, der Liebe. Dies also bedeutet für den einzelnen Christen die Ordnung in der Kirche: im einen Geist mit dem je eigenen Charisma in Liebe gegenseitiger Dienst im Gehorsam unter dem einen Herrn.

Charismatisch bestimmte Kirchenordnung bedeutet also weder Enthusiasmus, der in Willkür und Unordnung ausartet, noch Gesetzlichkeit, die in Gleichordnung und Uniformität erstarrt. Also weder Willkür noch Uniformität, weder Gleichordnung noch Unordnung, sondern Ordnung in Freiheit. «Wo der Geist des Herrn ist, da herrscht Freiheit» (2 Kor 3,17).

Auch die in Anlehnung an die jüdische Synagogalverfassung in der palästinensischen Tradition sich ausbildende Ältestenverfassung, die sich nicht ohne Grund relativ früh bereits auch in den paulinischen Gemeinden durchsetzen konnte (vgl. die Presbyter-Episkopen in Apg und die Ansätze in Phil 1,1) und so das Problem der Apostelnachfolge löste, muß – wenn sie nicht zu einem klerikalen Herrschaftssystem degenerieren soll – immer auf dem Hintergrund der fundamentalen charismatischen Struktur der Kirche gesehen werden. Aber auch diese charismatische Grundstruktur hat vorläufigen Charakter. Auch sie steht unter dem «Schon-noch-Nicht» der eschatologischen Zeit. Auch sie gehört zum «Stückwerk» der Zwischenzeit und wird abgelöst werden durch die Fülle der Vollendung: «Wenn aber das Vollkommene kommen wird, dann wird das Stückwerk abgetan werden» (1 Kor 13,10).

[1] Vgl. Konzilsreden, hrsg. von Y. Congar, H. Küng und D. O'Hanlon (Einsiedeln 1964) S. 24–28. In seiner Einleitung sagt Suenens: «Über die Charismen der Gläubigen ist weniges nur gesagt worden, was den Eindruck hinterlassen konnte, als ob es sich dabei lediglich um irgendein peripheres und akzidentelles Phänomen im Leben der Kirche handle. Es ist jedoch notwendig, die lebenswichtige Bedeutung der Charismen für die Auferbauung des Mystischen Leibes klarer und deshalb ausführlicher herauszustellen. Auf jeden Fall muß vermieden werden, daß die hierarchische Struktur als ein Verwaltungsapparat erscheint, ohne innere Beziehung zu den charismatischen Gaben des Heiligen Geistes, die über die ganze Kirche ausgegossen sind.»

[2] Vgl. dazu *Suenens*: «Die Zeit der Kirche, die durch die Jahrhunderte pilgert bis zur Wiederkunft des Herrn, ist die Zeit des *Heiligen Geistes*. Durch den Heiligen Geist nämlich versammelt der erhöhte Christus Gottes eschatologisches Volk trotz all seiner Gebrechlichkeit und Sünde, reinigt es, belebt es und führt es in alle Wahrheit. So ist der Heilige Geist die Erstlingsgabe (Röm 8,23), das Angeld der Kirche (2 Kor 1,22; 5,5) in dieser Welt. Deshalb wird die Kirche ‚Wohnung Gottes im Geist' (Eph 2,22) genannt. – So ist der Heilige Geist nicht nur den Hirten allein gegeben, sondern wirklich *allen* Christen: ‚Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und daß der Geist Gottes in euch wohnt?' sagt Paulus zu den Korinthern (1 Kor 3,16). Alle Christen empfangen in der Taufe, dem Sakrament des Glaubens, den Heiligen Geist. Alle Christen sind ‚lebendige Steine', aufzuerbauen zu einem ‚geistlichen Hause': oikos pneumatikos (1 Petr 2,5). Die ganze Kirche ist deshalb wesentlich eine wahrhaft pneumatische Wirklichkeit, auferbaut nicht nur auf dem Fundament der Apostel, sondern – wie es Eph 2,20 heißt – auch der Propheten. In der Kirche des Neuen Testamentes hat Gott ‚die einen zu Aposteln bestellt, andere zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere zu Hirten und Lehrern...'» (Eph 4,11; vgl. 3,5).

[3] Vgl. zur Problematik der kirchlichen Unfehlbarkeit: *H. Küng*, Strukturen der Kirche (Freiburg-Basel-Wien [2]1963) Kapitel 8: Was heißt Unfehlbarkeit?; *ders.* Theologie und Kirche (Einsiedeln 1964) S. 30–37.

[4] Gegenüber der klerikalistischen Ableitung des Sensus fidelium nicht vom Heiligen Geist, sondern vom unfehlbaren kirchlichen Lehramt führt die Theologische Kommission mit Recht an: «E contra, alius Pater investigatione facta, ad sequentes conclusiones pervenit: 1) Maximi theologi posttridenti (M. Cano, S. Rob. Bellarmino, Gregorius de Valencia, Suarez, Gonet, Billuart) clare infallibilitatem fidelium in credendo docent. 2) Modus progrediendi eorum in expositione et argumentatione saepe explicite est ‚a fidelibus ad hierarchiam', seu ab infallibilitate in credendo ad infallibilitatem in docendo; neque ullum in hoc vident periculum pro hierarchia. 3) Nequidem periculum vident in asserendo etiam a Romano Pontifice rationem esse habendam consensus fidelium. Notes tamen ad fideles etiam pertinere hierarchicos, immo Summum Pontificem.» (Schema Constitutionis de Ecclesia Typis Polyglottis Vaticanis 1964, p. 46).

[5] Relatio der Theologischen Kommission zu Nummer 12 (Schema p. 46: «est scilicet quasi facultas *totius* Ecclesiae, qua ipsa in fide perspicit Revelationem traditam, discernens inter verum et falsum in rebus fidei, ac simul penitius in eam intrat eamque plenius in vita applicat.»

[6] Vgl. *H. Küng*, Kirche im Konzil (Freiburg-Basel-Wien [2]1964) S. 125–155: Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem.

[7] Zur paulinischen Charismenlehre vgl. neben den Artikeln Charisma, bzw. Geist in den biblischen und theologischen Lexika: *M. Lauterburg*, Der Begriff des χάρισμα und seine Bedeutung für die praktische Theologie (Gütersloh 1889); *O. Michel*, Gnadengabe und Amt, in: Deutsche Theologie (1942) S. 133ff; *K. L. Schmidt*, Amt und Ämter im Neuen Testament, in: Theologische Zeitschrift 1 (1945) S. 309ff; *E. Schweizer*, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten (Zürich 1945); *F. Grau*, Der neutestamentliche Begriff χάρισμα Seine Geschichte und seine Theologie (Diss. Tübingen 1946); *E. Lohse*, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament (Berlin 1951); *H. v. Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht (Tübingen 1953); *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen [3]1960); *E. Käsemann*, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) S. 109ff; *O. Perels*, Charisma im Neuen Testament, in: Fuldaer Hefte 15 (Berlin 1964) S. 39ff. – Am tiefgründigsten hat E. Käsemann den biblischen Befund erhoben, obwohl wir uns seinen Wertungen nicht anschließen können (vgl. Anm. 6).

[8] Vgl. zum folgenden: *E. Käsemann*, a. a. O. S. 114f.

[9] Im Anschluß an diesen Text *Suenens*, a. a. O. S. 26: «Das Schema über die Kirche, das nur von den Aposteln und ihren Nachfolgern spräche und nicht auch von den Propheten und den Lehrern, würde in einem sehr wichtigen Punkt versagen. – Was wäre denn unsere Kirche ohne das Charisma der Lehrer oder Theologen? Was wäre unsere Kirche ohne das Charisma der Propheten, jener Menschen, die aus der Eingebung des Geistes sprechen, die dafür eintreten ‚gelegen oder ungelegen' (2 Tim 4,2) und die zuweilen schlafende Kirche aufwecken, damit das Evangelium Christi in der Praxis nicht vernachlässigt werde! – Nicht nur in vergangenen Jahrhunderten, nicht nur zur Zeit des heiligen Thomas von Aquin oder des heiligen Franz von Assisi bedarf die Kirche der Charismen der Lehrer, Propheten und anderer Dienste, sondern auch heute, und zwar gerade in ihrem alltäglichen und gewöhnlichen Leben.»

[10] Dasselbe gilt von der in der früheren Redaktion zitierten Stelle 1 Kor 14,40, die – wie die Kommission in diesem Falle zugibt – «non satis exprimit relationes inter hierarchiam et charismata privata (Schema p. 47).

[11] Auch die Theologische Kommission stellt fest (Schema p. 47): «Charisma apud Paulum est appellatio latissima, quae etiam, vel immo praecipue ministeria stabilia comprehendit; cf. Röm 12,6–13; 1 Kor 12,7–11. 28–31; Eph 4,11–12.

[12] Vgl. *E. Käsemann*, a. a. O. S. 109f.

HANS KÜNG

Geboren am 19. März 1928. Zum Priester geweiht am 10. Oktober 1954 in Basel. Er studierte an der Pontificia Università Gregoriana, Rom, und am «Institut Catholique» wie an der Sorbonne, Paris. Er erwarb das philosophische und theologische Lizentiat an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, das theologische Doktorat am «Institut Catholique» in Paris (1957) mit der These: «Justification. La doctrine de Karl Barth et une réflection catholique». Er besitzt den Doktor iuris h. c. (St. Louis USA); von 1957–1959 war er Seelsorger in Luzern, von 1959–1960 Assistent an der Universität von Münster/Westfalen, von 1960–1963 Professor für Fundamentaltheologie in Tübingen. Seit 1963 ist er Professor für dogmatische und ökumenische Theologie an der Universität Tübingen. Seine Veröffentlichungen sind: «Rechtfertigung» (1957, [4]1963), «Konzil und Wiedervereinigung» (1960, [7]1963), «Damit die Welt glaube» (1962, [2]1962), «Strukturen der Kirche» (1962, [3]1963), «Kirche im Konzil» (1963), «Kirche in Freiheit» (1964), «Freiheit in der Welt» (1964), «Theologie und Kirche» (1964), «Konzilsreden» (zusammen mit Congar und O'Hanlon, 1964). Er ist Mitherausgeber an der «Tübinger theol. Quartalschrift» und der Zeitschrift «Journal of Ecumenical Studies».

Gregory Baum

Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen

Jesus Christus hat seine Kirche als eine einzige und ungeteilte geschaffen; die Spaltung der Christenheit ist also Werk der Menschen und hängt in einem gewissen Sinne mit dem *Mysterium iniquitatis* zusammen: Die christliche Spaltung ist zumindest teilweise Frucht der Sünde. Es gibt daher jetzt und für immer ein Element des Unverstehbaren in unseren Spaltungen, und keine theologische Überlegung über die Existenz der Vielzahl von Kirchen kann je ein vollkommen logisches und geschlossenes System entwickeln. Die Vielzahl der Kirchen bleibt, wenn man sie vom Wollen und Handeln Christi aus betrachtet, ein Rätsel und ein innerer Widerspruch.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Frage nach der Vielzahl der Kirchen nicht unmittelbar in Angriff genommen. Die Konstitution über die Kirche hat sein theologisches Verständnis der katholischen Kirche entwickelt und anschließend versucht, die Wirklichkeit der anderen Kirchen in den engen Spielraum, der dabei übrigbleibt, einzufügen. Das ist, wie wir sehen werden, ein großer Fortschritt gegenüber den Stellungnahmen der letzten offiziellen kirchlichen Äußerungen aus der Zeit vor dem Konzil und der katholischen Theologie im allgemeinen. Eine befriedigendere Theologie «der Kirche und der Kirchen», gerade auch vom katholischen Standpunkt aus, läßt sich entwickeln, wenn wir die Christenheit als ein Ganzes sehen und nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche zugleich mit ihrem Verständnis derjenigen Kirchen, mit denen sie nicht in Gemeinschaft steht, forschen. Wir werden sehen, daß ein erster Versuch einer solchen Methode in einer vorläufigen und keineswegs abschließenden Form in dem Dekret über den Ökumenismus unternommen worden ist.

In diesem Aufsatz soll die ekklesiale Wirklichkeit der getrennten Kirchen auf der Grundlage der Lehre des Zweiten Vatikanums untersucht werden. Was die orthodoxen Kirchen des Ostens anbetrifft, so hat es von seiten der römischen Kirche zumindest auf praktischem und politischem Gebiet nie einen Zweifel gegeben, daß sie als Kirchen anzuerkennen sind. Ihre lehrmäßige, sakramentale und hierarchische Nähe zur katholischen Kirche ist zu allen Zeiten anerkannt worden, auch wenn die Theologen es abgelehnt haben, dadurch ihr Verständnis der katholischen Kirche näher bestimmen zu lassen. In dieser Untersuchung möchte ich meine Überlegungen auf die Worterklärung «ekklesiale Realität der getrennten Kirchen» im allgemeinen, das heißt der Orthodoxen, Anglikaner und evangelischen Christen richten, obwohl eine gesonderte Untersuchung des ekklesialen Status der orthodoxen Kirchen lohnend wäre.

Auf den folgenden Seiten werde ich mich immer wieder auf die Schemata *Über die Kirche (de Ecclesia)* und *Über den Ökumenismus (de Oecumenismo)* beziehen; das sind die Dokumente, die bei der zweiten Sitzungsperiode des Konzils vorgelegt und diskutiert worden sind. Die verbesserten und vom Konzil bei seiner dritten Sitzungsperiode angenommenen Dokumente sind als die «Konstitution über die Kirche» und das «Dekret über den Ökumenismus» veröffentlicht worden.

Während der zweiten Sitzungsperiode des Konzils haben sich mehrere Bischöfe in ihren Ausführungen mit der ekklesialen Wirklichkeit der getrennten Kirchen auseinandergesetzt. Verschiedene Sprecher übten Kritik an dem Absatz des Schemas *De Ecclesia* über die nicht-katholischen Christen mit der Feststellung, daß er keine angemessene Grundlage für ein ökumenisches Gespräch abgeben könne. Der kanadische Erzbischof Maurice Baudoux erklärte: «Dieses Dokument betrachtet die getrennten Christen nur einzeln und jeden für sich als getauft und gläubig; es sagt nichts über die christ-

lichen Gemeinschaften, die von der Kirche getrennt sind. Wir anerkennen, daß die katholische Kirche die einzig wahre Kirche ist; zugleich aber wissen wir alle, daß es zahlreiche christliche Gemeinschaften auf der Erde gibt, die das Evangelium Christi und das Reich Gottes verkünden und die Taufe und andere Sakramente spenden. Wenn es für uns auch schwierig ist, die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und diesen christlichen Gemeinschaften näher zu definieren, so wissen wir doch, daß durch sie Gott Menschen das Heil gewährt. Und wenn es Gott in seiner Gnade gefällt, Menschen durch diese getrennten Kirchen Gnaden zu schenken und von ihnen Lob und Anbetung anzunehmen, dann müßte die katholische Kirche diese Tatsache offen und voll Freude anerkennen» (*The Ecumenist*, 2 [Juli/August 1964] 91).

Als das Schema *De Oecumenismo* gegen Ende der zweiten Konzilssession diskutiert wurde, betonten wiederum mehrere Sprecher nachdrücklich, daß die ekklesiale Realität der Kirchen der Reformation nicht genügend anerkannt sei. So formulierte Bischof Gabriel Manek im Namen von 30 indonesischen Bischöfen: «Die Bezeichnung ‚Kirche' sollte nicht nur den von uns getrennten östlichen Kirchen zuerkannt werden, sondern ebenso den reformierten christlichen Gemeinschaften. Als Gemeinden getaufter Christen sind sie untereinander und mit uns verbunden durch das Band des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, durch die Verkündigung und das Bekenntnis des Wortes Gottes und durch die Anbetung Gottes. Diese Gemeinden sind in Wahrheit ‚Kirchen', wenn auch nur im analogen Sinne und weniger vollkommen als die orthodoxen Kirchen. Sie besitzen sichtbare Elemente einer ekklesialen Einheit. Durch heilige Riten stellen sie das Leben der Gnade dar, bringen es hervor und nähren es, so daß wir anerkennen müssen, daß der Heilige Geist in ihrer Mitte gegenwärtig ist und sie als Werkzeuge des Heils verwendet. Dadurch erhalten sie die Fülle der Gnade und Wahrheit, die der Kirche anvertraut ist» (J. C. Hampe, *Ende der Gegenreformation?* Stuttgart 1964, S. 330).

Diese Ausführungen blieben nicht wirkungslos. In dem Abschnitt der Konstitution über die Kirche, der von den nichtkatholischen Christen handelt, finden wir jetzt eine, wenn auch ziemlich flüchtige Bezugnahme auf andere christliche «Kirchen». Der Text stellt ganz einfach fest, daß die getrennten Christen «... baptismo signantur, quo Christo coniunguntur, imo et alia sacramenta in propriis Ecclesiis vel communitatibus ecclesiasticis agnoscunt et recipiunt –» (... das Zeichen der Taufe erhalten, durch das sie mit Christus verbunden werden, ja in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften sogar noch andere Sakramente anerkennen und empfangen) (Nr. 15). Außerdem hat der Teil des Dekrets über den Ökumenismus, der von den Kirchen der Reformation handelt (Kap. 3, II) und überschrieben war: «De communitatibus inde a saeculo XVI exortis» (Die seit dem 16. Jahrhundert entstandenen Gemeinschaften), eine neue Überschrift erhalten: «De Ecclesiis et communitatibus ecclesialibus in Occidente seiunctis» (Die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Westen). Diese Überschrift «Kirchen und kirchliche Gemeinschaften» und die Verwendung der gleichen Formulierung im Text versucht nicht zu unterscheiden, welche christlichen Bekenntnisse des Westens als Kirchen und welche als kirchliche Gemeinschaften zu betrachten sind. Diese Frage ist offengelassen, und zwar aus gutem Grund. Manche katholische Theologen würden nämlich Bedenken tragen, allen christlichen Gemeinschaften des Westens die Bezeichnung Kirche zuzuerkennen; eine Ausnahme bilden hier die Altkatholiken, weil bei ihnen allein, wie es dem katholischen Verständnis entspricht, die Eucharistie von Priestern gefeiert wird, die von einem Bischof ordiniert sind. Andere katholische Theologen gehen allerdings bedeutend weiter. Doch in welchem genauen Sinn sie den Begriff «Kirche» auch verwenden: alle Katholiken anerkennen heute nach dem Vorbild und Beispiel des Vatikanischen Konzils den *ekklesialen Charakter* dieser nicht mit Rom verbundenen christlichen Gemeinden.

In diesem Zusammenhang muß jedoch erwähnt werden, daß bestimmte protestantische Körperschaften es selbst ablehnen, sich als Kirchen zu betrachten. Ganz besonders in Nordamerika und anderen Erdteilen außerhalb Europas finden wir eine große Anzahl von Protestanten, nach deren Vorstellungen den Menschen die Frucht der Erlösungstat Christi nicht im Rahmen einer Kirche gegeben wird. Der Grund dafür mag in gewissen Tendenzen aus dem Erbe der unabhängigen evangelischen Christengemeinden zu suchen sein, die in der Vergangenheit zeitweilig unter den traditionellen Kirchen sehr zu leiden hatten und nun die Kirche als Institution ablehnen. Es mag auch ein gewisser religiöser Individualismus sein, in dem evangelische Christen frei von einem Bekenntnis zum anderen überwechseln, ebenso wie sie an einen anderen Ort ziehen. Schließlich kann

die Ablehnung der «Kirche» mit dem theologischen Liberalismus zusammenhängen, der nicht das gesamte Zeugnis des Neuen Testamentes gleich und vollkommen ernst nimmt. Aus diesem Grund können sich die amerikanischen Katholiken zum Beispiel häufig nicht vorstellen, daß evangelische Gemeinschaften, die in ihrem Bereich leben, sich selbst als Kirchen betrachten, und es bedarf oft einiger Lektüre und ökumenischer Erfahrung, bis sie auf diejenigen protestantischen Traditionen treffen, in denen das Bewußtsein, Kirche zu sein, kraftvoll lebendig ist.

In den letzten Jahrzehnten hat die katholische Kirche willig und bisweilen freudig die Existenz christlicher Einzelpersönlichkeiten außerhalb ihrer eigenen Grenzen anerkannt. Das entsprach vollkommen ihrer traditionellen Lehre: Wenn ein Mensch an Christus als seinen Herrn und Heiland glaubt und auf seinen Tod und seine Auferstehung getauft ist, so ist er wahrhaft wiedergeboren, wahrhaft mit Christus verbunden und wahrhaft Christ. Gerade die Enzyklika *Mystici corporis* Papst Pius' XII. anerkennt, daß es außerhalb der katholischen Kirche durchaus Christen gibt, wenn sie auch nicht – nach Auffassung dieser Enzyklika – in realer Weise als Glieder der Kirche Christi betrachtet werden können. Entsprechend dem Wortlaut dieser Enzyklika sind nur römisch-katholische Christen «reapse», das heißt «wahrhaft und wirklich» Glieder dieser Kirche (vgl. D. 2286). In einem solchen Zusammenhang läßt sich natürlich nur sehr wenig über die ekklesiale Wirklichkeit der übrigen christlichen Kirchen sagen. Ja es war durchaus üblich, in der theologischen Literatur jener Tage zu sagen, daß die Protestanten nicht durch die «Kirchen», sondern trotz der «Kirchen», denen sie angehörten, Christen waren. Das Evangelium und die Taufe, welche diese Christen empfingen, «gehörten» in Wirklichkeit der katholischen Kirche; was sie von ihren eigenen «Kirchen» empfingen, war ausschließlich die Reihe der Irrtümer, die am Ursprung der Spaltung gestanden hatten. Unter diesen Voraussetzungen war es unmöglich anzuerkennen, daß der Heilige Geist auch die Christen in den nicht-katholischen Gemeinschaften belebte und beseelte. So lesen wir in *Mystici corporis:* «Diejenigen, die (von uns) durch den Glauben oder die Kirchenregierung getrennt sind, können nicht in der Einheit des Leibes Christi, noch aus dem Leben seines göttlichen Geistes leben» (D. 2286).

Die Konstitution über die Kirche geht in mancher Hinsicht über die Enzyklika *Mystici corporis* hinaus. Im Zusammenhang mit unserem Thema unterscheidet sie sich ganz speziell in drei wichtigen Punkten von der Enzyklika Pius' XII.

1. Die Enzyklika *Mystici corporis* bedeutete einen großen Fortschritt in der katholischen Ekklesiologie. Die vorher in den Seminaren und theologischen Fakultäten gebräuchlichen Lehrbücher behandelten die Kirche zum größten Teil nur als Gegenstand apologetischer Abhandlungen. Mit *Mystici corporis* begann ein Wandel, der vor allem in den katholischen Lehrinstituten greifbar wurde: sie verlegten mit einmal die Behandlung der Kirche in den Bereich der eigentlichen Theologie. Dank dieser Enzyklika wurde in den theologischen Vorlesungen das Mysterium der Fülle, in der die Kirche das Erlösungswerk Christi für die Menschheit enthält, dargestellt. Zum Studium dieses Mysteriums wurde die gesamte Offenbarung, die in der Heiligen Schrift und ihrem traditionsgemäßen Verständnis enthalten ist, herangezogen.

Die besondere Art und Weise, wie Pius XII. die Lehre vom Mystischen Leib behandelt, ist recht juristisch. Die Enzyklika beginnt mit einer Betrachtung der Kirche als soziales Gebilde und hierarchisch konstituierte, kanonisch definierte Körperschaft; anschließend zeigt sie, daß diese Körperschaft Christus als Gründer, Haupt und Erlöser hat, der in der Kraft des Heiligen Geistes ständig in ihr gegenwärtig ist, und daß sie daher wahrhaft den Namen des Mystischen Leibes Christi verdient.

Diese Auffassung konnte nicht alle Theologen zufriedenstellen. Der hl. Paulus, von dem die Lehre vom Mystischen Leibe stammt, hat das Mysterium nicht auf diese Weise behandelt, zumindest nicht in den Briefen, die diese Lehre in ihrer ausgereiften Form vorlegen; er hat sie keineswegs einfach als Bild oder Gleichnis verstanden, sondern als ganz reale Erklärung der Art und Weise des Wirkens Jesu in seinem wahren und innig geliebten Volke. Beim hl. Paulus «meint» Leib Christi vor allem anderen das Beziehungsverhältnis oder die Einheit, in welche Christus diejenigen einbezieht, die an ihn glauben und auf seinen Tod und seine Auferstehung getauft sind. Sie werden ein Leib mit Christus: dadurch entsteht eine Lebensgemeinschaft unter ihnen selbst. Christen werden zum Leib Christi, wenn sie das eucharistische Mahl genießen, am Leib des Herrn teilnehmen und so in eine lebendige Gemeinschaft mit ihm eintreten. Die Christen, die auf solche Weise mit dem Herrn als sein Leib verbunden und von diesem Leib genährt sind, bilden zweifellos untereinander auch einen gesellschaftlichen

Zusammenschluß, eine soziale Körperschaft. Doch dieser soziale Aspekt des Leibes Christi hat beim hl. Paulus zweifellos nicht im Vordergrund seines Denkens gestanden. Diese Gesellschaft «Leib» Christi zu nennen, ist in einem übertragenen Sinne durchaus zulässig, wenn man an die sichtbare Natur der Gemeinschaft derjenigen denkt, die der Herr mit sich selbst verbunden hat.

Da Pius XII. seine Enzyklika damit begann, daß er den Mystischen Leib und die soziale Körperschaft der Kirche gleichsetzte, gelangte er zu einem Verständnis der Dinge, das nicht mehr genau dem des hl. Paulus entsprach und ihn zwang, den irdischen Leib Jesu und die römisch-katholische Kirche im strengsten Sinne miteinander zu identifizieren. Diese Auffassung wird in der Konstitution über die Kirche korrigiert. Der entsprechende Text in Kapitel I (Nr. 7) sagt, daß Jesus, indem er sein eigenes Leben denen, die er erlöst, durch den Heiligen Geist mitteilt, seine aus allen Völkern und Nationen berufenen Brüder mit sich selbst vereint als seinen eigenen Leib. Erst im weiteren Verlauf des Textes, wo von den verschiedenen Gaben die Rede ist, die Jesus seinen Menschenbrüdern schenkt, einschließlich der Gaben der Sakramente und des kirchlichen Amtes, werden wir behutsam zur sozialen Auffassung des Leibes hingeführt, der aus der Verschiedenheit der Glieder und ihrer jeweiligen Aufgaben zustande kommt. Doch gerade da, wo die Konstitution über die Kirche den Mystischen Leib in seiner sozialen Dimension betrachtet, verlegt sie den Ton auf die κοινωνία oder Gemeinschaft der Brüder mit Jesus, in der alle dem Sterben und Auferstehen ihres Herrn gleichförmig gemacht werden und an einem gemeinsamen Leben teilhaben.

2. Entsprechend dieser grundlegend verschiedenen Behandlungsweise erklärt die Konstitution über die Kirche das Verhältnis zwischen dem Mystischen Leib und der katholischen Kirche auch in Begriffen und Formulierungen, die von denen Papst Pius' XII. verschieden sind. Die Enzyklika *Mystici corporis* lehrte eine strenge Identität zwischen dem Leib des Herrn und der römischen Kirche. Weil sich daraus aber beträchtliche theologische Schwierigkeiten ergaben und eine Anzahl katholischer Theologen durchaus nicht bereit war, diese Identität ohne die erforderlichen Unterscheidungen anzuerkennen, betonte Pius XII. die Lehre noch einmal nachdrücklich in seiner Enzyklika *Humani generis:* «Verschiedene behaupten, sie seien durch die von Uns vor einigen Jahren in Unserer Enzyklika entwickelten und auf den Quellen der Offenbarung aufbauenden Lehre, die besagt, daß der Mystische Leib Christi und die römisch-katholische Kirche ein und daselbe seien, nicht gebunden» (D. 2319).

Auf dem Konzil brachten mehrere Bischöfe ganz klar ihre Kritik an der Behauptung dieser Identität ohne nähere Qualifikationen zum Ausdruck. Unter den vielen Konzilsvätern, die das vorgelegte Schema *De Ecclesia* kritisierten, weil es die unqualifizierte Identität zur Lehre erhob, war auch Kardinal Lercaro, der folgendes ausführte: «Zwar ist es richtig, mit dem Schema zu behaupten, daß ‚die Kirche als sichtbare Gesellschaft und als Mystischer Leib Christi keine zwei Realitäten in sich schließt, sondern nur eine'; aber beides ist nicht eins unter den gleichen formalen Umständen, sondern in zwei verschiedenen Hinsichten. Kirche als Gesellschaft und Kirche als Mystischer Leib Christi sind zwei verschiedene Aspekte, die zwar in der essentiellen Ordnung und als von Christus gegebene konstitutive Norm voll und ganz zusammenfallen. Doch können diese zwei Aspekte in der existenziellen und historischen Ordnung niemals ein und dasselbe sein. In dieser Ordnung müssen wir feststellen, daß die beiden Aspekte sich nicht immer in ihrem Umfang decken. Tatsächlich entstehen Konfliktsituationen zwischen ihnen und werden auch weiterhin entstehen bis zum Ende der menschlichen Geschichte. Dann, und dann erst wird die Identität und Gleichheit von Kirche und Mystischem Leib erreicht sein und offenkundig gemacht» (*The Ecumenist*, 2 [Juli/August 1964], 90).

Wie löst nun die Konstitution über die Kirche dieses Problem? Sie stellt sich auf den Boden jenes fundamentalen Satzes des katholischen Glaubens, demzufolge der irdische Leib des Herrn und die katholische Kirche im tiefsten Grunde die gleiche Realität «meinen» und verteidigt ihn; doch der Wortlaut dieser Erklärung läßt, ganz besonders wenn man ihn mit den vorhergehenden Texten des Schemas vergleicht, deutlich erkennen, daß hier Leib Christi und katholische Kirche nicht einfach als identisch, sondern als verschiedene Aspekte einer gleichen, komplexen Realität betrachtet werden. In dem Entwurf lesen wir: «societas visibilis et mysticum Christi corpus, non duae res sunt sed una tantum...» (die sichtbare Gemeinschaft und der mystische Leib Christi sind nicht zwei Dinge, sondern nur eins), während die endgültige Version lautet: «Societas organis hierarchicis instructa et mysticum Christi corpus... non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant» (Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Ge-

meinschaft und der Mystische Leib Christi... sind nicht als zwei Dinge *anzusehen*, sondern bilden eine *komplexe* Realität) (Kap. 1, Nr. 8). Der neue Wortlaut besagt somit, daß die transzendente Gemeinschaft der Gnade und die soziale Körperschaft der Kirche historisch unterschiedliche Dimensionen haben können und nicht einfach ein und dasselbe sind, daß aber der Gläubige daran festhält, daß beides zwar eine einzige ekklesiale Wirklichkeit ist, die jedoch nicht in einem einzigen Begriff gefaßt oder ausgedrückt werden kann. Der Leib Christi ist in der katholischen Kirche so gegenwärtig, daß beides niemals als zwei Realitäten bezeichnet werden kann, aber der Leib Christi nichtsdestoweniger über die katholische Kirche hinausreicht.

Eine weitere bedeutsame Änderung in der Formulierung wurde im gleichen Kapitel der Konstitution vorgenommen. In dem Schema lesen wir, daß die Kirche Christi hier auf Erden die katholische Kirche «ist», wobei auch diese Identifizierung ohne nähere Qualifikation bleibt. Der endgültige Text der Konstitution dagegen sagt, daß die Kirche Christi «in der katholischen Kirche subsistiert». Demnach ist die Kirche Christi in der katholischen Kirche realisiert und verkörpert; und umgekehrt stellt die katholische Kirche, gemäß dem katholischen Glauben, die Verwirklichung der Kirche Christi auf Erden dar, das heißt die einzige institutionell vollkommene Realisierung dieser Kirche; doch haben wir hier keine unqualifizierte Identität mehr. Die Erklärung, welche die theologische Kommission dem Konzil für die Änderung in der Wortwahl gab, lautet: «Anstelle von ‚ist' sagen wir jetzt ‚subsistiert in', so daß der Ausdruck besser dem entspricht, was über die an anderen Stellen vorhandenen ekklesialen Elemente gesagt worden ist.»

3. Dieses Verständnis zieht sich durch die gesamte Konstitution über die Kirche hindurch. Wo im Kapitel über das Volk Gottes (Kap. 2) die Frage zur Sprache kommt, wer in diese Kirche Christi eingegliedert ist, wird im Hinblick darauf ebenfalls die Lehre von *Mystici corporis* modifiziert. Die Enzyklika hat betont, daß «reapse» Mitglieder der Kirche nur Menschen sein können, die durch die Bande des Glaubens, der Sakramente und der hierarchischen Gemeinschaft verbunden sind, mit anderen Worten nur Angehörige der römisch-katholischen Kirche. Der Entwurf der Konstitution über die Kirche wiederholte ursprünglich noch, daß «reapse et simpliciter loquendo» (im eigentlichen und strengen Sinn) nur gläubige Katholiken der Kirche angehören. Doch in dem endgültigen Text der Konstitution lesen wir, daß der katholische Gläubige der Kirche «plene» angehört. Das aber besagt einschlußweise, daß es außerhalb der vollen Teilnahme am Mysterium der Kirche noch andere, weniger vollkommene Arten der Teilnahme gibt. Diese bemerkenswerte Änderung in der Formulierung von «reapse» in «plene», die auf Antrag der Konzilsväter vorgenommen wurde, stimmt diese Lehraussage auf die Lehren anderer Teile der Konstitution ab. So erinnert auch der Bericht, den die theologische Kommission dem Konzil gegeben hat, daran, daß alle Getauften in einer bestimmten Weise der Kirche angehören.

Wir bemerken jedoch, daß das Wort «Glied» und der Begriff der «Gliedschaft» in der Konstitution vermieden sind. Man war der Meinung, daß dieser in den verschiedenen theologischen Systemen unterschiedlich verstandene Begriff keine wirkliche Hilfe für die Klärung der verschiedenen Weisen gibt, in denen die Christen am Mysterium der Kirche teilhaben.

Durch die Ersetzung des Wortes «reapse» durch «plene» hat sich aber in der gleichen Lehraussage noch ein weiterer Wandel ergeben. – In welcher Weise ist der katholische Christ, der durch die Sünde die Freundschaft des Geistes verloren hat, in die Kirche eingegliedert? Lautet das Adverb zu eingegliedert «reapse», so räumen wir damit ein, daß der Betreffende, ungeachtet des Schadens, den er sich selbst und andern zugefügt hat, wahrhaft und wirklich in die Kirche eingegliedert bleibt. Lautet das Adverb dagegen «plene», so ist damit der Christ, der den Geist verloren hat, ausgeschlossen. Doch mußten nun notwendig noch einige Worte zu dem verbesserten Text hinzugefügt werden, um die volle Eingliederung in die Kirche auf den katholischen Gläubigen zu beschränken, der sein Herz der Gnade Christi öffnet. Die in diesem Sinne eingefügten Worte lauten: «Spiritum Christi habentes». Wir werden bei anderer Gelegenheit auf diese hochbedeutsame Textänderung zurückkommen.

Abschließend muß noch einmal festgestellt werden, daß in den genannten drei Punkten die Konstitution über die Kirche weit über die Lehre von *Mystici corporis* hinausgegangen ist. Der Konstitution gemäß ist die katholische Kirche die institutionell vollkommene Verwirklichung der Kirche Christi auf Erden. Wir können mit dem Finger auf die katholische Kirche deuten und sagen: «Das ist die Kirche Christi», und – nach dem katholischen Glauben – können wir das bei keiner anderen christlichen Körperschaft. Zur gleichen Zeit aber reicht

die Kirche Christi, unbeschadet ihrer Verkörperung und historischen Existenz in der katholischen Kirche und deren sozialer Erscheinungsform, über die katholische Kirche hinaus, so daß wir von den nicht-katholischen Christen nicht nur behaupten können, sie gehörten ihr in irgendeiner Weise an, sondern darüber hinaus zu der Feststellung berechtigt sind, daß die nicht-katholischen christlichen Gemeinschaften sie ebenfalls in einer wenn auch unvollkommenen oder unvollständigen Weise verwirklichen. Die Lehre der Konstitution von der Kirche schafft daher theologisch Raum für andere Kirchen. Die Kirche Christi, die mit der katholischen Kirche eine einzige komplexe Realität bildet, ist auch in anderen christlichen Kirchen gegenwärtig, obwohl diese nach katholischem Glauben nur institutionell unvollkommene oder unzureichende Verwirklichungen der Kirche Christi sind.

Um jedes Mißverständnis in diesem Punkt zu vermeiden: Ich behaupte keineswegs, daß die Kirche Christi geographisch oder soziologisch über die katholische Kirche hinausreiche, etwa als bestände die Kirche Christi aus der Summe der verschiedenen christlichen Kirchen hier auf Erden. Nach katholischem Glauben gibt es nur eine wirkliche, in der Geschichte sichtbar gegenwärtige Kirche. Was ich dagegen behaupte ist, daß diese Kirche Christi, obwohl sie ihre einzige institutionell vollkommene Verwirklichung in der katholischen Kirche findet und mit dieser einen einzigen geschlossenen Wirklichkeitskomplex bildet, dennoch in anderen christlichen Kirchen gegenwärtig ist, und zwar in verschiedenen Graden institutioneller Vollkommenheit. Mit dieser Auffassung berühren wir nicht die katholische Lehre, daß die Kirche Christi ungeteilt und daß die katholische Kirche mit der Kirche Christi auf Erden identisch ist; denn zugleich können wir auf Grund der ontologischen Transzendenz der Kirche Christi auch von unvollkommenen Verwirklichungen dieser einen Kirche in anderen christlichen Gemeinden sprechen. Damit haben wir die erste theologische Basis für die ekklesiale Realität anderer Kirchen: der Orthodoxen, der Anglikaner und der Protestanten.

Meine Leser haben gewiß bemerkt, daß ich immer von der «institutionellen» Vollkommenheit der katholischen Kirche gesprochen habe. Der Grund für diese Formulierung wird im weiteren noch klarer werden. Es versteht sich von selbst, daß die katholische Kirche, solange sie sich im Stand der Pilgerschaft befindet, niemals im allgemeinen Sinne verstanden die vollkommene Verwirklichung der Kirche Christi ist noch je sein wird. Die fehlerlose Vollkommenheit besteht bei der katholischen Kirche in dem authentischen Erbe auf den Gebieten der Lehre, der Sakramente und der hierarchischen Leitung, das der Heilige Geist in ihr bewahrt hat. Was den dynamischen Besitz oder die Aneignung dieser Gaben angeht, so ist die katholische Kirche unablässig der Reform und der Reinigung bedürftig, wie auch die Konstitution über die Kirche eindeutig feststellt.

Wenn wir das Dekret *De Oecumenismo* nachlesen, finden wir, daß die theologischen Begriffe und Kategorien, die wir eben untersucht haben, hier bereits als selbstverständlich zugrunde gelegt sind. Die Art des Vorgehens bei diesem Dekret ist jedoch verschieden: es zeigt historisch und konkret die Spaltung der christlichen Welt auf (Kap. 1, Nr. 2–3). Zuerst finden wir eine Beschreibung der Kirche Gottes als vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist geschaffen und auf dem Fundament der Apostel aufgebaut. Dann ist gesagt, daß es von Anfang an in der Kirche Parteiungen gegeben hat, die der Apostel Paulus ausdrücklich verurteilte. Größere Meinungsverschiedenheiten entstanden erst in den späteren Jahrhunderten, und große Teile der Christenheit wurden von der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche getrennt, «quandoque non sine hominum utriusque partis culpa» (und zwar nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten). Christen, die innerhalb dieser abgetrennten Gemeinschaften geboren wurden, können nicht der Sünde der Spaltung beschuldigt werden; vielmehr erfreuen sie sich ganz im Gegenteil durch die Taufe und die übrigen Gaben, die sie im Glauben empfangen haben, ungeachtet der bisweilen beträchtlichen Unterschiede, einer gewissen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche und müssen von den katholischen Christen als Brüder im Herrn anerkannt werden.

Danach folgt eine theologische Beschreibung dieser anderen Kirchen. Die Gaben oder Elemente, die zusammen in ihrer Totalität die Kirche bilden und beleben, finden sich auch in größerer oder geringerer Dichte in diesen Kirchen. Als Beispiele für solche auch in den getrennten Kirchen vorhandenen Gaben werden genannt: die Heilige Schrift als Wort Gottes, das Leben der Gnade, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, die inneren Gaben des Geistes und schließlich die sichtbaren Elemente, das heißt die sakramentalen und hierarchischen Gaben. Im Hinblick auf diese Gaben und Elemente und ihre Feier in den von Rom getrennten Kirchen müssen

wir anerkennen, daß durch sie Gott Menschen zum Leben der Gnade wiedergeboren werden läßt und sie in die Gemeinde der Erlösung hineinführt. «Proinde ipsae Ecclesiae et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae concredita est» (Daher sind selbst die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, auch wenn sie, wie wir glauben, mit verschiedenen Mängeln behaftet sind, keineswegs von jedem Sinn und jeder Bedeutung vom Mysterium des Heiles ausgenommen. Denn auch ihnen verwehrt der Geist Christi nicht den Gebrauch gewisser Heilsmittel, deren Wirksamkeit aus der Fülle der Gnade und Wahrheit erströmt, welche der Kirche anvertraut ist).

Was ist in diesen Paragraphen des Dekrets gesagt? – Die katholische Kirche, die sich selbst als authentische Erbin der apostolischen Kirche und einzige Verkörperung der Kirche Christi auf Erden betrachtet, sieht sich von anderen Kirchen umgeben, in denen sie eine echte ekklesiale Wirklichkeit entdeckt. In verschiedenen Graden sind diese Kirchen Werkzeuge in der Hand Christi, zur Rettung und Heiligung der Menschen, zur Verkündigung des Reiches Gottes, zur Anbetung und Gehorsamstat dem Vater gegenüber – und stellen daher einen Teil des Heilsmysteriums der Kirche dar, soweit dieses sich in der Geschichte der Menschheit auswirkt. Die Lehre der Konstitution über die Kirche schafft den Raum für diese Einbeziehung der getrennten Kirchen in die Heilsgeschichte. Es mag schwierig sein, im einzelnen theologisch zu bestimmen, welches Verhältnis zwischen diesen Kirchen und der katholischen Kirche besteht; und da die Trennung dem Willen Gottes widerspricht, liegt in ihr ein Rätsel menschlicher Sünde eingeschlossen, doch auf der Grundlage der Lehre des Zweiten Vatikanums haben wir nicht die geringsten Bedenken, die ekklesiale Realität anderer christlicher Gemeinschaften anzuerkennen. Sie sind im wahren, wenn auch nicht im vollkommenen und vollständigen Sinne, Kirchen. Das ist unser *erster* Schluß.

Aus dem, was wir bis hierher gesagt haben, entsteht der Eindruck, daß die katholische Kirche sich selbst als die vollkommene Kirche betrachtet und sich zum Maß für alle anderen christlichen Gemeinschaften macht: Je mehr sie der katholischen Kirche ähnlich sind, desto mehr steht ihnen der Name einer Kirche zu. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn wir das dritte Kapitel des Dekrets über *De Oecumenismo* lesen, in dem eine grundlegende Unterscheidung zwischen den Kirchen des Ostens, die den apostolischen Episkopat und die Fülle des sakramentalen Lebens bewahrt haben, und den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften des Westens gemacht ist, welche diese sichtbaren Kennzeichen der Kirche nicht bewahrt haben (in diesem Zusammenhang soll der Sonderfall der Altkatholiken ausgeklammert bleiben). In der Einleitung für Kapitel 3 wird die anglikanische Kirche als einer besonderen Erwähnung würdig eigens genannt, da sie manches von der katholischen Struktur und Tradition bewahrt habe. So ist tatsächlich der Eindruck geschaffen, daß wir die katholische Kirche als die mit der Gesamtheit der Gaben Christi ausgestattete Kirche ansehen und die ekklesiale Wirklichkeit anderer Kirchen danach bemessen, welche und wie viele Gaben sie mit uns gemeinsam haben. Daraus entsteht das Bild der katholischen Kirche als Zentrum: die vollkommene Kirche mit dem Papst als Oberhaupt – und dann in verschiedenen Abständen von diesem Mittelpunkt die anderen Kirchen, geordnet nach ihrer strukturellen Übereinstimmung und Ähnlichkeit mit uns. Ist diese Vorstellung von der katholischen Auffassung unseres gespaltenen christlichen Volkes zutreffend oder ist sie eine Karikatur?

Auf der zweiten Sitzung des Konzils bedauerte der italienische Bischof Andrea Pangrazio, daß das Schema über den Ökumenismus in diesem Sinne mißverstanden werden könnte. Er führte folgendes aus: «Es ist ein guter Gedanke, all die Elemente der Kirche aufzuzählen, die mit Gottes Gnade in diesen Gemeinschaften bewahrt worden sind und weiterhin ihre erlösenden Wirkungen hervorbringen. Doch wenn ich meine bescheidene Meinung zum Ausdruck bringen darf, so will mir scheinen, ein solcher Katalog sei zu ‚quantitativ', wenn ich einmal diesen Ausdruck gebrauchen darf. Es will mir scheinen, daß diese Elemente ganz einfach aufeinander gehäuft sind. Ich glaube aber, daß noch ein Band notwendig ist, das diese verschiedenartigen Elemente zu einer Einheit zusammenfaßt. Wir sollten daher das Zentrum hervorheben, auf das all diese Elemente bezogen sind und ohne das sie keine Erklärung finden. Dieses Band und Zentrum ist Christus selbst, den alle Christen als Herrn der Kirche anerkennen, dem die Christen aller Gemeinschaften zweifellos aus gläubigem Herzen dienen

wollen, und der in seiner Gnade durch seine tätige Gegenwart im Heiligen Geist so wunderbare Dinge auch bei getrennten Gemeinschaften vollbringt – nicht auf Grund menschlicher Verdienste, sondern allein durch sein Gnadenwirken» *(Council Speeches of Vatican II*, New York 1964, S. 190–191).

Die Betrachtung der Präsenz der Kirche bei den Menschen unter institutionellem Aspekt ist zweifellos einer der Hauptzüge der katholischen Ekklesiologie. Die Gaben des Evangeliums und des Sakraments verbunden mit den entsprechenden Gaben des Amtes oder der Hierarchie sind von außerordentlicher Bedeutung, wenn wir über die Fragen nachdenken: Was ist die Kirche? – und: Wo finden wir die Kirche? Doch ist dieser institutionelle Aspekt nicht der einzige, ja nicht einmal der primäre. Alles was in und an der Kirche sichtbar und institutionell ist, dient allein als Mittel, um die Menschen mit ihrem Herrn und Heiland zu vereinen. Obwohl wir nicht das Recht haben, die Strukturelemente der Kirche im Plan Gottes zu übersehen oder zu unterschätzen, dürfte doch kein Theologe von ihnen sprechen, als wären sie Selbstwerte, losgelöst von der Gnade, die sie vermitteln.

Bis hierher haben wir, das läßt sich nicht leugnen, von den getrennten Kirchen unter dem Aspekt der sichtbaren Struktur gesprochen und ihre Vollkommenheit an ihrer strukturellen Ähnlichkeit mit der katholischen Kirche gemessen. Welches ist die ergänzende Betrachtungsweise aus spezifisch ekklesiologischer Sicht, die diese institutionelle Seite in das rechte Licht rückt? Es ist die Auffassung der Kirche als konkrete Gemeinschaft der Gläubigen, geschaffen durch die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Eucharistie, mit anderen Worten: als örtlicher Gemeinde.

In der theologischen Tradition des Westens versteht man unter «Kirche» für gewöhnlich die gesamte Kirche, die von Christus auf dem Fundament der Zwölf mit Petrus als ihrem Haupt gegründete und von ihm über die ganze Welt ausgebreitete Kirche. Dieses theologische Verständnis ist zweifellos berechtigt. In der Schrift wird die Kirche bisweilen primär unter ihrem universalen Aspekt betrachtet, vor allem wenn die biblischen Autoren ihre Gedanken über die Kirche als Volk Gottes entwickeln, in dem Juden und Heiden miteinander versöhnt sind, oder wenn sie die Kirche als die Zusammenfassung des göttlichen Erlösungsplanes für die Menschheit darstellen.

Zusätzlich zu diesen Stellen aber gibt es in der Schrift andere, und die sind ebenso bedeutsam, wo die Kirche primär als Gemeinschaft der Gläubigen eines Ortes verstanden wird, die durch die Teilnahme an den Mysterien Christi entstanden ist, das heißt: als örtliche Gemeinde. Die Apostelgeschichte beschreibt und Paulus lehrt, daß die Gläubigen, die in Christus getauft, durch die Verkündigung des Wortes und die Teilnahme an dem einen Brot genährt, zur Familie Christi im Heiligen Geist, zu einer geistigen Gemeinde mit Christus als dem älteren Bruder, zu einer Versammlung des Volkes der Auserwählten (ἐκκλησία) auf der Pilgerschaft geworden sind – mit anderen Worten: sie sind Kirche geworden. Die örtliche Gemeinde zeigt ihre wahre Natur, wenn sie um den einen Tisch versammelt am Leib des Herrn teilnimmt und sein Leib, die Kirche wird. In den Briefen des Apostels Paulus bezeichnen Worte wie «ἐκκλησία», «Volk Gottes», «κοινωνία», «Leib Christi» häufig an erster Stelle die örtliche Christengemeinde.

Wenn wir in unserer Ekklesiologie damit beginnen, daß wir zunächst auf die universale Kirche schauen, neigen wir dazu, die örtliche Gemeinde schlicht und einfach als Teil der Kirche – administrativ gesehen – zu betrachten. Wir sprechen dann von ihr mehr im Sinne einer Institution als im Blick auf den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, die im Vollzug der Liturgie geweckt und realisiert werden und eine ganz konkrete Gruppe von Menschen in eine christliche Gemeinde verwandeln. Die örtliche Gemeinde ist also nicht nur ein Teil der universalen Kirche; sie ist deren adäquate Darstellung an einem bestimmten Platz. Wenn wir daher in unserer Ekklesiologie mit der Betrachtung der örtlichen Gemeinde beginnen – eine Methode, die sowohl schrift- wie traditionsgemäß ist (wenigstens im Osten) – dann bedeutet Kirche die konkrete Gemeinschaft von Menschen, die durch das Wort und das Sakrament an einem bestimmten Platz geschaffen ist *und* universale Kirche als Gemeinschaft oder Kommunion aller Kirchen Gottes. Diese Betrachtungsweise wirft ein neues Licht auf das, was Kirche und ekklesiale Wirklichkeit ist, und besitzt damit eine große Bedeutung für unser Thema.

Finden wir dieses Verständnis der örtlichen Gemeinde auch in der Lehre des Zweiten Vatikanums? Es nimmt zweifellos keinen zentralen Platz in den Lehrdarstellungen der Konstitution über die Kirche ein. Doch im Verlauf der zweiten Session beantragten mehrere Bischöfe in ihren Diskussionsbeiträgen, man möge diesem Aspekt eine größere Beachtung schenken. Die nachdrücklichsten und

systematischsten Ausführungen zu diesem Thema machte der deutsche Bischof Eduard Schick. Er schloß seine Feststellungen: «Was hier gesagt werden müßte, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen. Diese Kirche Gottes und Christi lebt wahrhaft und wirklich in den örtlichen Kirchen... In diesen (örtlichen) Kirchen versammelt Gott die Gläubigen durch das Evangelium Christi. In jeder von ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls gefeiert – ein Tun, das so groß ist, daß die gesamte Kirche als solche nichts Größeres vollziehen kann. Es ist das Mysterium, in dem der ganze Christus an jedem beliebigen Ort unter den Seinen einer jeden Gemeinde gegenwärtig ist und sich selbst als das Sakrament jener Einheit und Liebe offenbart, in der er alle untereinander verbunden wissen möchte. In diesen Gemeinden, auch wenn sie klein und arm sind, ist der ganze Christus durch den einen Geist gegenwärtig, von dem alle mit Leben erfüllt und untereinander geeint werden. Er ist der Geist der Liebe, der Tröstung und der Hoffnung, der seine Charismen jedem einzelnen gibt, so daß sie einen Leib mit all diesen verschiedenartigen Gaben bilden und vor der Welt Zeugnis ablegen über die Hoffnung, die sie durch ihre Berufung haben... Jede Kirche ist wahrhaft eine Darstellung der ganzen und universalen Kirche, die ihr eigenes Leben in diese örtlichen Kirchen hinein fortsetzt» *(Council Speeches of Vatican II*, New York 1964, S. 37–38).

Die Konstitution über die Kirche hebt die Rolle der Kirche als örtliche Gemeinde nicht besonders hervor. Einer der Gründe dafür liegt vielleicht darin, daß «örtliche Kirche» nach dem katholischen Sprachgebrauch für gewöhnlich nicht die örtliche Gemeinde, sondern die Diözese bezeichnet, das heißt die Gemeinde, die durch den Amtsbereich eines Bischofs bestimmt wird, der seinerseits Glied des apostolischen Kollegiums ist. Eine solche Gemeinde aber besitzt kraft des bischöflichen Amtes die charakteristischen Kennzeichen der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, das heißt sie ist eine Kirche. Die neuerliche Beachtung der «örtlichen Kirchen» und ihrer Zusammenfassungen als «Teil-Kirchen» in der Konstitution stellt einen bedeutenden ekklesiologischen Fortschritt des Zweiten Vatikanischen Konzils dar. Sie schafft den Ansatz für eine entsprechende Dezentralisierung, eine Kundgebung der Katholizität und die Gewähr für eine größere Freiheit innerhalb der Gesamtkirche. Da aber in der Kirche unserer Tage der Bischof nicht mehr Oberhirt der örtlichen Gemeinde im strengen Sinne ist, wird diese Theologie der «örtlichen Kirche» weiterhin im institutionellen Sinne formuliert.

Doch ist in die Konstitution über die Kirche im Anschluß an die Diskussionen der zweiten Session, ein Text eingefügt worden, der ausdrücklich das rechte Verständnis der örtlichen Gemeinde zum Inhalt hat. In Kapitel 3 (Nr. 26) lesen wir: «Christi Ecclesia vere adest in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus, quae, pastoribus suis adhaerentes, et ipsae in Novo Testamento ecclesiae vocantur. Hae sunt enim loco suo Populus novus a Deo vocatus, in Spiritu Sancto et in plenitudine multa. In eis praedicatione Evangelii Christi congregantur fideles et celebratur mysterium Coenae Domini, ut per escam et sanguinem Domini corporis fraternitas cuncta copuletur... In his communitatibus, licet saepe exiguis et pauperibus vel in dispersione degentibus, praesens est Christus, cuius virtute consociatur una sancta catholica et apostolica Ecclesia.» (Die Kirche Christi ist wahrhaft gegenwärtig in allen rechtmäßig errichteten örtlichen Gemeinden der Gläubigen, welche ihren Hirten anhängen und im Neuen Testament auch als Kirchen bezeichnet werden. Sie stellen an ihrem Platz das neue von Gott berufene Volk im Heiligen Geist und in großer Fülle dar. In ihnen werden die Gläubigen durch die Verkündigung des Evangeliums Christi versammelt und das Mysterium des Herrenmahls gefeiert, damit durch die Speise und das Blut des Herrn die Bruderschaft des Leibes voll und ganz hergestellt werde... In diesen Gemeinden, auch wenn sie klein und arm sind, oder in der Not der Zerstreuung leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft eine heilige, katholische und apostolische Kirche zusammengefügt wird.)

Diese Lehre wird durch andere Teile der gleichen Konstitution bestärkt. So lesen wir in einem kurzen im Anschluß an die Konzilsdiskussionen der zweiten Session eingefügten Text, daß die Feier der Eucharistie das Werk der Erlösung gegenwärtig setzt und wirksam macht, und daß daher durch dieses eucharistische Mahl «... repraesentatur et efficitur unitas fidelium, qui unum corpus in Christo constituunt» (die Einheit der Gläubigen, die in Christus einen Leib bilden, dargestellt und bewirkt wird). (Nr. 3). Eine andere Textstelle sagt dem Inhalt nach dasselbe: «Corpore Christi in sacra synaxi refecti (fideles), unitatem Populi Dei, quae in hoc augustissimo sacramento apte significatur et mirabiliter efficitur, modo concreto exhibent» (Die durch den Leib Christi in der heiligen Versamm-

lung (σύναξις) neu geschaffenen [Gläubigen] machen die Einheit des Volkes Gottes, die in diesem hoch erhabenen Sakrament in gebührender Weise dargestellt und auf wunderbare Weise bewirkt wird, in konkreter Form sichtbar) (Nr. 7). Die örtliche Gemeinde, die zur Anbetung versammelt ist, wird daher in streng theologischem Sinn Volk Gottes oder Kirche.

Dies alles ist in der Liturgiekonstitution im einzelnen ausgeführt und konkret zur Anwendung gebracht. Hier lesen wir ganz zu Anfang: «Die Liturgie... trägt in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird» (Nr. 2). Ein wenig weiter lesen wir dann: «Dabei baut die Liturgie täglich die, welche drinnen sind, zum heiligen Tempel im Herrn auf, zur Wohnung Gottes im Geist bis zum Maß des Vollalters Christi. Zugleich stärkt sie wunderbar deren Kräfte, daß sie Christus verkünden. So stellt sie denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern.» Bei der liturgischen Anbetung, die Wort und Sakrament umfaßt, wird so die örtliche Gemeinde wahrhaft Kirche.

Die folgenden Kapitel dieser Konstitution zeigen, daß diese Lehre in einer ganz konkreten und praktischen Weise verstanden ist. In der Liturgie spricht Gott zu den versammelten Gläubigen; er sagt ihnen außerdem in seinem Wort, daß er ihr Vater ist und sie sein Volk sind, und da die Kraft des Wortes in ihren Herzen den Glauben erweckt, werden sie in noch wahrerem Sinne sein Volk und in noch wahrerem Sinne Kirche (vgl. Nr. 33). Oder Christus ist, wie es in einem anderen Absatz der Konstitution heißt (Nr. 8), selbst durch die Verkündigung seines Wortes den Gläubigen gegenwärtig, und indem diese ihm zuhören, werden sie in höherem Sinne Gemeinschaft der Gläubigen, denen die Sünden vergeben sind; sie werden in wahrerem Sinne Kirche. Und was Christus durch sein Wort gewirkt hat, das wiederholt, intensiviert und besiegelt er durch den eucharistischen Teil der Liturgie, in dem sein Tod und seine Auferstehung gefeiert werden und die Gläubigen durch die Teilnahme an seiner völligen Unterwerfung unter den Willen des Vaters von neuem der unerlösten Welt sterben und von neuem zu einem Leben der Liebe und des Dienens auferstehen. Durch die Teilnahme am Mahle Jesu und den Anteil an seinem zerschlagenen und auferweckten Leib, werden sie in wahrhaftiger Weise sein Leib, treten tiefer in die Gemeinschaft mit ihm und miteinander ein, mit anderen Worten: sie werden in wahrhaftigerer Weise Kirche.

Durch die Betrachtung des Mysteriums der Kirche in dieser konkreten Weise, das heißt indem sie über das nachsinnt, was Christus in der örtlichen Gemeinde tut, gelangt die Liturgiekonstitution zu dem Schluß, daß «die Liturgie der Gipfel ist, auf den das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der ihr alle Kraft zuströmt» (Nr. 10). Hier wird die Kirche in einem dynamischen Sinn als in Bewegung befindliche Gemeinschaft verstanden. Die örtliche Gemeinde, die versammelt ist, das Wort Gottes zu hören und am eucharistischen Opfer teilzunehmen, wird in wahrhaftigerem Sinne Kirche und sagt Christus in ihrer Mitte Dank für sein Heilswirken; ihre Mitglieder werden fähig, ein Leben des Glaubens und des Dienens in ihrer Umwelt zu führen und ihre Sendung als Christen zu erfüllen. Doch da ihre Existenz als Kirche immer noch von Sünde, Stolz, Spaltung und aller Art von Verstößen gegen die Einheit bedroht ist, empfängt die Gemeinde beim nächsten Gottesdienst wieder Vergebung ihrer Sünden, wird gestärkt im Glauben durch das Wort, stirbt und aufersteht zu neuem Leben in der Eucharistie –, kurz gesagt: sie wird wiederum in wahrerer Form Kirche.

Diese Überlegungen sind für unser Thema sehr bedeutungsvoll. Wenn wir die Kirche als Institution betrachten, so wenden wir unsere Aufmerksamkeit nur einem Aspekt ihres Mysteriums zu. Einen anderen Aspekt gewährt uns die Betrachtung der Kirche als von Christus geschaffene Communio oder Gemeinschaft (κοινωνία) der Gläubigen. Dieser zweite Aspekt ist nicht mehr statisch, kanonisch festgelegt und strukturell verfestigt. Unter ihm betrachtet ist die Kirche ständig in Gefahr, durch die Sünde entstellt zu werden, und bleibt unaufhörlich von dem rettenden und heiligenden Wirken Gottes in Christus, der sein Leben im Wort und Sakrament den Menschen mitteilt, abhängig.

Die richtige Einschätzung der ekklesialen Realität einer christlichen Gemeinde verlangt daher, daß man sie nicht nur unter institutionellem Gesichtspunkt betrachtet. Wir können uns sehr wohl eine Pfarrei oder Diözese der katholischen Kirche vorstellen, die institutionell perfekt ist – in der Rechtgläubigkeit, den sieben Sakramenten, der apostolischen Hierarchie –, in der jedoch die konkrete Gemeinschaft der Gläubigen auf eine Handvoll Menschen beschränkt ist. Einige von den Beobachtern auf dem Vatikanischen Konzil wunderten sich,

als sie das pfarrliche Leben in der Stadt Rom selbst sahen, über die Leichtfertigkeit, mit der wir eine kirchliche Institution «Kirche» nennen, selbst wenn sie nur zwischen einer kleinen Zahl ihrer Mitglieder Gemeinschaft entstehen läßt, und wie sehr wir andererseits Bedenken tragen, eine zwar von unserem Standpunkt aus als institutionell unvollkommen angesehene Gemeinde als Kirche anzuerkennen, obwohl sie eine wahre Bruderschaft des Glaubens und der christlichen Liebe unter allen ihren Gliedern erweckt. Obwohl es natürlich schwierig ist, ein Urteil über den Grad zu fällen, in welchem eine Gemeinde Volk Gottes geworden ist, können wir auch nicht behaupten, das sei ein vollkommen verborgenes Faktum. Tatsächliche und konkrete Gemeinschaft wird ebenso im Erfahrungsbereich sichtbar und spürbar, wie Glaube, Hoffnung und Liebe. Wenn daher eine örtliche Gemeinde einer nicht-katholischen Kirche voll Glauben des Evangelium anhört, das Brot der Einheit bricht und sich wie eine lebendige Gemeinschaft verhält, dann müssen wir auf der eben entwickelten theologischen Grundlage fußend sagen, daß sie «Kirche» ist, gerade wenn wir die institutionellen Unvollkommenheiten, unter denen sie leidet, bedauern.

Hier sei daran erinnert, daß in der ersten Schlußfolgerung dieses Beitrages festgestellt wurde, daß die katholische Kirche die *institutionell* vollendete Verwirklichung der Kirche Christi ist, während die anderen, nicht mit Rom in Gemeinschaft befindlichen Kirchen *institutionell* unvollkommene Verwirklichungen der gleichen Kirche sind. Durch diese vorsichtige Formulierung ist uns der Raum geblieben für den komplementären Aspekt, der die Feststellung gestattet, daß *konkret* und *aktuell* die Kirche Christi in einer von Rom getrennten Kirche in geringerem, in gleichem oder in höherem Maße verwirklicht sein kann, als in einer Kirche, die mit der römischen in Gemeinschaft steht. Diese Schlußfolgerung ist auf der Grundlage des Kirchenverständnisses, das sich aus der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ergibt, unausweichlich. Unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Einrichtung und Stiftung ist die katholische Kirche die eine Kirche Christi auf Erden, und die übrigen Kirchen sind in verschiedenem Grad unvollkommene oder unvollständige Verwirklichungen dieser Kirche; doch vom Gesichtspunkt des freien göttlichen Gnadenwirkens aus, das sich zwar institutioneller Elemente und Faktoren bedient, aber von diesen niemals abhängig oder auf sie beschränkt ist, muß eine christliche Gemeinde in um so wahrerem Sinne als Kirche angesehen werden, je mehr sie in geistlicher Bruderschaft des Glaubens und der christlichen Liebe zu Gottes Volk und seiner Familie geworden ist.

Diese Interpretation wird durch die Stelle in der Konstitution über die Kirche bestätigt (Nr. 14), in der die Bedingungen für die Eingliederung in die Kirche genauer umrissen sind. Wir haben festgestellt, in welcher Weise diese Stelle die Lehre von *Mystici corporis* korrigiert hat. Anstatt zu sagen, daß nur römisch-katholische Christen *reapse* Glieder der Kirche sind, stellt die Konstitution fest, daß römische Katholiken der Kirche *plene* eingegliedert sind, fügt jedoch eine neue, weitere Bedingung hinzu: «... wenn sie den Geist Christi besitzen.» In der Vergangenheit betrachtete die Mehrzahl der katholischen Theologen den offiziellen kirchlichen Äußerungen folgend die Kirche an erster Stelle unter institutionellem Gesichtspunkt, so daß katholische Christen ganz einfach als Mitglieder betrachtet wurden, ohne daß man die notwendige Unterscheidung auf Grund ihres Verhältnisses zu Christus im Glauben machte. Die gegenwärtige Formulierung ist der Sieg des mehr charismatischen Verständnisses der Kirche: Die volle Eingliederung in die Kirche hängt auch vom Geist ab. Die Umkehr der Herzen, die der Geist durch das Wort und das Sakrament bewirkt, ist daher ein maßgeblicher Faktor, der eine christliche Gemeinde in höherem und vollkommenerem Sinne Kirche werden läßt. Im gleichen Sinne müssen wir die Stelle der Konstitution über die Kirche verstehen (Nr. 8), die im Anschluß an die Diskussionen während der zweiten Sitzungsperiode hinzugefügt worden ist und erklärt, daß die Kirche «zugleich heilig und immer der Reinigung bedürftig, ständig das Werk der Buße und Erneuerung fortsetzt» (sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur).

Wir gelangen, wenn wir auf die katholische Kirche und die übrigen christlichen Kirchen blicken, zu dem Schluß, daß wir einem Geheimnis des Gerichtes und der Gnade Gottes gegenüberstehen. Auf der einen Seite bekennen wir, daß die katholische Kirche, betrachtet in ihrer Vollkommenheit auf dem Gebiet der Lehre, der Sakramente und des hierarchischen Amtes, die eine und einzige Kirche Christi auf Erden ist – auf der anderen anerkennen wir demütig, daß die Kirchen alle unter dem Gericht des gnädigen Gottes stehen, der durchaus eine gleiche oder sogar größere ekklesiale Wirklichkeit in Kirchen schaffen kann, die wir institutionell gesehen als unvollkommene oder unvollständige Ver-

wirklichung der Kirche Christi betrachten müssen. Wir vergessen natürlich nicht, daß Institution und Communio nur zwei Aspekte eines und desselben göttlichen Mysteriums sind, und daß gerade durch die institutionellen Elemente die Communio unter den Menschen von Christus gebracht worden ist. Wenn wir die reale Einheit dieser beiden Aspekte betrachten, so müssen wir feststellen, daß die von Rom getrennten Kirchen durch ihre institutionellen Mängel auch an Voraussetzungen für die Gnade ärmer gemacht werden. Doch da Gott seine Gaben nach absolut freiem Ermessen verteilt, wird unsere Schlußfolgerung dadurch nicht berührt.

Diese Feststellungen gelten für die orthodoxen, anglikanischen und evangelischen Kirchen. Allerdings macht das Dekret *De Oecumenismo* einen tiefgreifenden Unterschied zwischen den Kirchen des Ostens, die das apostolische Erbe auf dem Gebiet der Sakramente und des Amtes bewahrt haben, die eine alte und reiche geistliche Tradition besitzen und die vom katholischen Standpunkt aus institutionell (Lehre, Liturgie, Hierarchie) so vollkommen sind, daß, zumindest theoretisch, eine Einigung mit ihnen nicht schwierig wäre, und den getrennten Kirchen des Westens. Wir stellen außerdem fest, daß die Theologie der Kirche als örtliche Gemeinde ganz besonders für die orthodoxen Kirchen Anerkennung findet. Das Dekret stellt fest: «Per celebrationem eucharistiae Domini in his singulis Ecclesiis, Ecclesia Dei aedificatur et crescit, et per concelebrationem communio earum manifestatur» (Durch die Feier der Eucharistie des Herrn wird in diesen einzelnen Kirchen die Kirche Gottes erbaut und wächst, und durch ihre Konzelebration wird ihre Communio offenkundig gemacht) (Nr. 15).

Die anglikanische und die evangelischen Kirchen haben keine eucharistische Liturgie, noch ein Hirtenamt, das von der katholischen Kirche als in der apostolischen Sukzession stehend angesehen wird. Bei der Beschreibung der in diesen westlichen Kirchen gefeierten Gaben Christi erwähnt das Dekret *De Oecumenismo* (Kap. 3, Nr. 22) nicht nur das Evangelium, die Taufe und allgemeiner die Gegenwart Christi innerhalb der Gemeinde, sondern nimmt auch auf das eucharistische Wirken Christi unter den Gläubigen Bezug. Obwohl wir die volle eucharistische Realität bei diesen Kirchen nicht anerkennen, vor allem auf Grund dessen, was wir als einen Mangel in der Amtsübertragung betrachten, anerkennt das Dekret, daß in der von diesen Kirchen gefeierten Eucharistie die Gläubigen «mortis et resurrectionis Domini memoriam faciunt, vitam in Christi communione significari profitentur atque gloriosum Eius adventum expectant» (das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn vollziehen, bekennen, daß das Leben in der Gemeinschaft Christi dadurch zeichenhaft dargestellt wird und seine Wiederkunft in Herrlichkeit erwarten). Wir schließen daher, daß die Theologie der örtlichen Gemeinde, die wir oben entwickelt haben, nicht nur auf die orthodoxen Kirchen anzuwenden ist, bei denen wir das Vorhandensein der vollen eucharistischen Realität anerkennen, sondern auch in bestimmtem Umfang auf die getrennten Kirchen des Westens. In diesen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist Christus am Werk, die Gläubigen zum Volk Gottes zu machen. Gerade wenn wir glauben, daß Irrtümer in der Lehre und Mängel in den Sakramenten das Gnadenleben in diesen christlichen Kirchen bedrohen, müssen wir mit dem Dekret sagen: «Laetamur tamen videntes fratres seiunctos in Christum tamquam fontem et centrum communionis ecclesiasticae intendere» (Wir freuen uns, wenn wir sehen, wie die getrennten Brüder auf Christus als Quelle und Mittelpunkt der kirchlichen Gemeinschaft zustreben) (Nr. 20).

Die Betrachtung der Kirchen in ihrer Vielzahl würde unvollständig sein, wenn wir nicht ganz deutlich aussprächen, daß wir als Christen nicht das Recht haben, uns mit dem Vorhandensein der voneinander getrennten Kirchen abzufinden. Die Versöhnung der Menschen in einer einzigen Familie in Gott ist das wahre Ziel unserer Erlösung. Die Uneinigkeit der Kirchen erhebt Anklage gegen uns. Sie macht das Gericht Gottes über unsere persönliche und gemeinschaftliche Untreue offenbar. Doch da der Gott der Gnade das Böse auf der Welt nur zuläßt, um eines größeren Guten willen, müssen wir hinter dem traurigen Bild unserer vielfachen Trennungen und Spaltungen die positive Absicht suchen. Wir müssen lernen, diese Kirchen – und ich schließe hier die römisch-katholische Kirche durchaus ein – als Teil einer zwar durch unsere Treulosigkeit und mangelnde Bußgesinnung bedrohte Bewegung zu sehen, die vom Heiligen Geist hervorgebracht worden ist, der sie miteinander zu versöhnen und in einer einzigen sichtbaren Familie hier auf Erden zusammenzuführen sucht. Die katholischen Christen glauben, daß diese eine Kirche in einer wesentlichen Kontinuität zur römisch-katholischen Kirche stehen wird, aber sie wird auch, gemäß der tiefen Überzeugung der übrigen Christen, in einer wesentlichen Kontinuität zu dem ste-

hen, was sie als ihr göttliches Erbe ansehen. Doch was für die Gegenwart zählt, ist dieses: daß die Kirchen nicht allein und voneinander getrennt für das Reich Gottes arbeiten, sondern den Blick auf das Ganze der christlichen Familie gerichtet, ihr kirchliches Leben reformieren und die Formen ihres Apostolats und ihrer Anbetung erneuern, indem sie so wachsen und sich entwickeln, daß die Gemeinsamkeit ihrer Grundlage, die ein für allemal im Evangelium gelegt ist, in ihrer Tiefe und ihrem Umfang zunimmt.

Der kanadische Erzbischof George Flahiff sagte in einer Ansprache während der zweiten Konzilssession: «Ich bin vollkommen überzeugt, daß die ökumenische Bewegung ein Werk des Heiligen Geistes ist, durch welches über unsere Trennungen hinweg, oder besser gesagt, über unsere eigenen Bemühungen zu ihrer Überwindung hinweg, alle Kirchen einen unermeßlichen Nutzen ziehen, alle aufgerufen sind, sich zu erneuern, neue Wege des Handelns in der Liebe finden und dadurch zu einem tieferen Verständnis des Evangeliums gelangen. In dieser ökumenischen Bewegung geben zum erstenmal in der Geschichte alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gemeinsam Zeugnis für Jesus den Erlöser und verleihen so der Verkündigung des Evangeliums in der Welt neue Kraft und neuen Nachdruck» (*Council Speeches of Vatican II.* New York 1964, S. 186–187).

Da die Erneuerung der Kirchen ein wesentlicher Teil der Bewegung für die christliche Einheit ist, streben die Kirchen, die sich dem ökumenischen Anliegen verschrieben haben, nicht nach einem Ideal der Vergangenheit, sondern mühen sich um eine Erfüllung, die keinen Ersatz für eine einzige sichtbare Kirche auf Erden, die alle Christen umfaßt, kennt. Sie strecken ihre Arme nach dem himmlischen Jerusalem aus. Durch ihre Eingliederung in die ökumenische Bewegung wird eine Kirche sich ihres Pilgerstandes mehr bewußt, sehnt sich brennender nach dem Tag der Wiederkunft Christi und wird dabei, indem sie Gottes Gericht durch die Reue und Gottes Gnade durch ein endzeitliches Hoffen vorwegnimmt, in wahrerem Sinne Kirche.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GREGORY BAUM

Geboren am 20.6.1920 in Berlin, Augustiner; Priesterweihe 1954. Er studierte an der Universität Freiburg (Schweiz), er erwarb den MA in Mathematik 1947 an der Staatlichen Universität Ohio, USA, und promovierte 1956 in Freiburg mit der These «Le premier livre mentionné en bas». Er ist Professor am St. Michael's College und beratendes Mitglied des Sekretariats für Christliche Einheit. Seine Veröffentlichungen sind: «That they may be one», 1958, «The Jews and the Gospel» 1961, deutsch 1963: «Die Juden und das Evangelium», «Progress and Perspectives» 1962, und «Ecumenical Theology today» 1964. Er ist Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und Mitherausgeber des «Journal of Ecumenical Studies».

Walter Kasper

Die Kirche unter dem Wort Gottes

Eine Frage wird dem Katholiken von den getrennten Brüdern immer wieder gestellt: Kann denn die katholische Kirche überhaupt in ein ehrliches Gespräch mit den anderen Christen eintreten? Kann sie mehr tun als ihre im Grunde hinlänglich bekannten Lehren besser begründen, freundlicher und einladender darstellen und nachweisen, daß darin alle legitimen reformatorischen Anliegen einen angemessenen Platz finden könnten? Ist zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen ein wirklicher Dialog möglich, der doch voraussetzt, daß ein gegenseitiges Geben und Nehmen stattfindet? Macht nicht vielmehr die katholische Kirche mit ihrem Selbstanspruch, die wahre und unfehlbare Kirche zu sein, von vornherein sich und ihre Lehre zur alleinigen Norm?

Solche Fragen sind ernst zu nehmen. Sie greifen an die Wurzel der ökumenischen Bemühungen und gelten als Kriterium für die Ehrlichkeit unseres Wunsches nach einem Gespräch. Bereits Martin Luther hat von solchen Vorwürfen aus die römische Kirche auf eine Ebene mit den Schwärmern gestellt (Schmalkaldische Artikel von 1538: WA 50, 245), weil sie sich rühme, den Geist zu besitzen, und daraus ableite, nicht an das äußere Wort gebunden zu sein. Gegen Ende seiner Schrift «Über die babylonische Gefangenschaft der Kirche» sagt er gleichsam zusammenfassend, daß das Wort Gottes die Kirche zeuge, sie nähre und erhalte und daß das Wort Gottes deshalb auf ganz unvergleichliche Weise über der Kirche stehe (WA 6, 560). Noch Karl Barth stellt den Katholizismus auf eine Ebene mit dem neuprotestantischen Modernismus, weil nach seiner Meinung beide in der einen grundlegenden Ansicht übereinstimmen, den Glauben aus dem eigenen persönlichen oder dem kirchlichen Bewußtsein ableiten zu können. Man hat einen solchen Standpunkt auch schon als «theologischen Idealismus» bezeichnet, bei dem die Kirche nicht mehr an ein ihr gegenüberstehendes Wort Gottes gebunden ist, sondern den Inhalt ihres Glaubens aus ihrem vom Heiligen Geist erfüllten und geleiteten Bewußtsein ableiten will.

Jeder katholische Theologe wird eine solche Interpretation der katholischen Lehre als ein Mißverständnis, ja als eine Karikatur des wirklichen katholischen Standpunkts bezeichnen, obwohl er auch zugeben müßte, daß manche theologische Formulierungen und manche fromme Übertreibung solche Mißverständnisse immer wieder begünstigen können. Die Besinnung auf diese Frage ist grundlegend nicht nur für das ökumenische Gespräch, sondern auch für das eigene Leben der Kirche, für die Pastoral, die Mission, die Theologie und die kirchliche Disziplin. Geht es doch um die Frage, was jeweils die letzte Norm und das oberste Kriterium unseres Tuns in der Kirche sein muß.

Drei Gesichtspunkte können hier von Bedeutung sein:

1. *Die Transzendenz Gottes und seiner Wahrheit* über allem Geschöpflichen, also auch über der Kirche und ihrer Lehre. Die Wahrheit Gottes übersteigt alles menschliche Fassungsvermögen; auch unser Glaube bleibt bloßes «Stückwerkwissen» (1 Kor 13,9.12), so daß wir mit dem 4. Laterankonzil sagen müssen, daß die Unähnlichkeit unserer geschöpflichen Erkenntnis je größer ist als die Ähnlichkeit (Denz. 432). Alle menschlichen Worte, so wahr und richtig sie auch im einzelnen sind, bleiben schwache irdene Gefäße angesichts des Reichtums und des Überschwangs des göttlichen Wortes (2 Kor 4,7). Deshalb hat nach dem Aquinaten der Glaubensakt sein letztes Ziel nicht in einer Bekenntnisformel, sondern in dem mit der Formel gemeinten Inhalt des Glaubens, der für ihn in der Wahrheit Gottes selbst besteht (S. th. II/2 q. 1 a. 2 ad 2).

Die Kirche kann deshalb niemals die ganze Fülle der Wahrheit Gottes, die uns in Christus leibhaftig erschienen ist (Kol 1,19; 2,9), ausschöpfen. Das Wort Gottes wird immer größer sein als alles, was sich in menschlicher Sprache von ihm aussagen läßt. Ja es bedarf einer Vielfalt von Formeln, von Aspekten und Denkformen, um sich dem einen Wort Gottes von verschiedenen Seiten aus zu nähern. Jede Zeit, jede Kultur, jede Geisteshaltung hat ihre besonderen Fragen, ihre Begriffe und Vor-

stellungen, mit denen sie der Botschaft des Evangeliums begegnet. Alle diese Kategorien sind begrenzt, aber jede ist in der Lage, eine neue Seite an dem ewigen Geheimnis Gottes in Christus (Eph 1,9f.) zu erschließen. Die Kirche muß die Weisheit aller Völker und aller Zeiten sammeln, um immer mehr zu wachsen in der Erkenntnis und in der Erfahrung der ganzen Gottesfülle und ihres Reichtums (Eph 3,19). Die Transzendenz und die Universalität des Wortes Gottes verbietet es uns, dieses an bestimmte geschichtlich gewordene Formen und Formeln zu binden. Keine Formulierung, so wahr sie auch ist, ist ein «non plus ultra», sie ist vielmehr immer erst ein Anfang, ein Fingerzeig, der uns über das Gesagte hinaus hineinweist in das ewige Geheimnis Gottes selbst.

2. *Die Geschichtlichkeit und der eschatologische Charakter der Offenbarung in Jesus Christus.* Der christliche Glaube ist weder eine platonische Ideenwelt noch eine Ideologie oder Weltanschauung, er ist kein abstraktes System geoffenbarter Sätze, sondern Heilstat Gottes, seines Lebens und seiner Wahrheit, die abschließend und eschatologisch endgültig in Jesus Christus geschehen ist (Hebr 1,1). Ein für alle Mal ist uns unser Glaube überliefert worden (Jud 3). Die Kirche ist aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten (Eph 2,20). An diesen «Anfang in der Fülle» (J. A. Möhler) ist sie bleibend gebunden. Sie kann nur auf dem einmal in Jesus Christus gelegten Grund weiterbauen (1 Kor 3,11f.). Der Geist, der der Kirche verheißen ist, wird nach dem Wort des Herrn nicht aus dem Seinigen nehmen, sondern nur an Wort und Werk Christi erinnern (Jo 14,26; 16,13ff.). Weil die Offenbarung, die die Kirche zu verkünden hat, geschichtlichen und eschatologischen Charakter besitzt, steht die Kirche unter der bleibenden Norm ihres Anfangs. Sie hat nur die eine Aufgabe, diesen Anfang, durch den ihr Wesen und ihre Struktur bleibend konstituiert wurde, erinnernd zu vergegenwärtigen, die memoria Christi zu begehen. Solche Erinnerung ist kein mechanischer Vorgang, kein bloßes Reproduzieren und kein geistloses Nachplappern bestimmter Formulierungen. Allzu leicht könnte man dabei Worthülsen bewahren, die Sache aber verlieren. Die Botschaft des Neuen Bundes ist kein Gesetz und kein tötender Buchstabe, sie will geistig verstanden werden (2 Kor 3,6f.) und zur inneren geistlichen Erkenntnis führen. Trotzdem kann die Kirche den sie begründenden Anfang nicht überschreiten noch ihn je reflex einholen; in dieser Welt bleibt sie die Pilgerin, die erst unterwegs ist. Anders gesagt bedeutet das: keine Lehre der Kirche kann die ganze Fülle und den ganzen Reichtum ihrer Quellen je ausschöpfen. Soll die Theologie nicht einer sterilen Spekulation verfallen, dann wird sie sich immer wieder an den Quellen erneuern müssen. Es genügt nicht, rein spekulativ die Lehre der Kirche zu entfalten und weiterzubilden; Aufgabe der kirchlichen Verkündigung wie der Theologie wird es immer wieder sein, zu zeigen, ob und in welcher Weise eine bestimmte Lehre im Anfangszeugnis begründet ist. Das ist die ausdrückliche Lehre P. Pius' XII. (Enz. «Humani generis», Denz. 3014).

Nochmals anders ausgedrückt heißt das: der «Anfang in der Fülle» ist die bleibende Norm über der nachapostolischen Kirche. Sie ist nicht nur und in jeder Hinsicht der auf mystische Weise weiterlebende Christus (die Enz. «Mystici corporis» warnt mit Recht vor einem falschen Mystizismus). Die Kirche soll das alles immer wieder erst aufs Neue werden, indem sie sich immer neu unter das Wort des Herrn und der Apostel stellt. Das setzt die Bereitschaft zu beständiger Metanoia, zur echten Selbstkritik und den Willen zu beständiger Erneuerung voraus. Nicht menschliche Klugheit und an sich notwendige Anpassung an die konkreten Gegebenheiten sind das letzte Kriterium für die innerkirchliche Erneuerung, sondern allein das Evangelium.

3. *Das Geschenk der Heiligen Schrift.* Bei einzelnen Theologen hat man den Eindruck, sie hätten das größte Interesse daran, die Bedeutung und den Wert der Heiligen Schrift möglichst herabzusetzen, um auf diese Weise die Bedeutung der Tradition um so mehr herausstellen zu können. Allein die Tradition hat es nicht nötig, sich von solch kümmerlichen Brosamen vom Tisch der Reichen zu nähren. Ob aber die genannten Theologen immer ganz bedenken, daß die Heilige Schrift doch unbestreitbar ein Geschenk Gottes an die Kirche darstellt, das man nicht ungestraft herabsetzen darf? Ob sie sich dessen bewußt sind, daß es doch gerade die Tradition der Väter und der großen Theologen der Scholastik ist, die den Wert und die einmalige Stellung der Heiligen Schrift so sehr betont? Man kann also nicht so tun, als bräuchten wir die Schrift im Grunde gar nicht, als sei sie gleichsam nur eine schöne, aber entbehrliche Zugabe.

Was anders aber soll die Bedeutung der Heiligen Schrift sein als die, uns den «Anfang in der Fülle», Wort und Werk Christi und der Apostel, immer neu in seiner ganzen Konkretheit vor Augen zu halten?

Solche Konkretheit, die für eine geschichtliche Offenbarung wesentlich ist, ist nur durch ein dokumentarisches Überlieferungsmittel möglich. Die spätere Tradition mag den Geist der apostolischen Zeit bewahren, dieser würde aber blaß, schemenhaft, abstrakt werden, würde er sich nicht immer wieder in einer «conversio ad phantasma» an den lebendigen Bildern, an den heilsgeschichtlichen Ereignissen und an der ursprünglichen Kraft der Worte der Heiligen Schrift erneuern.

Die lebendige Tradition bringt zum Ausdruck, daß das Wort und der Geist Christi in der Kirche lebt. Die Heilige Schrift bringt zum Ausdruck, daß das Wort Christi immer als Norm über der Kirche steht, daß die Kirche sich immer neu im Gehorsam zu ihrem Anfang zurückwenden muß. Man kann und muß deshalb beides sagen: Die Heilige Schrift muß im Licht der lebendigen Tradition verstanden werden – und: Die Tradition ist im Licht der Botschaft der Heiligen Schrift zu verstehen. Die spätere Entfaltung will von ihrem Ausgangspunkt her verstanden werden, die Interpretation von der interpretierten Sache her. Schrift und Tradition müssen sich deshalb gegenseitig interpretieren.

Aus dem Gesagten ergeben sich einige *Folgerungen für das ökumenische Gespräch:* Es gibt eine legitime Vielzahl von Glaubensaussagen und von Denkformen, die sich gegenseitig integrieren können. Es ist deshalb nicht richtig, etwa das Denken des heiligen Thomas von Aquin und das Martin Luthers einfach gegeneinander auszuspielen. Man müßte vielmehr versuchen, vom je größeren Wort Gottes und vom je größeren Ganzen der Heiligen Schrift her das relative Recht und die Grenzen beider Theologen zu sehen. Das heißt nicht, daß man alle Gegensätze zwischen Protestanten und Katholiken einfach in der Art Hegels in einer höheren Synthese aufheben kann. Das bedeutet nur, daß wir offen sein sollten für andere Ansätze und Fragestellungen, die auch zu andersartigen Formulierungen führen können. Ein kleines Beispiel mag das erläutern: Osten und Westen haben sich jahrhundertelang um das «filioque» im Glaubensbekenntnis gestritten. Heute weiß man, daß die unterschiedliche Formulierung nur daher kommt, daß die östliche und die westliche Trinitätslehre je verschieden ansetzt, daß in der gemeinten Sache jedoch kein Unterschied besteht. Zugegebenermaßen können wir hinsichtlich des protestantisch-katholischen Gegensatzes zu einem solch positiven Urteil wenigstens heute noch nicht kommen. Aber haben wir uns auch schon ernsthaft genug darum bemüht, unsere Brüder nicht nur an unseren Formulierungen zu messen, sondern sie von ihrem eigenen Anliegen her zu verstehen, und haben wir genügend bedacht, daß auch unsere an sich richtigen und wahren Formulierungen den Reichtum des Wortes Gottes keineswegs ausschöpfen? Noch ein zweiter Gesichtspunkt ergibt sich aus dem Gesagten für ein ökumenisches Gespräch: Die lebendige Interpretation des Evangeliums geschieht in der Begegnung mit der konkreten Verkündigungs- und Missionssituation der Kirche. Wir sollten uns deshalb nicht nur fragen, was uns in der Vergangenheit auseinandergeführt hat, sondern auch, wie wir heute zu verkündigen haben, und zwar so zu verkündigen haben, daß die Menschen uns verstehen, daß unsere Botschaft nicht nur als ein ehrwürdiges historisches Relikt erscheint, sondern zu einer das Leben und die Wirklichkeit von heute bestimmenden Macht werden kann. Nicht nur zurück sollten wir in unserem ökumenischen Gespräch schauen, sondern auch in die Gegenwart und in die Zukunft. Wir sollten uns gemeinsam fragen, wie wir heute das Evangelium auszurichten haben. Manche Kontroverse der Vergangenheit würde dabei an Gewicht verlieren. Aus dem Gegeneinander würde ein Miteinander werden, eine Solidarität in der Verantwortung vor dem heutigen Menschen und vor dem Evangelium, das als letzte Norm immer über all unseren schwachen menschlichen Aussagen stehen wird.

WALTER KASPER

Geboren am 5. Mai 1933 in Heidenheim (Brenz), Deutschland. 1957 in Rottenburg zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen und München. Er erwarb sein Doktorat 1961 mit der These: «Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin)». Seit 1964 ist er Dogmatikprofessor an der Universität Münster/Westfalen. Er veröffentlichte «Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule» (1962). Er ist Mitarbeiter an der «Theologische Quartalschrift».

J. C. Groot

Inwieweit fördert der Weltkirchenrat die Einheit der Christen?

Eine katholische Antwort

In einer Besinnung auf die ökumenische Situation, wie sie durch die ökumenische Bewußtwerdung der katholischen Kirche während des zweiten Vatikanums entstanden ist, stellt Lukas Vischer unter anderem folgende Bedingung für eine eventuelle ständige Zusammenarbeit zwischen Rom und dem Weltkirchenrat: «Die römisch-katholische Kirche müßte ausdrücklicher erklären, daß sie den Weltkirchenrat als ein Instrument anerkennt, das auch für das Leben und für die ökumenische Tätigkeit der römisch-katholischen Kirche selbst eine Bedeutung hat[1].»

Diese Bedingung wird aus der Überzeugung gestellt, daß eine solche ständige Zusammenarbeit nicht nur sehr erwünscht, sondern auch absolut notwendig ist. Nachdem Rom dabei ist, sich zu einem großen Zentrum ökumenischer Tätigkeit zu entwickeln, das neben Genf eine Rolle in der ökumenischen Bewegung zu spielen beginnt, kann die Gefahr entstehen, daß es zwei ökumenische Zentren von Weltformat gibt, die nichts miteinander zu tun haben, ja sogar versuchen, sich gegenseitig den Rang abzulaufen. Das wäre verhängnisvoll für die ökumenische Bewegung; denn diese muß alle Christen umfassen und sie in ein gemeinsames Suchen nach der von Christus gewollten Einheit zusammenbinden. Ohne eine solche allumfassende Perspektive würde es um die ökumenische Bewegung schlecht bestellt sein.

Die gleiche Überzeugung hat auch Dr. Visser 't Hooft. In dem Bericht, den er im Herbst 1963 dem Zentralkomitee des Weltrates in Rochester gab, wies er auf die Gefahr eines möglichen Konkurrenzgeistes zwischen Rom und Genf hin. Und seiner Meinung nach würde diese Gefahr akut werden, wenn Rom sich selbst als das eigentliche und umfassende ökumenische Zentrum betrachtete, das alles in den Schatten stellt, was früher in ökumenischer Hinsicht gedacht und getan wurde[2].

Auch das ausführende Komitee des Weltkirchenrates hat sich im Februar 1964 in Odessa mit dieser Problematik beschäftigt[3].

Eine Besinnung auf die Frage, inwieweit nach katholischer Überzeugung der Weltkirchenrat die Einheit der Christen fördert, scheint unter diesem Aspekt mehr als theoretische Bedeutung zu haben. Wir dürfen einer Antwort auf diese Frage nicht mehr ausweichen, nachdem sie so nachdrücklich an uns gestellt ist. Und wir werden eine Antwort formulieren müssen, die nicht auf allerlei Vorurteilen beruht, sondern auf einer ehrlichen Kenntnis der Sachlage. Sie wird auch gegeben werden müssen in dem Bewußtsein, daß die erste ökumenische Initiative wirklich nicht von Rom ausgegangen ist.

Was denken wir als Katholiken also über die Bedeutung des Weltkirchenrates?

Als im Jahr 1948 in Amsterdam der Weltkirchenrat errichtet wurde, begann eine ganz neue Phase in der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Vorher waren es nämlich ökumenisch gesinnte Personen aus verschiedenen Kirchen gewesen, die diese Bewegung getragen hatten. Die Kirchen selbst trugen noch keine Verantwortung dafür. Es war die Epoche des charismatischen Elans. Wohl wurde den Kirchen von diesen Personen allmählich ihre ökumenische Verantwortung zum Bewußtsein gebracht. Aber erst in Amsterdam wurde diese Verantwortung von einer Anzahl von Kirchen auch tatsächlich übernommen. Auch nach 1948 spielen die Personen und spielt das Charisma noch immer eine wichtige Rolle. Die manchmal etwas trägen Kirchen müssen angetrieben werden, auf dem ein-

geschlagenen Weg weiterzugehen. Aber die ökumenische Bewegung erhielt im Weltrat und durch den Weltrat einen offiziell kirchlichen und deshalb auch einen ziemlich klerikalen Charakter. Kirchenmänner werden die Versammlungen bevölkern.

Durch den Weltrat erhielten die angeschlossenen Kirchen einen ständigen und gut organisierten Kontakt miteinander. Fortan verfügen sie über ein Organ, durch das sie miteinander im Gespräch bleiben, durch das sie voneinander lernen und sich helfen, durch das sie gemeinsam bestimmte Nöte mildern, in bestimmten Situationen ein gemeinsames Wort sprechen und gemeinsam auf die Suche nach jener Einheit gehen können, die Christus will. Dank diesem Organ werden die Kirchen auch mit Fragen konfrontiert, die außerhalb dieses Verbandes auf eine solche Weise vielleicht nicht in ihren Blickpunkt getreten wären: Fragen nach der christlichen Eschatologie, nach der kosmischen Herrschaft Christi, nach Sakrament und Amt, nach Schrift und Tradition und so weiter. Die Themen der verschiedenen Versammlungen und Weltkonferenzen sprechen diesbezüglich eine eindrucksvolle Sprache. In der gemeinsamen Besinnung auf diese Fragen in einer Atmosphäre des Gebetes und brüderlicher Liebe vermochten die Kirchen bisweilen tiefer zu ungeahnten bindenden oder auch trennenden Elementen in ihrem Dasein durchzustoßen.

Im Zusammenhang mit dem Weltkirchenrat war es auch möglich, ökumenisch zu denken, ohne eine deutliche Perspektive auf den Sendungsauftrag und auf die Welt. Denn wenn auch erst 1961 in New Delhi der Internationale Missionsrat in den Weltkirchenrat integriert wurde, so hat doch die missionarische Perspektive nie gefehlt. Und «Life and Work» ist schon seit 1948 ein fester Bestandteil des Weltrates. So hat der Weltkirchenrat ein kaum zu überschätzendes Verdienst um die Selbstbewußtwerdung der angeschlossenen Kirchen und um das zunehmende Aufblühen der Rechtgläubigkeit, durch das die Kirchen geistig näher zueinander kamen. Wir dürfen deshalb sagen, daß der organisierte ständige Kontakt zwischen den Kirchen, den ja der Weltrat darstellt, in einem gewissen Wachstum zur Einheit der Kirchen resultiert hat. Dieses Ergebnis fällt nicht mit konkreten Wiedervereinigungen zusammen, die inzwischen stattgefunden haben oder noch Gegenstand der Beratung sind. Es greift weiter um sich und steckt tiefer. Es ist auch von größerer Bedeutung als konkrete Wiedervereinigungen, welche die Gefahr noch größerer Spaltung in sich tragen können. Es ist der eigentliche Grund, warum wir vom Weltrat einen bleibenden Impuls zur Einswerdung erwarten dürfen.

Wenn sich auch im Weltrat eine Entwicklung zu größerer Einheit aufzeigen läßt, so kann daraus noch nicht gefolgert werden, wie es manchmal geschieht, daß der Weltrat somit als eine sichtbare Manifestation dieser zunehmenden Einheit oder der sich immer mehr abzeichnenden Universalität der Kirche Christi gelten dürfte. Es scheint uns, daß dem Weltrat damit eine zu große ekklesiale Bedeutung zuerkannt würde. Der organisierte Kontakt zwischen den Kirchen, den der Weltrat darstellt, kann nicht ohne weiteres mit dem stärkeren Einswerden der Kirchen untereinander identifiziert werden. Das geht schon aus der Tatsache hervor, daß sie nicht einfach zusammenfallen. Der organisierte Kontakt ist eine konstante Gegebenheit, da er in eine feste organisatorische Form gegossen ist. Die zunehmende Einheit der Kirchen ist eine dynamische Wirklichkeit, die nicht auf gleiche Weise in allen Gliedkirchen zu finden ist. Der organisierte Kontakt ist ein Hilfsmittel, ein Instrument, mit dem man die zunehmende Einheit der Kirchen zu erreichen sucht. Instrument und eventuelle Ergebnisse, die diesem Instrument zu verdanken sind, müssen deutlich voneinander getrennt bleiben. Während es für jeden deutlich ist, daß die zunehmende Einheit der Kirchen von eminenter ekklesialer Bedeutung ist, weil es hier darum geht, daß die betroffenen Kirchen mehr Kirche Christi werden, ist eine ähnliche ekklesiale Bedeutung im organisierten Kontakt als solchem kaum zu finden. Wenn deshalb zwischen diesen beiden Formen des Kontaktes unter den Kirchen nicht genügend unterschieden wird, wird fast unvermeidlich eine ekklesiale Überbewertung des Weltrates die Folge sein müssen.

Daß eine solche Überbewertung als eine Gefahr gegeben ist, mag aus der wiederholten Versicherung von Dr. Visser 't Hooft hervorgehen, daß der Weltrat keine Kirche, kein Konzil von Kirchen, keine Super-Kirche und nicht die eine Kirche Christi im Werden sein will. Das ist wirklich nicht nur zu den Außenstehenden gesagt, die sich möglicherweise mit solchen schlimmen Gedanken tragen. Es gilt auch für die Beteiligten, die sich eine so überspannte Vorstellung vom Weltrat bilden und deshalb so von ihm denken sollten.

Die erwähnte Gefahr findet Nahrung in der Tatsache, daß der Weltrat nun einmal eine eigene Kirchlichkeit ist, eine gut geleitete Weltorganisation von Kirchen. In dieser Organisation vollzieht sich die

zunehmende Einswerdung, deren Symptome sich in der gemeinsamen Annahme einer neuen Erklärung über die Einheit oder über Toleranz und Proselytentum offenbaren. Das eine ist so mit dem anderen verflochten, daß auch in der Reflexion über die Bedeutung des Weltrates beide Gegebenheiten durcheinanderlaufen, so daß dem Weltrat zugeschrieben wird, was im Grunde allein den Kirchen zuerkannt werden kann. Dies alles aber macht nicht ungeschehen, daß der Weltrat ein äußerst bedeutungsvolles und nützliches Instrument ist, um den ekklesialen Wert der zunehmenden Einheit der Christen zu fördern.

Wenn man dem Weltrat keine überbewertete ekklesiale Bedeutung zuerkennt, wird es auch unmöglich, von einer Theologie des Weltrates oder von einer Auffassung, die der Weltrat über die Einheit hegen soll, zu sprechen. Sowenig der Weltrat ein Subjekt des Bekenntnisses ist, sowenig ist er Subjekt einer Auffassung über die Einheit oder einer wissenschaftlichen Besinnung auf eine Glaubensschau. Die Subjekte von all dem sind allein die Kirchen. Wenn Lukas Vischer deshalb in seinem zitierten Artikel den Unterschied zwischen der ökumenischen Auffassung Roms und der des Weltrates aufzuzeigen versucht, dann muß er im zweiten Fall auf die tatsächliche Zusammensetzung des Weltrates hinweisen. Alle bis jetzt angeschlossenen Gliedkirchen seien einmütig darin, daß sie den Lokalkirchen den Primat zuerkennen, während Rom in allem mit der einen Weltkirche beginne. Man mag über diesen etwas vereinfachend gesehenen Unterschied denken, was man will – in jedem Fall werden hier die Kirchen selbst als Träger einer bestimmten Ekklesiologie dargestellt.

Es entspräche deshalb nicht der Wirklichkeit, wenn man dem Weltrat eine einseitige protestantische Auffassung von Kirche und kirchlicher Einheit zuschriebe. Das würde nicht mit den Tatsachen übereinstimmen. Denn die Orthodoxie nimmt seit New Delhi eine wichtige Stellung im Weltkirchenrat ein, ganz zu schweigen von dem ganzen katholischen Flügel innerhalb desselben. Aber auch als der größte Teil der Gliedkirchen protestantischen Ursprungs und somit im Weltrat die protestantische Auffassung deutlich vorherrschend war, konnte nicht behauptet werden, daß der Weltrat selbst Subjekt dieser Auffassung sei. Im Prinzip will der Weltrat für jede mögliche kirchliche Auffassung von Einheit, auch für die römisch-katholische, offenstehen. Wenn deshalb von einem Fortschritt im ökumenischen Denken seit Amsterdam und Evanston die Rede ist, dann sind es die Kirchen, die in einer gemeinsamen Auffassung von der von Christus gewollten Einheit weitergekommen sind. Und der Weltkirchenrat ist nicht mit den Gliedkirchen identisch, sondern nur mit dem organisierten Kontakt zwischen den Gliedkirchen.

Aus demselben Grund darf man in der in New Delhi verbreiterten Basis-Formel auch nicht den Anfang eines Bekenntnisses sehen, dessen Subjekt der Weltkirchenrat wäre, sondern einzig und allein eine eventuelle Gemeinsamkeit von Bekennern durch die Kirchen.

Der Weltkirchenrat ist auch von Bedeutung für Rom selbst. Lukas Vischer hat sehr zu Recht eine Anerkennung dieser Tatsache verlangt. Nicht zuletzt dank den Kontakten mit dem Weltrat hat das ökumenische Denken in der katholischen Kirche so weit um sich greifen können. Ohne diese Kontakte mit dem Weltrat wäre die Entstehung des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen undenkbar. Sogar der Stil des ökumenischen Denkens. Wie dieses im Schema über den Ökumenismus auf dem zweiten Vatikanum Gestalt erhalten hat, ist zu einem Teil auch die Frucht dieses Kontaktes. Schon im Jahre 1938 wurde von J. H. Oldham in Utrecht betont, daß der Weg zur Einheit ein Weg kirchlicher Gewissenserforschung und kirchlicher Erneuerung oder Reform sein müsse, bei der die Kirchen einander im Gespräch helfen müßten. Und in Evanston wurde in demselben Geist gesagt, daß der Gang zur Einheit ein Opfergang sein müsse, wobei die Kirchen mit Christus dem alten Menschen

---

JAN GROOT

Geboren am 1. Februar 1908 in Hillegom, Holland; 1932 in der Diözese Rotterdam zum Priester geweiht. Er studierte am Großen Seminar in Warmond, an der Universität von Nijmegen, wo er mit der These doktorierte: «Karl Barth en het theologisch kenprobleem» (1946). Er ist Professor für Fundamentaltheologie und Metaphysik in Warmond, Holland, Beauftragter der holländischen Bischöfe in ökumenischen Angelegenheiten und Beobachter des Ökumenischen Kirchenrates in Neu-Delhi und Montréal. Er veröffentlichte «De theologische betekenis van Karl Barth», «Oecumenische oriëntatie», «Encyclopedie van het Christendom» (katholischer Band). Er ist Mitarbeiter an den Zeitschriften «Oecumene» und «Tijdschrift voor theologie».

absterben müßten, um zu neuem Leben aufzuerstehen.

Es mag deshalb richtig sein, daß Dr. Visser 't Hooft in Rochester zugeben mußte, daß in Wirklichkeit von dieser Erneuerungsbereitschaft noch nicht sehr viel zu spüren sei. Es mag wahr sein, daß Karl Barth in einem Artikel in «The Ecumenical Review» das zweite Vatikanum den protestantischen Kirchen des Weltrates als Vorbild hinstellen wollte. Aber wir dürfen nie aus dem Auge verlieren, daß von Anfang an Einheit und kirchliche Selbsterneuerung zu unabtrennbaren Gefährtinnen erklärt wurden, lange bevor man an eine Einberufung des zweiten Vatikanums dachte.

[1] The Ecumenical Review XVI, Nr. 4, 1964, S. 393.
[2] Vgl. Istina, 1963, Nr. 4, S. 445–453.
[3] The Ecumenical Review XVI, Nr. 3, 1964, S. 323 ff.

L. Vischer

Inwiefern fördert der Ökumenische Rat der Kirchen die Einheit der Christen?

Eine Antwort von seiten des Weltrates

Wie können getrennte Kirchen einander im Gespräch begegnen? Wie können sie anfangen, gemeinsam zu handeln? Diese Frage stellt sich sofort, wenn wir nicht mehr nur in allgemeinen Worten von der Bereitschaft zum Dialog reden, sondern versuchen, eine bleibende Beziehung zwischen den Kirchen herzustellen. Die getrennten Kirchen haben einander in der ökumenischen Bewegung gefunden und kennengelernt. Sie haben erfahren, wie sehr sie über alle Unterschiede hinweg miteinander verbunden sind. Sie sind einander so nahe gekommen, daß sie nicht mehr von einander lassen können. Sie sind nicht nur bereit, über die Polemik der vergangenen Jahrhunderte hinauszukommen, sondern miteinander zu handeln und von ihrem Herrn Zeugnis abzulegen. Sie bleiben aber zugleich getrennt. Die Begegnung hat die Unterschiede nicht aufgehoben. Sie sind sich im Gegenteil gerade in der Begegnung noch deutlicher bewußt geworden, wie tief die Unterschiede reichen. Sie können nicht darüber hinweg gehen. Jede Kirche ist verpflichtet, die Wahrheit so zu bekennen und zu leben, wie sie sie versteht. Gewiß, sie muß sich nicht ständig befragen, ob ihr Bekenntnis und ihr Leben wirklich der Wahrheit entsprechen. Sie muß bereit sein, sich zu erneuern. Sie muß es aber immer innerhalb ihrer Verpflichtung zur Wahrheit tun. Können die Kirchen darum gemeinsam handeln?, müssen sie sich nicht darauf beschränken, gemeinsam um die Einheit zu beten und im Gespräch von einander zu lernen? Sind ihre Unterschiede nicht so groß, daß sie sich ständig in die Quere kommen müssen? Die Schwierigkeit spitzt sich insbesondere dadurch zu, daß die getrennten Kirchen sich nicht alle als Kirchen im vollen Sinne des Wortes anerkennen können. Sie sind gerade aus dem Grunde voneinander getrennt, daß die Gegenwart Christi ihnen in den andern Kirchen verdunkelt erscheint. Können sie also in eine Gemeinschaft des Dialogs und der Zusammenarbeit treten, ohne sich selbst aufzugeben?

Die nicht-römischen Kirchen haben einen Versuch unternommen, diese Schwierigkeit zu über-

winden. Sie haben sich im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossen. Sie haben damit eine Gemeinschaft gebildet, die es ihnen erlaubt, als getrennte Kirchen zusammenzuleben. Sie haben sich in der Überzeugung zusammengefunden, daß sie das Bekenntnis zu Christus als Gott und Erlöser zutiefst verbinde. Gewiß, sie sind gerade in diesem Bekenntnis auch von einander getrennt. Sie wissen sich aber alle vor demselben Herrn. Sie stehen alle vor derselben Forderung, daß sie eins sein sollen, so wie er mit dem Vater eins ist. Sie sind alle davon überzeugt, daß in ihm die Kraft liegt, die sie über alle Hindernisse hinweg zu einem Volk zusammenführen kann. Sie können sich zu einer vorläufigen Gemeinschaft zusammenschließen, die es ihnen erlaubt, in eine immer tiefere Einheit zu wachsen. Jede Kirche bleibt dabei sich selbst treu. Sie gibt, wenn sie dem Ökumenischen Rat beitritt, keine der Überzeugungen auf, die ihre Besonderheit ausmachen. Sie muß nur die sogenannte Basis annehmen, d. h. sie muß erklären, daß auch sie sich zu Christus als Gott und Erlöser bekennt und danach trachtet, ihre Berufung zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu erfüllen. Sie muß aber weder bestimmte Lehren annehmen, noch bestimmte Lehren aufgeben. Im Gegenteil, jede Kirche soll das Evangelium so bekennen, wie sie es bekennen muß. Jede Kirche erwartet das von der andern. Indem sie es aber in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates tun, sind sie auch bereit, sich von den anderen Kirchen in Frage stellen zu lassen, in der Erkenntnis zu wachsen und zum Wachstum der andern Kirchen beizutragen.

Der Ökumenische Rat vertritt auch keine bestimmte Auffassung von der Einheit der Kirche. Die einzelnen Kirchen, die in ihm zusammengeschlossen sind, unterscheiden sich auch in ihrem Verständnis der Einheit. Das Ergebnis des Gespräches zwischen den Kirchen würde vorweggenommen, wenn eine bestimmte Sicht der Einheit der Kirche offiziell zum Ziel des Ökumenischen Rates gemacht würde. Das heißt nicht, daß die Kirchen, die in ihm zusammengeschlossen sind, der Frage der Einheit ausweichen und sich darauf beschränken, in praktischen Aufgaben zusammenzuarbeiten. Die Kirchen müssen sich vielmehr auch über dieser Frage begegnen. Das gemeinsame Verständnis der Einheit muß sich in einem «dynamischen Gespräch» ergeben. Erste Versuche in dieser Richtung sind bereits gemacht worden. Die Vollversammlung von New Delhi hat eine – wenn auch unvollständige und vorläufige – Beschreibung der Einheit, die wir suchen, gegeben. Wenn wir bedenken, wie groß die Unterschiede sind, die die Kirchen im Ökumenischen Rat trennen und wie kurze Zeit sie eine Gemeinschaft bilden, ermessen wir, wie bedeutsam dieses Ergebnis ist. Die Kirchen haben damit ihr gemeinsames Ziel klar ins Auge gefaßt.

Das Zusammenleben der getrennten Kirchen im Ökumenischen Rat wird aber vor allem dadurch ermöglicht, daß sie alle grundsätzlich gleiche Rechte haben. Keine einzelne Kirche hat einen Vorrang vor der andern. Keine kann beanspruchen, der Mittelpunkt des Gespräches zu sein. Gewiß, jede Kirche betrachtet sich als Kirche Christi, und nicht alle Kirchen anerkennen die andern in vollem Sinne des Wortes als Kirchen. Die Trennung wäre aufgehoben, wenn sie sich alle gegenseitig als Kirchen Jesu Christi verstehen könnten. Sie begegnen darum einander mit dem Anspruch, daß die Kirche Christi in ihrer Mitte in besonderer Weise Wirklichkeit sei. Sie sind sich aber bewußt, daß jede einzelne Kirche diesen Anspruch in gleicher Weise erheben muß. Sie anerkennen sich darum in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rats als in jeder Hinsicht gleichberechtigte Partner. Jede hat die volle Freiheit, ihre Überzeugungen geltend zu machen. Jede ist im gleichen Maße an den Beschlüssen beteiligt. Sie wissen, daß sie nur aufgrund dieses Grundsatzes der Gleichheit zusammenleben und zusammenarbeiten können. Sobald eine Kirche die ökumenische Initiative an sich ziehen würde, müßte die Gemeinschaft unweigerlich auseinanderbrechen. Denn wenn die andern Kirchen den Vorrang einer Kirche anerkennten, hätten sie ihren Anspruch, die Kirche Christi zu sein, implizit bereits aufgegeben; das ökumenische Gespräch würde von vornherein ein bestimmtes Gefälle erhalten.

Die Bildung des Ökumenischen Rates hat ohne Zweifel zur Vertiefung der Einheit unter den Kirchen beigetragen. Die Kirchen haben hier die Gemeinschaft, in der sie verbunden sind, im Gebet, im Gespräch und in der Zusammenarbeit erfahren. Sie haben in der Begegnung mit andern Kirchen einen erweiterten Horizont gewonnen. Sie haben gelernt, die Gesamtheit der Christenheit ins Auge zu fassen und haben damit eine klarere Vorstellung von der Katholizität und der Universalität der Kirche erhalten. Sie haben das Wesen der ökumenischen Bewegung gemeinsam untersucht und haben in gewissen Fragen eine Klärung herbeizuführen vermocht. Die gemeinsam angenommenen Erklärungen «Die Kirche, die Kirchen und der Ökume-

nische Rat der Kirchen» (die sog. Toronto-Erklärung) und «Christliches Zeugnis, Proselytismus und Religiöse Freiheit» sind der Ausdruck dieser Anstrengungen. Sie haben sich gemeinsam den Fragen stellen können, denen die Kirche in der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Welt ausgesetzt ist und haben dabei entdeckt, daß sie nicht nur zur Übereinstimmung, sondern auch zu gemeinsamen Stellungnahmen kommen konnten. Sie haben die Frage des Zeugnisses in der modernen Welt gemeinsam angefaßt und haben angefangen, ihre missionarischen Anstrengungen zu koordinieren, ja zu einem gemeinsamen Zeugnis zu kommen. Die Integration des internationalen Missionsrates in dem Ökumenischen Rat hat die missionarische Aufgabe in noch vermehrtem Maße zu einer gemeinsamen Verantwortung werden lassen. Die Kirchen sind auch dadurch verbunden, daß sie einander materielle Hilfe leisten. Die Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe vermittelt Hilfeleistungen von einer Kirche zur andern. Die Hilfe ist nicht nur dazu bestimmt, besondere Notsituationen zu beheben, sondern in erster Linie das Zeugnis der Kirchen zu stärken. Manches bleibt dabei sehr unvollkommen. Die Kirchen, die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossen sind, haben keinen Grund, sich ihrer Leistungen zu rühmen. Sie haben noch einen weiten Weg vor sich. Der Rahmen, den der Ökumenische Rat ihrer Zusammenarbeit gewährt, hat sich aber insofern bewährt, als sich das gemeinsame Bewußtsein der Kirchen in verhältnismäßig kurzer Zeit festigen und vertiefen konnte, ein gemeinsames Bewußtsein, das der ökumenischen Bewegung als ganzer zugute kommt und die Beziehungen der einzelnen Kirchen untereinander wesentlich zu erleichtern vermag.

Der Ökumenische Rat ist der sichtbare Ausdruck dafür, daß die ökumenische Bewegung in einer Vielzahl von Beziehungen besteht. Indem die Kirchen sich in die Gemeinschaft des Rates einfügen, wird ihnen die Vielfalt der ökumenischen Wirklichkeit bewußt. Sie bekennen durch ihren Beitritt, daß sie sich für diese gesamte Vielfalt mitverantwortlich wissen. Jede Kirche hat unwillkürlich die Neigung, in erster Linie die Beziehungen ins Auge zu fassen, durch die sie selbst mit anderen Kirchen verbunden ist. Die ökumenische Wirklichkeit besteht aber nicht in der Beziehung zwischen einer Kirche und den übrigen Kirchen. Sie ist weit komplizierter, und wenn Kirchen verantwortlich an der ökumenischen Bewegung teilnehmen wollen, müssen sie dieser komplizierten Wirklichkeit Rechnung tragen. Sie müssen sich dessen bewußt sein, daß jede Kirche, mit der sie eine Beziehung herstellen, selbst in zahlreichen Beziehungen engagiert ist, und daß jede Begegnung zwischen zwei Kirchen Auswirkungen auf die gesamte ökumenische Bewegung hat.

Die Gemeinschaft im Ökumenischen Rat ruft diese Tatsache den einzelnen Kirchen in Erinnerung. Sie läßt sie in der ständigen Begegnung und Zusammenarbeit erfahren. Der Ökumenische Rat macht selbstverständlich die Begegnung zwischen den einzelnen Kirchen nicht überflüssig. Im Gegenteil, nur die einzelnen Kirchen können ein wirklich verpflichtendes Gespräch führen, und wenn es zu einer wirklichen Union kommen soll, kann nicht nur ein allgemeines ökumenisches Gespräch geführt werden, sondern auch die besonderen Schwierigkeiten zwischen bestimmten Kirchen müssen eine Klärung finden. Der Ökumenische Rat erinnert aber daran, daß alle einzelnen Gespräche im Zusammenhang der gesamten ökumenischen Bewegung stattfinden. Er bewahrt die Kirchen vor der Gefahr eines ökumenischen Partikularismus, vor der Gefahr, in der ökumenischen Bewegung sich einzig um sich selbst zu drehen. Ein besonders gutes Beispiel sind die zahlreichen Unionsverhandlungen, die heute in vielen Ländern stattfinden. Der Ökumenische Rat wird immer häufiger darum gebeten, sich durch einen Vertreter an den Verhandlungen zu beteiligen. Die Kirchen, die sich zu einer vereinigten Kirche zusammenschließen möchten, wollen sich möglichst für die Gesamtheit der ökumenischen Bewegung offenhalten.

Was ist der Ökumenische Rat? Was ist durch den Zusammenschluß der Kirchen im Ökumenischen Rat entstanden? Diese Frage ist in den letzten Jahren mit vermehrtem Nachdruck gestellt worden. Ist er ein bloßes Instrument, das den Kirchen ermöglicht, die Einheit zu finden, ein Gerüst, das wegfallen kann, wenn das Gebäude selbst errichtet ist? Oder ist er eine Gemeinschaft, die in gewissem Sinne ekklesialen Charakter trägt? Die Antwort ist zunächst klar. Der Ökumenische Rat ist jedenfalls keine Kirche und besitzt keine Autorität über die Kirchen. Er ist eine durch die Mitgliedkirchen geschaffene Organisation, die dem Wachstum der Einheit dient und den Kirchen das gemeinsame Handeln ermöglicht. Er ist nicht eine Instanz, die den einzelnen Kirchen übergeordnet wäre. Er ist nicht ein Subjekt, das sich von den Kirchen unterscheiden läßt. Das Subjekt des gemeinsamen Han-

delns sind die Kirchen selbst. Die Frage ist aber damit nicht vollständig beantwortet. Ist nicht in den Jahren gemeinsamen Suchens und Arbeitens eine Gemeinschaft entstanden, die eine geistliche Wirklichkeit darstellt? Haben die Kirchen im Ökumenischen Rat nicht immer wieder Erfahrungen gemacht, die über das hinausreichen, was sie als einzelne Kirche erfahren konnten? Haben sie in den großen Versammlungen nicht immer wieder die Gegenwart Christi gemeinsam erlebt? Drängt sie nicht die Dankbarkeit für diese Erfahrung dazu, auch auszusagen, was diese Gemeinschaft eigentlich sei?

Die Frage läßt sich allerdings noch kaum beantworten. Die Kirchen sind sich zwar darüber einig, daß ihnen im Ökumenischen Rat neue Dimensionen ihres kirchlichen Lebens geöffnet worden sind. Diese oder ähnliche Aussagen sind von mehreren Konferenzen des Ökumenischen Rates gemacht worden. Die ereignishafte Erfahrung der Einheit ist immer wieder und oft in bewegten Worten bekannt worden. Die Vollversammlung von New Delhi hat den Ökumenischen Rat ein Instrument des Heiligen Geistes genannt, und die vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassungen erklärt, daß der Ökumenische Rat ein Neues im Leben der Kirchen darstelle. Sie hat aber zugleich mit betonter Zurückhaltung hinzugefügt, daß sich diese neue Dimension noch kaum mit Worten fassen lasse. Diese Zurückhaltung ist sicher weise. Denn der Ökumenische Rat ist ein so junges Gebilde, daß sich noch kaum gemeinsam aussagen läßt, was eigentlich in ihm entstanden ist. Jeder voreilige Versuch, zu irgendwelchen Schlüssen in dieser Frage zu kommen, kann nur mißverstanden werden. Er muß beinahe unvermeidlich als Versuch interpretiert werden, dem Ökumenischen Rat vermehrtes Gewicht zu geben, als Versuch der Selbstbehauptung oder des Prestigegewinnes.

Die Frage hat allerdings ihr Gewicht und wird von Zeit zu Zeit gestellt werden müssen. Die Kirchen fangen an, immer mehr gemeinsam zu tun. Müssen sie sich nicht Rechenschaft darüber ablegen, was ihr gemeinsames Tun bedeutet? Sie feiern an den großen Versammlungen gemeinsame Gottesdienste, sie sind, wenn auch nicht im Sakrament, so doch in der Anbetung verbunden. Geschieht hier nicht etwas, das ekklesialen Charakter trägt? Sie kommen zu gewissen Übereinstimmungen in gewichtigen Fragen der Lehre und der Praxis, sie legen in manchen Erklärungen ein gemeinsames Zeugnis ab, sie arbeiten in der Mission zusammen, sie handeln in sozialer Arbeit zusammen. Können sie all dies gemeinsam tun, ohne in einer Gemeinschaft verbunden zu sein, die in gewisser Hinsicht ekklesialen Charakter trägt? Die Frage ist darum nicht als solche falsch. Sie ergibt sich aus der Situation, in der sich die Kirchen im Ökumenischen Rat befinden, und eine Antwort ist für die Gestaltung der weiteren Entwicklung notwendig. Sie darf nicht als Gelüste nach höherer Bedeutung verstanden werden. Sie ist vielmehr ein Zeichen dafür, daß eine geistliche Gemeinschaft im Ökumenischen Rat entstanden ist, die – wenn sie auch noch nicht faßbar ist – für das Gesamte der ökumenischen Bewegung von Bedeutung ist.

Die römisch-katholische Kirche steht bis jetzt noch außerhalb des Ökumenischen Rates, und es ist nicht zu erwarten, daß es in absehbarer Zeit zu einem Beitritt kommen wird. Die römisch-katholische Kirche hat aber zugleich ihren Willen klar kundgetan, sich an der ökumenischen Bewegung mitzubeteiligen. Das Konzil hat das Dekret über den Ökumenismus veröffentlicht. Die ökumenische Initiative stellt die nicht-römischen Kirchen vor zahlreiche Fragen, auf die sie die Antwort zuerst noch suchen müssen. Die Tatsache, daß heute beinahe die gesamte Christenheit an der ökumenischen Bewegung teilnimmt, muß noch verarbeitet werden. Zahlreiche Probleme müssen neu formuliert werden, um wirklich alle in der Christenheit vertretenen Überzeugungen mit zu berücksichtigen. Die im Okumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen sind sich immer dessen bewußt gewesen, daß die ökumenische Arbeit erst ihren vollen Umfang gewonnen habe, wenn auch die römisch-katholische Kirche mit darin eingeschlossen sei. Sie müssen diese Einsicht nun verwirklichen.

Bleibt aber nicht auch der Ökumenische Rat eine Frage an die römisch-katholische Kirche? Muß sie sich nicht fragen, ob die Grundsätze, die das Konzil niedergelegt hat, wirklich ausreichen, um eine eigentliche Gemeinschaft des Dialogs und der Zusammenarbeit zwischen den getrennten Kirchen zu bilden? Die Vereinigung der getrennten Kirchen ist vorläufig noch keine wirkliche Hoffnung. Die Kirchen werden auf nicht absehbare Zeit als getrennte Kirchen zusammenleben müssen. Gestattet das Verständnis der ökumenischen Aufgabe, das heute in der römisch-katholischen Kirche vorherrscht, das Entstehen einer solchen Gemeinschaft? Das Dekret fordert nicht nur den Dialog, sondern auch die Zusammenarbeit. Kann die römisch-katholische Kirche sich aber aufgrund ihres

gegenwärtigen Verständnisses des Ökumenismus in eine Gemeinschaft gleichberechtigter Partner einfügen? Ist sie aufgrund ihrer heutigen Sicht der ökumenischen Aufgabe nicht dazu gedrängt, vor allem ihre Beziehungen mit den einzelnen nichtrömischen Kirchen ins Auge zu fassen? Kann sie die Verantwortung für die gesamte Vielfalt der ökumenischen Beziehungen in ausreichender Weise wahrnehmen? Diese Fragen sind darum so wichtig, weil davon die weitere Entwicklung der ökumenischen Bewegung weitgehend abhängt.

Das Dekret gibt auf diese Fragen noch keine Antwort. Einzelne Formulierungen des Textes erlauben zwar eine Interpretation, die sich eng mit dem im Ökumenischen Rat vorherrschenden Verständnis berühren. Besonders wichtig ist die dem Schema in seiner endgültigen Fassung hinzugefügte Vorrede. Sie spricht ausdrücklich von der Existenz der ökumenischen Bewegung außerhalb der römisch-katholischen Kirche. Sie macht deutlich, daß die römisch-katholische Kirche an dieser existierenden Bewegung teilzunehmen wünsche. Sie bringt damit zum Ausdruck, daß die römisch-katholische Kirche eine Mitverantwortung an den Beziehungen aller Kirchen untereinander trägt. Das Dekret enthält in seiner revidierten Gestalt auch den Hinweis, daß in der Begegnung mit den andern Kirchen das Prinzip der Gleichheit gewahrt werden müsse. Es kommt damit nahe an die Überzeugung, die für den Ökumenischen Rat so wichtig ist. Werden sich aber diese zurückhaltenden Formulierungen in ihrem ganzen Gewicht durchsetzen können? Werden sie die Sicht überwinden können, nach der die römisch-katholische Kirche der Mittelpunkt der ökumenischen Bewegung und das Zentrum der ökumenischen Initiativen sein muß?

Die Frage nach dem Wesen des Ökumenismus ist unausweichlich gestellt. Es ist zu hoffen, daß das Gespräch darüber bald Klärungen bringt, die über den gegenwärtigen Stand der Dinge hinausführen. Die Bedingung dafür ist, daß wir die Fragen annehmen, die uns durch das Gegenüber des andern gestellt sind.

LUKAS VISCHER

Geboren am 23. November 1926. Einsetzung als Pastor 1951. Er erwarb den theologischen Doktor an der Universität Basel 1952 mit der These «Basilius der Große». Von 1953–1961 war er Pastor der reformierten Kirche in Schaffhausen (Schweiz). Er ist Sekretär für theologische Forschungen (Glaube und Kirchenverfassung, ökumenischer Kirchenrat). Er veröffentlichte «Rechtsverzicht und Schlichtung» (1953) und «Geschichte der Konfirmation» (1958).

Hans Dombois

Die Mischehen in protestantischer Sicht

Die Dringlichkeit der Mischehenfrage braucht nicht dargelegt zu werden. Daß sich die Frage in den verschiedenen Kirchengebieten der Welt verschieden darstellt, ist begreiflich. Dies ist kein Grund, um die Lösung in Ausnahmeregelungen für einzelne Gebiete zu suchen. Sonderregelungen, wie sie seit der Constitutio benedictina Papst Benedikts XI. von 1741 für Mitteleuropa gegolten haben, haben niemand recht befriedigt, weil sie die Frage nicht grundsätzlich regelten. Die Frage kann aber auch nicht ungelöst bleiben, selbst wenn sie manchem Betrachter als partikulare erscheint. Die Universalität der Kirche würde sich als ein lebensfremdes, abstraktes System erweisen, wenn in ihr Friede und Bestand von 100000 Ehen eines Kirchengebietes nicht mehr ins Gewicht fielen.

Die Elemente des Problems brauchen nicht erneut dargestellt zu werden. Auch die bekannten Tatsachen müssen neu gesehen werden. Die Parole des Stuttgarter Katholikentages «Wandelt Euch durch ein neues Denken» gilt auch hier. Ein solches neues Denken in der Mischehenfrage finde ich vorbildlich in dem Artikel von Bernhard Haering im Lexikon für Theologie und Kirche[1]. Hier sind Tatsachen und Fragen bereits neu gesehen.

GESAMTBEURTEILUNG

1. Niemand kann die Mischehe wünschen. Auch die evangelischen Kirchen warnen vor ihr. Sie enthält Probleme und Schwierigkeiten, mit denen viele der Gläubigen beider Konfessionen nicht fertig werden. Aber sie ist längst eine Massenerscheinung. Die Vorstellung, man könne sie grundsätzlich verbieten und in sorgfältig geprüften Einzelfällen dann zulassen, ist gänzlich irreal und das schwerste Hindernis für eine angemessene Lösung. Haering zeigt, daß die alte Kirche mit Mischehenverboten sehr zurückhaltend gewesen ist und daß das heutige Recht geschlossene Konfessionsräume voraussetzt, die es immer weniger gibt[2]. Gewinn und Verlust durch die Mischehe sind dabei sehr unterschiedlich, keineswegs eindeutig verteilt. Die Angst ist ein schlechter Berater und der Kirche unwürdig. Jedenfalls kann man die Mischehen*frage* nicht lösen, wenn man der Mischehen*tatsache* nicht ins Auge sieht. Ich kann im übrigen hier keine Lösung vorschlagen, deren Grundsätze ich nicht auch der eigenen Kirche empfehlen kann.

2. Eine angemessene pastorale und kanonistische Behandlung erfordert die vorbehaltlose Anerkennung der Gültigkeit der bürgerlichen Eheschließung. Die Regelung des Trienter Konzils von 1563 (Denz. 990ff.), die dem heutigen Recht zugrunde liegt, ist anachronistisch. Sie wurde ausdrücklich geschaffen, um den heimlichen Eheschließungen entgegenzuwirken, die es heute nicht mehr gibt. Sodann hat die kanonistische Forschung gezeigt, daß das Konzil sich in der Begründung seiner Maßnahme geirrt hat, wenn es die Formverletzung als Ehehindernis definierte. Die Kanonistik hat diese Begründung niemals aufgenommen[3]. Wie ich anderweit gezeigt habe, bedarf die bestehende Regelung gerade vom katholischen Standpunkt einer besseren Begründung, als sie bisher gegeben worden ist[4]. Das Trienter Konzil hätte die Formpflicht gewiß nicht begründet, wenn es damals in Konkurrenz mit wirksamen bürgerlichen Rechtsordnungen getreten wäre. Die Statuierung einer kirchlichen Formpflicht für die Eheschließung war etwas völlig Neues und hat der Kirche eine unverhältnismäßige Last aufgeladen, die ihr zu tragen heute schwerfällt. In der jetzigen Regelung besteht ein Mißverhältnis zwischen Zweck und Mittel. Es liegt im eigensten, wohlverstandenen Interesse der Kirche, die Gültigkeit des Eheschlusses nicht von der Beobachtung der kirchlichen Form abhängig zu machen, und zwar nicht nur in gewissen Fällen, wie Haering erwägt, sondern allgemein. Auch Haering hält diese Verbindung keineswegs in allen Fällen für notwendig.

3. Es ist die Lehre, mindestens der lateinischen

Kirche, daß die Kirche die Ehe nicht schließt, sondern segnet. Es ist sinnvoll, daß sie dies bei Beginn der Ehe tut; es ist wünschenswert, aber nicht begriffsnotwendig, daß die Schließung in facie ecclesiae vorgenommen wird. Die Kirche traut ja auch nach. Es leuchtet aber ein, daß die Kirche eine Ehe nicht einsegnet, wenn sie gegen ihren Rat und ihr begründetes Gebot geschlossen wird. Die Mischehe ist ein Wagnis, welches nicht ohne sorgfältige Erwägung eingegangen werden darf. Wer dieses Wagnis nicht sieht, von dem kann man nicht erwarten, daß er es besteht. Die Kirche muß also vor Eingehung eine sorgfältige Prüfung fordern, wie sich der andersgläubige Partner voraussichtlich zur religiösen Praxis des katholischen Teils verhalten wird. Sie wird sich einer ernsthaften Erklärung dieses Partners zu vergewissern haben, daß er die Glaubensübung des anderen Teils weder direkt noch indirekt behindert. Will der andere Teil diese Glaubensbindung lediglich ignorieren und im gemeinsamen Leben beiseiteschieben, so ist die Eheschließung zu widerraten und die Trauung zu versagen. Die gleichgültige oder sich selbst überschätzende Übergehung solcher Bedenken verdient eine ernste Warnung, aber gerade nicht einen Ausschluß von den Gnadenmitteln. Aber der Apostel Paulus selbst warnt vor einer Selbstüberschätzung des eigenen missionarischen Vermögens in der Ehe.

4. Ein jeder Glaube ist notwendig werbend. Kraft gesetzlicher Vorschrift (Can. 1062), den anderen Teil als das designierte Objekt der Bekehrung zu bezeichnen, ist so unmissionarisch wie möglich und fordert die Abwehr geradezu heraus. Der Can. 1062 tut selbst nicht, was er von dem Ehegatten fordert – «prudenter curare». Er muß zweifellos wesentlich verändert werden, wenn nicht überhaupt fallen.

5. Die Frage der Kindererziehung kann weder in einer einzigen Vorschrift noch einseitig gelöst werden. Sicher kann der katholische Teil nicht einer Vorausbestimmung nichtkatholischer Kindererziehung zustimmen. Katholik und Kirche können aber auch nicht fordern, daß der andere Teil gegen sein Gewissen sich im voraus zu katholischer Kindererziehung verpflichtet. Liegt bei einem Teil eine für den anderen Teil unzumutbare, dauernde gewissenmäßige Festlegung vor, so ist die Eheschließung zu widerraten und die Trauung zu versagen, weil diese Lage nicht lösbar ist. Es ist daher immer zu prüfen, ob eine Vorausfestlegung vorliegt. Eben deshalb ist es verfehlt, in Gestalt der Kautionen (Can. 1061, Ziff. 2) diese Vorausfestlegung zu erzwingen. Dagegen ist es nicht verfehlt, eine Zusage dort zu erwirken, wo der andere Teil gewissensmäßig nicht gehindert ist, sie zu geben.

Die Frage ist eine pastorale, die nur zum Teil in allgemeinen Normen geregelt werden kann. Der kanonistisch darstellbare Teil wäre aber etwa wie folgt zu umschreiben:

1. Die Trauung ist zu versagen,

a) wenn der nichtkatholische Teil dem katholischen Teil nicht vorbehaltlos, unwiderruflich und glaubwürdig die Erfüllung seiner religiösen und kirchlichen Verpflichtungen zu gestatten bereit ist,

b) wenn der nichtkatholische Teil erwarten läßt, daß er auf nichtkatholischer Kindererziehung beharren will.

2. Der Priester und der katholische Teil sollen versuchen, ein Versprechen katholischer Kindererziehung zu erlangen, sofern dies frei und ohne Verletzung des Gewissens gegeben werden kann. Sofern nicht die Versagungsgründe zu 1a) und b) vorliegen oder andere schwerwiegende Gründe des einzelnen Falles es gebieten, ist der Mangel einer solchen Erklärung kein Grund zur Versagung der kirchlichen Trauung.

Die z. B. in den Lebensordnungen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirchen von Bayern und Mecklenburg in Analogie zu den kanonischen Kautionen vorgesehene Trauversagung, sofern nicht das schriftliche Versprechen evangelischer Kindererziehung gegeben wird, halte ich in Übereinstimmung mit der Haltung Haerings als undifferenzierte Regelung und einseitige Forderung für unglücklich. Die in der Württembergischen Trauordnung von 1957 § 4 vorgesehene bloße Sollvorschrift einer gemeinsamen Erklärung über die zukünftige Kindererziehung, welche nicht zur Bedingung der Trauung gemacht wird, scheint mir weitaus angemessener. Die in der katholischen Theologie und Kanonistik verbreitete Meinung, das evangelische kirchliche Eherecht sei zum Trauungsrecht zusammengeschrumpft, ist unzutreffend. Auch die evangelischen Kirchen können nur trauen, weil und soweit ein genügender Ehewille vorliegt. Sie trauen auch nicht bedingungslos aufgrund staatlicher Scheidungsurteile wieder, weil sie in Übereinstimmung mit Luther eine mutwillige Scheidung nicht für ehetrennend halten. Luther hielt mutwillige Ehescheidung für exkommunikationswürdig. In Übereinstimmung mit der Familienrechtskommission der EKD vertrete ich selbst (freilich im Gegensatz zur Münchener Schule von Johannes Heckel) ein evangelisches Eherecht. Gleichwohl tre-

ten die Fragen konkret für beide Kirchen als solche des Trauungsrechts hervor[5].

6. Die Bindung an die Formpflicht hat künstlich ein schweres Delikt und vermeidbare Unordnung geschaffen, welche dann mit der excommunicatio latae sententiae, mit der höchsten Strafe und unverhältnismäßiger Härte, bestraft werden. Diese Exkommunikation wird – abgesehen von der geplanten Reform des kanonischen Strafrechts überhaupt – ohnehin gegenstandslos, wenn die gebotene Anerkennung der bürgerlichen Eheschließung erfolgt. Es bleibt jedoch die Frage bestehen, welche disziplinaren Folgen zu ziehen sind, wenn Anlaß zur Trauversagung besteht und trotzdem die abgelehnte Mischehe eingegangen wird, ferner wenn diese in einer anderen Kirche getraut wird. Die evangelischen Kirchen haben es hier leichter. Sie kennen kein kirchliches Strafrecht. Aber sie beschränken folgerichtig die aktiven Rechte, wo der hier offenbar gefährdete Glaube für den Glauben anderer einstehen soll. (Als Pate, Presbyter, bei der Mitwirkung an kirchlichen Entscheidungen usw.) Die Kirche, die solche aktiven Rechte der Laien nicht kennt und deshalb auch nicht disziplinarisch beschränken kann, muß wissen, ob es dem medizinalen Sinn kirchlicher Disziplin entspricht, wenn sie den Schwankenden von sich stößt, und ob sie ihn durch solche Maßnahmen hindurch an sich binden kann. Dies mag die Weisheit der Väter im Geiste des can. 2214 § 2 CIC entscheiden – plus caritate quam potestate.

[1] Buchberger (Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Band 7, Spalte 437 f.).

[2] Zur geschichtlichen Entwicklung vgl. die umfassende Darstellung Korbinian Ritzers OSB... Er beurteilt die bekannte Stelle bei Ignatius von Antiochien anders wie gewohnt und stellt gerade für die frühen Jahrhunderte fest: Christen heiraten wie andere Leute. Daß die lateinische und die orientalische Kirche in der Form der Eheschließung auseinandergehen, ist bekannt. Beide Traditionen zu vermischen, würde jedoch keine ratsame Lösung bedeuten.

[3] Gertrude Reidick, «Der Vertragsschließungsakt als äußeres Zeichen des Ehesakraments», ungedruckte Lizentiatendissertation der Kath. Kan. Fakultät der Univ. München o. J.

[4] Hans Dombois, «Das Decretum ‚Tametsi' de reformatione matrimonii von 1563 des Trienter Konzils – Entstehung und Bedeutung», in: Kerygma und Dogma (9) 1963, S. 208f.

[5] Hans Dombois, «Das Recht der Gnade», Ökumenisches Kirchenrecht, Band I, 1961. Kap. IX – Kirche und Ehe.

HANS DOMBOIS

Geboren am 15. Oktober 1907. Er erwarb 1950 in Göttingen den Doktor der Rechtswissenschaft mit der These «Strukturelle Staatslehre». Er war Vorsitzender der Arbeitsgruppe «Volk und Politik» des Deutschen Evangelischen Kirchentages (1950–1961), ist wissenschaftliches Mitglied der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V. Heidelberg, Mitglied der Familienrechtskommission der Evangelischen Kirche in Deutschland, Lehrbeauftragter für Ehe und Familienrecht der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, Mitglied des Rates der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Heidelberg. Seine Veröffentlichungen sind: «Weltliche und kirchliche Eheschließung» (Glaube und Forschung. 6), 1953, «Familienrechtsreform» (Glaube und Forschung. 8), 1955 (beides mit F. K. Schumann), «Das Decretum ‚Tametsi' de reformatione matrimonii von 1573 des Trienter Konzils – Entstehung und Bedeutung» (Kerygma und Dogma 1963), «Das Recht der Gnade – Ökumenisches Kirchenrecht I – Forschungen und Berichte» (Glaube und Forschung, neue Folge 20, 1961).

Franz Böckle

Die Mischehen in katholischer Sicht

Mit der grundsätzlichen Annahme des Schemas über die orientalischen Kirchen hat das zweite Vatikanische Konzil den Weg frei gemacht zu einer Neuregelung der Formpflicht der Ehe für die *unierten* Christen des Ostens. Seit 1949 war bekanntlich auch für die Mischehen zwischen einem unierten und einem orthodoxen Partner die Einhaltung der Formpflicht zur Gültigkeit des Ehe-Sakramentes gefordert. Das soll nun wieder geändert werden. Doch bereits heute leben tatsächlich nur noch zirka 2 Millionen unierter Christen in den ureigensten Gebieten der Ostkirche, d. h. unter einer überwiegenden Mehrheit Orthodoxer. Mindestens 8 Millionen Unierter wohnen über die ganze Welt verstreut, d. h. zum großen Teil in unmittelbarem Kontakt mit Gläubigen der Reformationskirchen. So stellt sich seit der dritten Konzilssession auch die Frage, welche praktischen Lösungen für Mischehen zwischen Katholiken und Gliedern der *Reformationskirchen* theologisch vertretbar seien.

I.

Die Diskussion um die Revision des Mischeherechtes dreht sich vor allem um die Frage der Eheschließungsform und um die Forderung der konfessionellen Kindererziehung. Bevor wir nach den theologischen Prinzipien einer Lösung oder gar nach den praktischen Wegen fragen, müssen wir uns über den *Zweck der rechtlichen und pastoralen Weisungen* klar werden. Will man die Mischehe möglichst erschweren, weil man in ihr generell ein Übel sieht? Will man prophylaktisch die Katholiken, die gegen alle Warnung eine Mischehe eingehen, vor den drohenden Gefahren schützen? Will man statistisch erfaßbare Verluste vermeiden? Oder will man sich in einer konstruktiven und dynamischen Seelsorge jener Gläubigen annehmen, die in eigener Gewissensentscheidung das Wagnis einer Mischehe eingehen? Wenn sich diese Fragen auch gar nicht alternativ ausschließen, so fordert ihre Beantwortung doch eine wichtige Vorüberlegung. Man kann die Frage nach dem Sinn und Zweck einer rechtlichen Regelung der Mischehenfrage überhaupt nur richtig beantworten, wenn man sich klar bewußt ist, daß die konfessionelle Mischehe letztlich eine Konsequenz der Kirchenspaltung darstellt. Die Mischehe kann darum nur durch die Wiederherstellung der Einheit aller Christen aus der Welt geschafft werden. Wer also die Mischehe aus unserer Gesellschaft eliminieren will, der muß sie an ihrer Wurzel angreifen, der muß die Kirchenspaltung eliminieren. Jeder Versuch, die Mischehe in unserer pluralistischen Gesellschaft durch ein generelles Verbot zu unterdrücken, ist darum völlig utopisch. Er verkennt die Hintergründe des Phänomens. Undifferenzierte Feststellungen, wie etwa: die Mischehe sei eine Gefahr für den Glauben, sie widerspreche der inneren Einheit der Ehe, sie belaste die Kirche u. a., helfen uns nicht viel weiter. Die eigentliche Gefahr für die Christenheit ist der Unglaube, und die eigentliche Belastung für die kirchliche Gemeinschaft ist die glaubensarme, religiös schwache Ehe. Sehr viele, vielleicht der größere Teil der Mischehen sind Symptom, aber nicht Ursache eines solch schwachen Glaubens. Die Partner haben sich zusammengefunden, weil die religiösen Werte, weil die Glaubensüberzeugung für ihre persönlichen Lebensentscheidungen keine oder nur eine ganz untergeordnete Rolle spielen. Ihnen muß die besondere Heilssorge der Kirche gelten, indem sie sich ihres schwachen Glaubens positiv annimmt. Auf keinen Fall darf sie bei ihnen den glimmenden Docht auslöschen. Daneben gibt es aber auch viele tiefgläubige Mischehen. Diese erleben in ihrer Gemeinschaft mit besonderer Eindringlichkeit die ganze Not der Kirchenspaltung. Was heute viele wache Christen schmerzlich fühlen, wenn sie Christus als Gott und Heiland in getrennten Gemeinschaften bekennen «müssen», das empfinden liebende Gatten gemischter Konfession noch viel unmittelbarer: Am Familientisch sind sie mitsamt

ihren Kindern in Liebe geeint, und am Sonntag müssen sie das eucharistische Brot an getrennten Tischen essen. Oft fühlen sie sich dadurch in besonderer Weise aufgerufen, die Trennungswunde am Leibe Christi an ihrem eigenen Eheleib zu tragen und soweit als möglich auszuheilen, nicht indem einseitig einer den andern zu bekehren strebt, sondern indem sie gemeinsam immer ganzheitlicher den Weg des vollen Evangeliums zu leben versuchen. So leisten gerade sie echte Zellenarbeit am großen Werk der Wiedervereinigung.

Aus diesen Grundeinsichten ergeben sich einige Hinweise, die den Sinn und Zweck (finis legis) für eine zeitgemäße und weitsichtige Regelung des Mischeherechtes bestimmen:

1. Weil Mischehen nicht ausgeschaltet werden können, bis wir alle die Einheit in Christus gefunden haben, kann das *Nahziel* nicht die Unterdrükkung der Mischehe sein, es muß vielmehr in einer möglichst guten Betreuung derselben gesehen werden. Das *Fernziel* liegt in der Überwindung der Mischehe durch die Wiedervereinigung der getrennten Christen; wenn wir uns darum nicht bloß um Palliativmaßnahmen mühen wollen, so muß jede Weisung zur Mischehenfrage streng auf ihren *ökumenischen* Wert geprüft werden!

2. Weil eine Mischehe nicht einfach «in sich» schlecht (ein Übel!) ist, so muß jede gesetzliche Regelung offen bleiben für eine differenzierte Beurteilung der einzelnen Verhältnisse.

3. Der Gewissensentscheid des einzelnen Menschen muß nicht nur respektiert werden, vielmehr müssen die Menschen heute auf ihre Gewissensverantwortung hin angesprochen werden.

II.

Ökumenisch ausgerichtet ist aber eine Lösung doch nur dann, wenn sie auch «*theologisch vertretbar*» ist, d.h. wenn sie keiner klar erkannten Glaubenswahrheit widerspricht. Es sind vor allem zwei dogmatische Thesen, die das Fundament des katholischen Ehe- und Mischeherechtes bilden.

1. Die Realidentität von Ehesakrament und Ehevertrag. Zwischen getauften Christen kommt eine gültige Ehe nur als Sakrament zustande. Die Ehe schenkt den Gatten wirksamen Anteil an der Vereinigung Christi mit der Kirche, sie ist darum ein Stück sakramentaler Heilsordnung und ein Bestandteil vom Leben der Kirche selbst. Wo immer aber ein Sakrament vollzogen wird, da ist die Kirche wesenhaft engagiert. Darum kann die Kirche auch beim Eheabschluß nicht unbeteiligt sein. Sie muß ihr Jawort dazu geben; insofern ist die Ehe nicht nur vom Vertragswillen und von der Vertragsfähigkeit der Partner abhängig. Als sakramentaler Vertrag muß die Ehe in der Rechtsform von der Kirche anerkannt sein. In der Art und Weise dieser Anerkennung ist die Kirche jedoch frei. Sie kann, wie in der vortridentinischen Zeit, jede Ehe zwischen Getauften, wo und wie immer sie geschlossen wird, als sakramental anerkennen. Sie kann durch passive Assistenz des Traupriesters dabei sein, wie es das Tametsi-Dekret des Trienter Konzils vorsieht. Sie kann durch den legitimierten Priester vor zwei Zeugen den Ehewillen erfragen und entgegennehmen lassen, wie es heute für die lateinische Kirche can. 1095 bestimmt, oder sie kann schließlich ihr Jawort zum Sakrament durch den Segen des Priesters zum Ausdruck bringen, wie es can. 85 des orientalischen Kirchenrechtes anordnet. Und dabei bleibt der kirchlichen Priester- und Hirtengewalt erst noch die Möglichkeit zu Sonderregelungen für einzelne Gebiete, wie sie es zwischen dem Trienter Dekret und dem CIC getan hat. Wie immer die konkrete Regelung sei, das Sakrament ist nie nur Privatangelegenheit, sondern immer auch ureigenste Sache der Kirche, also der gesamten Heilsgemeinde des Herrn, die durch ihre rechtmäßige Leitung über den Vollzug wachen muß. Dieser Aufgabe kann sich die Kirche nicht entziehen.

2. Das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche, mit dem sie sich als die von Christus gestiftete und rechtlich verfaßte Kirche des Neuen Testamentes versteht. Wohl ist die Kirche als Personalgemeinschaft aller im Wort und Sakrament geheiligten Christusgläubigen weit mehr als eine rechtliche Organisation; doch gehört auch die rechtliche Struktur zum Wesen der Kirche. Den sakramental geweihten Trägern des apostolischen Amtes ist im Namen Christi die Verantwortung für die Ordnung der Liebe überbunden. Die Unterscheidung und Zuordnung von Hirt und Herde an jedem Ort sowie die oberste Leitung der Gesamtkirche durch das Petrusamt sind nach katholischer Glaubensüberzeugung der Kirche Christi wesentlich. Dadurch ist auch die Glaubensexistenz des Katholiken viel enger an die institutionelle Kirche gebunden als die des evangelischen Christen. Der Katholik ist aufgrund seines Glaubens verpflichtet, alles zu tun, was in seiner *Möglichkeit* liegt, um all seinen Kindern die Gemeinschaft mit Christus in der Gemeinschaft seiner Kirche zu sichern. Und

die Kirche kann niemals davon ablassen, diese *göttliche* (und nicht etwa bloß kirchliche) *Forderung* in angemessener und wirksamer Form zu verkünden. Das sind die zwei unumstößlichen Prinzipien, die von jeder Regelung des Mischeherechtes beachtet werden müssen. Was ihnen entgegensteht, ist für Katholiken theologisch nicht vertretbar.

III.

Welche praktische Regelung der Mischehenfrage ist nun unter den bisher entwickelten Voraussetzungen möglich und wünschenswert? Wir beschränken uns auf die zwei meist umstrittenen Punkte: Formpflicht und Kindererziehung.

1. Die Realidentität von Ehesakrament und Ehevertrag fordert, daß die Kirche auch beim Eheabschluß selbst in irgendeiner Form mitbeteiligt ist. Eine grundsätzliche Trennung, wonach die Sorge um den rechtsgültigen Eheabschluß dem Staat und die Segnung der Ehe der Kirche zu übertragen wäre, entspricht nicht dem traditionellen katholischen Eheverständnis. Die Kirche hat darnach nicht bloß eine subsidiäre Funktion; die Sorge um die Gültigkeit des Sakramentes ist ihr wesentlich. Die Forderung an ihre Gläubigen, das Sakrament in irgendeiner Weise in facie ecclesiae zu empfangen, scheint uns darum grundsätzlich unaufgebbar. Weil aber die Ehepartner das Sakrament *selbst* konstituieren, weil also das Wesentliche zum Sakrament von ihrem freien Ehewillen allein abhängt und sie zudem durch ihren Taufcharakter auch die Kirche real repräsentieren, sollte die *Gültigkeit* nicht von rein äußern Bedingungen (Prüfung dieses Ehewillens durch die kirchliche Autorität und entsprechende Trauassistenz) abhängig gemacht werden. Das Recht auf Ehe und freie Partnerwahl ist so tief mit der menschlichen Person verbunden, daß eine Ungültigkeit nur durch faktische Wesensmängel bedingt sein sollte. Die Sorge der Kirche um die Prüfung des Ehewillens und der Bereitschaft der Gatten zu den mit der Kindererziehung verbundenen Pflichten ist voll berechtigt. Sie hat darum die wesentlichen Voraussetzungen zum Abschluß einer Ehe immer wieder zu künden; auch hätten nur diejenigen Anspruch auf den kirchlichen Rechtsschutz, die sich dem pfarramtlichen Brautexamen gestellt haben.

Im Zeitalter der Ökumene sollte es überdies auch möglich sein, in zwischenkirchlichen Vereinbarungen gemeinsame Grundsätze zur Prüfung der Ehefähigkeit und des Ehewillens bei Mischehen zu erarbeiten. Auf keinen Fall sollte aber die Kirche die Prüfung und eventuelle Versprechen zur Kindererziehung mit dem Druckmittel der Nullität erzwingen. Solange die irritierende Vorschrift zur Einhaltung der Form besteht, kommt die Verweigerung der Trauassistenz der Verweigerung des Rechtes auf eine konkrete Ehe gleich. Konsequenz dieser Haltung der Kirche sind nicht weniger Mischehen (wie man erhofft hat und immer wieder behauptet), sondern die Tatsache, daß von allen Katholiken, die eine Mischehe eingehen, in Europa wenigstens über die Hälfte keine gültige Ehe schließen kann und völlig ins religiöse Niemandsland gestoßen wird! Es ist unbegreiflich, daß so wenig von der Verantwortung für diese Tatsache gesprochen wird!

Als praktischer Weg der Regelung scheint uns darum angemessen:

a. Die kirchliche Eheschließung verpflichtet ad liceitatem nicht ad validitatem. Eine katholische Trauung schließt eine evangelisch-reformierte kirchliche Traufeier nicht aus[1].

b. Mischehen sollen zur Registrierung und Unterweisung bei den entsprechenden Pfarrämtern gemeldet werden.

c. Mit den kirchlichen Gemeinschaften sind auf Gebietsebene gemeinsame Grundsätze zur Ehefähigkeit und zum Ehewillen anzustreben.

2. Viel schwieriger ist die Lösung der Frage der Taufe und Erziehung der Kinder. Hier stoßen wir auf einen fast unlösbaren Gegensatz. Wie wir bereits festgestellt haben, bedeutet für den katholischen Gläubigen, der von der göttlichen Sendung seiner Kirche überzeugt ist, die Erziehung seiner Kinder im Glauben und Sakrament seiner Kirche ein schweres göttliches Gebot, d. h. er ist vor Gott und seinem Gewissen verpflichtet, sein Möglichstes zu tun, um all seinen Kindern die Taufe und die Erziehung im katholischen Glauben zu sichern. Davon kann ihn die kirchliche Autorität nicht dispensieren; im Gegenteil, sie muß ihm diese Forderung immer wieder zu Gehör bringen und seine Bereitwilligkeit zur Erfüllung fordern. *Andererseits* fühlt sich auch der protestantische Partner in der gleichen Lage. Wohl hat der Protestant aus seinem Glaubens- und Kirchenbewußtsein heraus in seiner Gewissensentscheidung einen weiteren Spielraum; aber wir können und dürfen ihn niemals zu einer Entscheidung zwingen. Also bliebe in einem echten unlösbaren Gewissenskonflikt praktisch nur der Verzicht auf diese konkrete Ehe. Das ist jedoch als allgemeine Lösung utopisch. In den meisten Fällen

wird praktisch eine Lösung gefunden werden müssen, und sie wird tatsächlich auch gefunden. Hier stellt sich als unmittelbar praktisches Problem die Frage, wie weit die Kirche ihre Forderung gesetzlich verankern und eventuell mit Sanktionen belegen soll. Ohne grundsätzlich auf die Forderung der katholischen Kindererziehung zu verzichten, könnte die Kirche ihre Forderungen praktisch dahin beschränken, daß sie:

a. Von ihren Gläubigen den Vorsatz verlangt, das *Möglichste* zu tun, um den Kindern die Erziehung im katholischen Glauben zu sichern. Schuldig würde ein jeder Katholik vor Gott in dem Maße, als er durch Nachlässigkeit und ohne schweren Grund dieser Pflicht nicht nachkommt.

b. Die Kirche verzichtet darauf, vom Andersgläubigen ein gleichlautendes Versprechen zu fordern.

c. Die Kirche verzichtet auf Strafsanktionen. Die Macht einer Religion zeigt sich nicht im Zwang, sondern in der Kraft, mit der sie die Gewissen anspricht.

[1] Den von einzelnen Autoren vorgeschlagenen Weg über eine beim Bischof einzuholende Dispens von der kirchlichen Formpflicht halten wir für nicht glücklich. Entweder würde sehr bald wieder diese Dispens praktisch auf jedes Gesuch hin gegeben (wie beim Dispensgesuch vom impedimentum mixtae religionis) oder dann erwächst dem Ordinariat die Pflicht einer genauen Prüfung der Verhältnisse und Gründe der Petenten, eine Aufgabe, die es nur äußerst schwer in gerechter Weise erfüllen kann. Die ganze bisherige Dispenspraxis bei Mischehen sollte uns vor solchen Lösungen warnen. Noch weniger empfehlenswert scheint uns eine Ausdehnung der Sanatio in radice.

FRANZ BÖCKLE

Er ist geboren am 18.4.1921 in Glarus (Schweiz), er wurde zum Priester geweiht am 1.7.1945 in Chur (Schweiz). Er studierte am Priesterseminar Chur, am Angelicum in Rom und an der Universität München, wo er Assistent von Prof. Egenter war. Er promovierte am 19.10 1952 mit der These «Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen». Er war Vikar in Zürich, o. Professor für Moraltheologie in Chur und ist o. Professor für Moraltheologie in Bonn. Seine Veröffentlichungen sind: «Die Idee der Fruchtbarkeit» 1953, «Fragen der Theologie heute» 1957, «Grundfragen evangelischer Ethik» (Catholica 1960). Er ist Mitarbeiter am LThK, beteiligt an dem Werk «Priesterliche Existenz»: «Grenzfragen zwischen Medizin und Theologie». Er arbeitet an den Zeitschriften «Anima», «Catholica» und «Linzer Theologisch-Praktische Zeitschrift» mit.

Pieter Nierman

Was kann in einer Diözese für die Wiedervereinigung der getrennten Christen getan werden?

Nur wer von der Selbstverständlichkeit der Wiedervereinigung der getrennten Christen durchdrungen ist, kann sich mit Erfolg für diese Wiedervereinigung einsetzen. Wenn in einer Diözese für die Einheit der Christen geworben werden soll, dann werden zumindest die Priester und die anderen Gläubigen erfassen müssen, daß die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen eine Forderung ist, die der Herr selbst sehr deutlich an uns alle gerichtet hat. Die Priester werden aus dieser Überzeugung leben müssen, und diese Überzeugung muß ihre Verkündigung tragen, die hinwiederum das gläubige Volk formen muß. Deshalb wird auf die Frage, was in einer Diözese für die Wiederherstellung der Einheit getan werden kann, die erste Antwort sein:

1. Priester, Ordensleute und alle, die irgendwie zur Verkündigung berufen sind, werden sich als neuen Besitz zu eigen machen müssen, welches die Prinzipien des Ökumenismus sind, was Ökumenismus ist, wie unser Verhältnis zu unseren getrennten Brüdern sein muß und wie wir den Ökumenismus praktizieren können.

Ein überbelasteter Klerus wird oft kaum zum Studium kommen, aber er wird nie davor zurückschrecken dürfen, sich nach Möglichkeit in gemeinsamen Zusammenkünften von in dieser Materie schon erfahrenen Theologen einer gewissen zusätzlichen Schulung in Theologie, Bibelwissenschaft und Ökumenismus zu unterziehen. Die Schulung ist notwendig, wenn der Klerus dem ihm anvertrauten Gläubigen in diesen Dingen in der rechten Weise vorangehen will.

2. Nicht weniger notwendig ist, daß die Priester, wenn sie so geformt sind und aus einem in ihnen lebendigen Bewußtsein predigen, ihre Verkündigung stärker ökumenisch abstimmen. Das ist keine geringe Aufgabe. Unser Kirchenvolk ist Jahrhunderte lang in einem Geist des Abseitsstehens und der Isolierung erzogen worden und hat diese Situation als die normalste Sache der Welt angesehen. Nun muß dieses gute Volk plötzlich für einen neuen Gedanken gewonnen werden: «Sie sind nicht unsere Feinde, wir dürfen ihnen nicht fernbleiben, sie sind unsere Brüder und Schwestern.» Die Erfahrung lehrt, wie schwer dieser neue Gedankengang von unseren Gläubigen angenommen wird und mit welcher Klugheit und Vorsicht man vorgehen muß, um kein Porzellan zu zerschlagen. Deshalb ist es dringend notwendig, daß unsere Priester vor den ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen über die Ökumene sprechen und predigen, damit dieses Verlangen nach der Wiedervereinigung nicht auf einige führende Gläubigen beschränkt bleibt. Die Wiedervereinigung der getrennten Brüder könnte mißlingen, wenn man versäumen sollte, das Kirchenvolk rechtzeitig dafür zu interessieren. Die Vergangenheit bietet uns gerade in diesem Punkt keine ermutigende Erfahrung.

Wenn Priester und andere Gläubige in dieser Weise geformt sind oder zumindest dieser Formung die nötige Aufmerksamkeit gewidmet wird, dann wartet ihrer eine mannigfaltige Tätigkeit, die immer den Charakter eines gegenseitigen Sich-wieder-Kennenlernens hat.

3. Nichtkatholische christliche Seelsorger und katholische Seelsorger werden zusammenkommen müssen zu Studium und Besinnung, auf das hörend, was sie voneinander lernen können, von dem geistigen Reichtum profitierend, der auf beiden Seiten vorhanden ist, nicht in einer Haltung der Apologetik, allerdings treu gegenüber ihrer eigenen Kirche, einander ernst nehmend, nach der Ein-

heit suchend, die der Herr für seine Kirche gewollt hat. Bei diesen Studienzusammenkünften darf selbstverständlich das gemeinsame Gebet und die Lesung des Wortes Gottes nicht fehlen.

4. Wie schon bemerkt wurde, hat die Vergangenheit, eine Geschichte von Jahrhunderten, die Christenheit auseinandergejagt. Nachdem nun die Einsicht durchbricht, daß wir gegenseitig Brüder sind, kennen wir einander nicht mehr. Deshalb liegt es auf der Hand, daß nicht nur die Seelsorger, sondern auch ihre Gläubigen, die sich nicht nur auf religiösem, sondern auch auf gesellschaftlichem Gebiet völlig fremd geworden sind, sich gerade auf diesen beiden Gebieten wieder suchen. Gebildete Laien auf beiden Seiten müssen auch in Studienzusammenkünften unter einer guten Leitung miteinander über die praktische Verwirklichung ihrer Religion sprechen und einander als ehrliche, herzliche Menschen entdecken, die ihre Religion ernst nehmen, als echte Mitchristen, die nichts anderes wollen, als was ihr Gewissen ihnen eingibt.

Wäre es dann wohl merkwürdig, wenn wir auch einmal von der Liturgie der anderen Kenntnis nähmen, um sie wirklich näher kennenzulernen und vielleicht auch wertvolle Elemente von ihnen übernehmen zu können. Wir sprechen übereinander und wollen uns ein Urteil übereinander bilden, aber dann müssen wir dafür sorgen, daß unser Partner dazu auch eine Möglichkeit erhält, die Möglichkeit, sich ein richtiges Urteil zu bilden.

5. Wenn der nichtkatholische Christ sich ein rechtes Bild von der katholischen Kirche bilden soll, dann müssen wir ihm diese Kirche auch so zeigen, wie Christus sie gewollt hat. Papst Johannes sprach bei der Ankündigung seines Konzils von einer Erneuerung, einer Anpassung unserer Kirche an die Zeit, die voraufgehen müßte, bevor wir an Wiedervereinigung denken könnten. Das ist eine Sorge für jede Diözese. Erneuerung und Anpassung in unserer eigenen Mitte, damit die getrennten Brüder uns und unsere Kirche richtig einzuschätzen vermögen.

Deshalb scheint es uns eine Aufgabe jeder Diözese zu sein, die Gläubigen zu Besinnung und Vertiefung zu bringen. Mit überlebten Bräuchen und Praktiken in der Betätigung unseres Glaubens, die ein verzerrtes Bild von unserer Kirche geben, muß aufgeräumt werden, und die Gläubigen müssen Sinn und Geschmack für jene Dinge bekommen, die an den Kern des religiösen Lebens rühren und das Bild der Kirche bestimmen. Wurde unter Punkt 4 von gemeinsamen Studienclubs von Katholiken und Nichtkatholiken gesprochen, die naturgemäß beschränkt bleiben werden, so müßten sich in viel breiterem Kreis unter Katholiken Gesprächspartner finden, nicht um Interesse zu wecken, sondern um dem Verlangen des katholischen Laien entgegenzukommen, der im Bewußtsein seiner eigenen Verantwortung selbst an der Erneuerung und Anpassung mitarbeiten und der Kirche in unserer Zeit ihr wirkliches Bild zurückschenken will. Das ist für die Ökumene nicht hoch genug zu bewerten.

6. Zusammenarbeit mit nichtkatholischen Christen kann in einer Diözese herrliche Ergebnisse zeitigen, wenn die Möglichkeit besteht, an der Verbreitung der Bibel mitzuarbeiten. Das Interesse für das Leben der Heiligen Schrift nimmt unter den Katholiken stark zu. Bibelgruppen unter Leitung eines Priesters sind keine Seltenheit mehr. Auch das dürfen wir den ökumenischen Kontakten verdanken, und umgekehrt wirkt dieses Bibelinteresse auch anregend auf die Wiedervereinigung.

Mit viel Erfolg arbeiten augenblicklich Katholiken und Protestanten gemeinsam an der Verbreitung der Bibel, indem sie die Familien besuchen und den katholischen Familien eine katholische Ausgabe anbieten, den protestantischen Familien eine protestantische.

7. Nichtkatholische Christen und Katholiken müssen einander kennenlernen, indem sie enger miteinander zusammenarbeiten. Über diese Zusammenarbeit sagt das Konzilsschema «Über den Ökumenismus»: «Diese Zusammenarbeit muß mehr und mehr ausgedehnt werden, vor allem in jenen Gegenden, in denen die soziale und technische Entwicklung in Gang kommt, entweder indem man eine rechte Wertschätzung der menschlichen Person oder indem man den Besitz des Friedens fördert, oder indem man die Anwendung des Evangeliums auf das soziale Gebiet anstrebt, oder auch indem man mit allen möglichen Mitteln gegen das Elend unserer Zeit angeht, wie Hunger, Analphabetentum, Mangel, Wohnungsnot, ungleiche Verteilung des Besitzes. Durch diese Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, leichter lernen, wie sie den anderen besser kennen und schätzen lernen können, und wird der Weg zur Einheit gebahnt.»

8. Eine letzte Antwort auf die Frage, was in einer Diözese für die Wiedervereinigung geschehen kann, ist vielleicht, oder besser ganz sicher, folgende, und zwar die wichtigste Antwort:

In einer Diözese muß für die Wiederherstellung der Einheit gebetet, und zwar viel gebetet werden

von allen Gläubigen in allen Gliederungen der Kirche, von Ordensleuten, Priestern und anderen Gläubigen. Das Interesse für die Wiederherstellung der Einheit nimmt immer mehr zu, und es wird unermeßlich viel dafür getan, und natürlich verlangt der Herr dies auch von uns; aber derselbe Herr wird der Menschheit die Einheit als eine Gabe, als eine Gnade zur rechten Zeit schenken, und um diese Gabe müssen wir beten. Denken wir vielleicht nicht zuviel, daß das Kommen der Wiedervereinigung von uns, von unserer Arbeit abhängt? Steht diese Arbeit im rechten Verhältnis zu unserem Gebet?

Wir müssen bei besonderen Gelegenheiten auch gemeinsam mit unseren getrennten Brüdern beten, denn «wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen».

Unvorstellbar ist der Eindruck, den eine gemeinsame Gebetsübung für die Einheit auf Katholiken und Nichtkatholiken macht. Wir können dabei noch nicht zur Bildung von Zusammenkünften kommen, bei denen wir gegenseitig am Kult oder an der Liturgie der anderen teilnehmen. Diese sogenannte «communicatio in sacris» würde nicht nur verwirrend wirken, sondern wäre auch unwahrhaftig gegenüber den anderen, weil man dann die wirklich noch vorhandene Trennung verwischen würde. Die genannten Gebetszusammenkünfte wollen ein Ausdruck unseres Schmerzes sein, daß wir die völlige Einheit (noch) nicht besitzen, die der Herr von uns verlangt. Sie weisen uns darauf hin, daß wir uns im Gebet vereinigen, um den Herrn zu bitten, daß wir seinen Willen vollbringen, ohne unseren eigenen Gedanken und Wegen zu folgen, «die eitel sind».

Die Antwort auf die Frage, was in einer Diözese für die Wiedervereinigung geschehen kann, habe ich in vorgenannten Punkten kurz zusammengefaßt. Es ist ein bescheidener Versuch, viel mehr Möglichkeiten werden sich zweifellos anbieten. Vielleicht wird jemand bemerken: Ist das konkrete Realität? Ich darf darauf hinweisen, daß in meiner Diözese die Apostolatswerke der Augustiner, Franziskaner, Karmeliter, Jesuiten und Dominikaner dies zur Wirklichkeit machen.

Die Katholiken (sieben bis acht Prozent der Gesamtbevölkerung) hingen schon früher sehr an ihrer Kirche, bildeten eine streitbare, opferbereite Einheit, aber lebten stark in der Isolierung. Jetzt entwickelt sich eine große Offenheit und ein großes Interesse für die getrennten Brüder.

Ein Team von Theologen (Priestern und Ordensleuten) hat seine festen Studienzusammenkünfte, einen festen Club, der den Namen der Pfarrei trägt, in welcher der Pfarrer als Gastherr auftritt. Bei diesen Zusammenkünften besprechen diese Theologen die Theologie, die sie nach einem vorher aufgestellten Schema auf den Konferenzen und Zusammenkünften der Priester behandeln wollen. Das ist die Bildung, die Schulung, welche die Priester empfangen müssen, wenn sie aus einem erworbenen Besitz mit ihren Gläubigen über Ökumenismus, über Wiedervereinigung sprechen und predigen können wollen. Die Augustiner geben der katholischen Bevölkerung in ihrem Bildungszentrum das, was diese zu seinem guten ökumenischen Kontakt braucht. Von ihrem Kloster in Drachten (Friesland) aus ziehen die Franziskaner zu ihrem Einmannposten inmitten kleiner Kerngruppen von Katholiken. Mitten in einer nichtkatholischen Gemeinschaft nehmen sie am öffentlichen Leben ganz teil und erfüllen ohne jede Proselytenmacherei eine bemerkenswerte soziale Funktion, mit der einzigen Intention, die katholische Kirche so zu zeigen, wie der Herr sie gewollt hat.

Größer wird das Verlangen der katholischen Bevölkerung nach Vertiefung und Studium. In vielen Pfarreien hat das Wort Ökumenismus keinen fremden Klang mehr, dank der Arbeit der Apostolatszentren und der rechten, immer mehr zunehmenden Einsicht des Pfarrklerus, wodurch es ermöglicht wurde, daß sich an vielen Stellen Studienzusammenkünfte, Gesprächsgruppen oder Bibelkreise bildeten.

Eine unerwartete Offenheit zwischen Katholiken und getrennten Brüdern offenbart sich in überraschenden Formen von Zusammenarbeit. Ein neues religiöses Leben entwickelt sich in der eigenen Kirche und weckt ein starkes Verlangen nach der Einheit, die der Herr für seine Kirche gewollt hat.

PIETER NIERMAN

Geboren am 29. Januar 1901 in Hilversum, Holland. Zum Priester geweiht am 15. August 1924 in der Diözese Groningen. Seine Ausbildung empfing er im Großen Seminar «Rijsenburg» in Driebergen, Holland. Von 1924 bis 1926 war er Vikar in Born, von 1926 bis 1943 Vikar in Utrecht, 1943 Pfarrer in Oosterhout, von 1943 bis 1954 Pfarrer und Dekan in Groningen, seit 10. März 1956 ist er Bischof von Groningen.

Hans-Joachim Schulz

Das Gespräch mit der Orthodoxie

Von den Veröffentlichungen der letzten Jahre, die geeignet sind, den ökumenischen Dialog zwischen Rom und den Kirchen des Ostens zu befruchten, sollen zunächst einige besonders bedeutsame zu den Themen Orts- und Universalkirche, Primat, Patriarchen- und Bischofsamt und zum Problem der Wiedervereinigung besprochen werden.

Eucharistische Ekklesiologie

Unter den Beiträgen orthodoxer Theologen fand besondere Beachtung der Entwurf einer eucharistischen Ekklesiologie durch *N. Afanassieff* und *A. Schmemann*[1]. Die beiden Theologen versuchen, der orthodoxen Ekklesiologie in ihrer Eigenart gegenüber der katholischen eine neue, besser fundierte Grundlage zu geben: Seit der Zeit Cyprians von Carthago und besonders seit dem 4. Jahrhundert habe sich unglücklicherweise in Ost und West eine Ekklesiologie durchgesetzt, die in der Ortskirche mit ihrem Bischof nicht mehr wie zuvor die ganze Fülle der sich von der Eucharistiefeier her aufbauenden christlichen Kirche, sondern vor allem einen «Bruchteil» der universalen Kirche sehe. Während die eucharistische Ekklesiologie es ausschließe, daß eine Kirche über die andere herrsche (denn das würde bedeuten, über den Leib Christi selbst zu herrschen), fordere die universale Ekklesiologie geradezu eine Zentralisierung der Kirchenverwaltung; und deshalb sei, von den Voraussetzungen einer solchen Ekklesiologie her gesehen, die katholische Primatsauffassung konsequenter als die der orientalischen Kirchen, die bei der Patriarchalgewalt stehen bleibe. Die herkömmlichen orthodoxen Einwände gegen den römischen Primatsbegriff seien nicht stichhaltig[2], da sie selbst von der universalen Ekklesiologie ausgehen, ohne diese jedoch konsequent zu durchdenken. Widerlegt wird auch der Einwand: da Christus selbst das Haupt seines Leibes, der Kirche ist, könne es keinen Papst als sichtbares Haupt der Kirche geben. Denn auch die Ortskirche, die im Vollsinn des Wortes Leib Christi ist, hat ein sichtbares Haupt, den Bischof. Die Inkonsequenz der herkömmlichen orthodoxen Ekklesiologie zeige die Notwendigkeit einer Rückkehr zur ursprünglichen eucharistischen Auffassung von der Kirche. Anstelle der Herrschaft einer Kirche über die andere gebe es in dieser nur gegenseitige Zeugenschaft füreinander, wobei die besondere Autorität solcher Zeugenschaft den schon frühester Tradition entsprechenden Vorrang einzelner Kirchen wie der römischen ohne Rückgriff auf juridische Kategorien vollständig erkläre.

Den Arbeiten von Afanassieff und Schmemann gebührt das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, daß rechtliche Gewalt in der Kirche letztlich im sakramentalen Leben verwurzelt sein muß, und von daher verdient die Kritik der Verfasser an manchen Mißständen in der Entwicklung der autokephalen Kirchen des Ostens[3], insbesondere die Kritik an jeder Art des religiösen Nationalismus, größte Achtung. Doch erscheint der geradezu kontradiktorisch aufgefaßte Gegensatz von euchari-

stischer und universaler Ekklesiologie allzusehr konstruiert und die einseitig negative Beurteilung der letzteren mit ihrer von den Verfassern selbst betonten überragenden Stellung in der kirchlichen Tradition seit dem 3. Jahrhundert unvereinbar.

Communio und Primat

Wie eucharistische und universale Ekklesiologie (ohne begriffliche Überspitzung verstanden) in der konkreten kirchlichen Tradition gar nicht voneinander zu trennen sind, zeigt die in letzter Zeit mehrfach zitierte und neu abgedruckte Untersuchung von *L. Hertling* über Communio und Primat[4]. Die von Afanassieff und Schmemann etwas vage beschriebene Verbundenheit der von der Kommuniongemeinschaft her verstandenen Ortskirchen wird hier greifbar deutlich. Die eucharistische Communio bewirkt und manifestiert sowohl die Einheit der Gläubigen mit ihrem Bischof innerhalb der Ortskirche, wie auch die Einheit der Kirchen untereinander, so daß Augustinus sagen kann: «Die Kirche besteht in der Communio des ganzen Erdkreises[5].» Diese Verbundenheit der Kirchen wird von den Vätern bezeichnet als koinonia, agape, eirene, communio, communicatio, pax und societas. – Zerrissen wird die Kommuniongemeinschaft durch Häresie und Schisma. Wer durch solche Vergehen gegen die Einheit frevelt, ist «ein Rebell gegen das Opfer Christi; er wagt es, einen anderen Altar aufzustellen[6]», d.h. er gründet gegen die Kommuniongemeinschaft der rechtmäßigen Kirche eine falsche Communio. Auch von sich aus können die Bischöfe wegen schwerer Vergehen die Kommuniongemeinschaft aufheben und Glieder der eigenen Kirche oder gar andere Kirchen mit ihren Bischöfen exkommunizieren. Welche Kriterien aber gibt es, in Krisenzeiten zu erkennen, welche Kirchen in der rechten Communio stehen, die Ausdruck der wahren kirchlichen Einheit ist? Als solche Kriterien bezeichnen die Väter die Communio mit der überwältigenden Mehrheit der Kirchen, der Communio mit den Hauptkirchen[7], vor allem aber die Communio mit der Kirche von Rom, deren Bischof der Nachfolger des Petrus ist. Die Communio mit Rom ist das sicherste Zeichen der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. Rom ist als Zentrum der Communio «Vorsteherin der Agape» (Ign., Ad Rom.), «die Kirche, aus der die priesterliche Einheit entspringt» (Cypr., Ep 59,14), «die Kirche, mit der wegen ihres besonderen Vorranges alle Kirchen übereinkommen müssen» (Iren., Haer III 3,2). Aus der Vielzahl solcher Zeugnisse ergibt sich, daß die Kirchenväter die Bedeutung des Petrusamtes mehr als in der Ausübung des Jurisdiktionsprimates in der die sichtbare kirchliche Einheit begründenden Funktion eines Zentrums der sakramentalen Communio sahen. Diese Stellung freilich beinhaltet auch die Möglichkeit, für die ganze Kirche verbindliche Rechtsakte vorzunehmen. Tatsächlich hat Rom seine Autorität in wichtigen Fragen des kirchlichen Lebens auch in den ersten Jahrhunderten wiederholt geltend gemacht und für die ganze Kirche durchgesetzt[8]. Doch wurde dabei in die innere Leitung der Ortskirchen nur in den seltensten Fällen eingegriffen.

Die (relative) Autonomie der Diözesen und Patriarchate wird im ganzen 1. Jahrtausend von Rom nicht angetastet. Bezeichnend dafür ist die Haltung Gregors des Großen, der in dem Titel «ökumenischer Patriarch» eine Beeinträchtigung der bischöflichen Kollegialität sieht[9]. Niemand unter den Bischöfen besitze ein Recht, sich «allgemeiner Bischof» zu nennen, weil alle Bischöfe die gleiche Weihegewalt haben und mit dem Titel eines «allgemeinen Bischofs» die Daseinsberechtigung der übrigen Bischöfe bestritten werde. Auch Petrus werde nicht «apostolus universalis» genannt, viel weniger der Bischof von Rom «episcopus universalis». – An Eulogius von Alexandrien, der dem römischen Papst die Bezeichnung «ökumenisch» geben will, schreibt Gregor: «Ich betrachte es nicht als meine Ehre, wenn ich feststellen muß, daß dadurch meine Brüder die ihre verlieren... Meine Ehre liegt in der festen Zusammengehörigkeit mit meinen Brüdern[10].»

Die Autonomie der Patriarchate

Die innere Geschlossenheit und Autonomie der Ortskirchen ist allerdings zur Zeit Gregors schon weitgehend in der größeren Einheit der Patriarchate aufgegangen. Diese Entwicklung vollzog sich mit einer gewissen geschichtlichen Notwendigkeit[11] und wurde durch die ökumenischen Konzilien saktioniert. Theologisch ist die *Entstehung der Patriarchatsrechte* so zu deuten, daß die Bischöfe eines größeren Gebietes zur besseren und einheitlichen Regierung ihrer Kirchen auf einen Teil ihrer Rechte zugunsten des Bischofs der angesehensten Ortskirche verzichten. Die Patriarchatsrechte sind also als Ausfluß der Rechte des Bischofskollegiums in dem betreffenden Gebiet zu betrachten[12]. Ihre Konzentration in der Person des Patriarchen wurde

zum geltenden Gewohnheitsrecht, dessen Ordnung für die Gesamtkirche durch die Konzilien festgelegt wurde.

Bezüglich der Anerkennung der Patriarchate des Ostens und ihrer Rechte durch Rom ist mit W. de Vries festzustellen: «In der Tat hat Rom im ganzen ersten Jahrtausend nie den Anspruch erhoben, den Patriarchen des Ostens ihre Vormachtstellung ausdrücklich als Privileg verliehen zu haben. Die Päpste anerkennen die Vollmachten der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, leiten sie aber regelmäßig aus der alten Gewohnheit und den Canones, besonders aus Canon 6 des Konzils von Nicäa, ab, das seinerseits sich auf das Gewohnheitsrecht beruft[13].»

Entsprechend diesem Gewohnheitsrecht werden im Osten die Patriarchen und Bischöfe frei gewählt[14]. Die Liturgie und die kanonische Gesetzgebung wird selbständig geregelt und ebenso die Disziplin des Klerus und des Volkes ohne Eingreifen des Papstes gehandhabt[15].

Vor allem die Ausbildung der liturgischen Riten in den einzelnen Patriarchaten hat bewirkt, daß auch heute im ganzen christlichen Osten die Patriarchatsverfassung als ebenso unantastbar gilt wie die Existenz des Ritus. Patriarchat und Liturgie werden als Grundpfeiler der Tradition betrachtet[16]. Jede Schmälerung der alten Patriarchatsrechte, wie sie im 2. Jahrtausend gegenüber den Unierten vorkommt, wird deshalb als Verletzung der ursprünglichen Tradition empfunden und wirkt auf alle Orientalen ähnlich schockierend wie ein Eingriff in die Liturgie.

Rom und die Patriarchate des Ostens

Man muß das Verhalten Roms gegenüber den Patriarchaten des Ostens im 1. Jahrtausend und den Wandel dieses Verhaltens im 2. Jahrtausend kennen, um die Klagen der unierten Ostkirchen über Latinisierungstendenzen zu verstehen und um vor allem zu begreifen, wie die Befürchtung der getrennten Ostkirchen, eine Vereinigung mit Rom könne das Ende ihrer kirchlichen Eigenart bedeuten, bis heute jedes ökumenische Bemühen erschwert hat. Die geschichtlichen Voraussetzungen eines solchen Verständnisses und die unabweisbare Einsicht, daß eine Neuorientierung der römischen Primatspraxis an der Tradition des 1. Jahrtausends Grundvoraussetzung der Wiedervereinigung mit den Ostkirchen ist, vermittelt in hervorragender Weise – über den bereits genannten Aufsatz des Verfassers hinaus – vor allem das neue, aus reichem Quellenmaterial erarbeitete Werk von *W. de Vries*, «*Rom und die Patriarchate des Ostens*[17]».

Die Grundlinie des gewandelten Verhaltens der päpstlichen Autorität gegenüber den östlichen Patriarchaten im 2. Jahrtausend zeichnet der Verfasser schon in seinem bereits zitierten Aufsatz über die Entstehung der Patriarchate folgendermaßen: Die Vormachtstellung der Patriarchen «wird nunmehr aufgefaßt eben als Teilnahme an der päpstlichen Vollgewalt und wird folglich vom Papst als Privileg dem jeweiligen Inhaber des Patriarchenthrones verliehen. Aus der Bestätigung der Patriarchen wird demnach logischerweise die Amtseinsetzung. Die Vormachtstellung der Patriarchen ist nicht mehr das allgemeine Recht auf Selbstverwaltung auf den Gebieten der Liturgie, des kanonischen Rechts und der Disziplin, sondern die Summe von genau festgelegten und begrenzten, von Rom frei gewährten Einzelprivilegien, die auch alle zusammengenommen sehr viel weniger bedeuten als die alte Autonomie des ersten Jahrtausends[18].»

Zu diesem Wandel der römischen Einstellung hat wesentlich die bedauernswerte Errichtung lateinischer Patriarchate im Osten während der Kreuzzüge beigetragen. In Rom sah man in diesen Patriarchaten die rechtmäßigen Erben der früheren orientalischen, faßte aber gleichzeitig die Amtsgewalt ihrer Inhaber in ähnlicher Weise auf wie die der lateinischen Metropoliten im Abendland, deren Sonderstellung in dieser Zeit tatsächlich kaum anders, denn als besondere Teilnahme an der päpstlichen Vollgewalt zu interpretieren war. Später beurteilte man dann in der gleichen Weise auch die orientalischen Inhaber der alten Patriarchatssitze. So heißt es z. B. auf dem 2. Konzil von Lyon (1274), die römische Kirche habe den Patriarchensitzen ihre Privilegien verliehen und ihnen einen Teil ihrer Vollmachten übertragen[19]. Auch die spätere Zusicherung des Konzils von Florenz, daß «alle Rechte und Privilegien» der Patriarchen voll gewahrt bleiben sollten, wurde von den lateinischen Kanonisten von solchen Voraussetzungen aus verstanden, während die Orientalen selbst sie nur im Sinne ihrer alten Autonomie auffassen konnten[20].

Wie sich die veränderte Sicht vom Ursprung der Patriarchenrechte im einzelnen in der Haltung Roms den unierten Patriarchen gegenüber ausgewirkt hat, wird in fünf umfangreichen Kapiteln des genannten Werkes ausführlich dargestellt[21]. Zwar erklären sich nicht wenige der dort beschriebenen kurialen Eingriffe aus besonderen Zeitumständen und wirk-

lichen Notwendigkeiten, doch haben sie, aufs ganze gesehen, die Eigenart der Ostkirchen geschwächt und die getrennten Kirchen von der Wiedervereinigung abgeschreckt. Von den vielen Belegen, die dieses Urteil rechtfertigen, sei nur das Gutachten des Kardinals Langénieux angeführt, das Leo XIII. angefordert hatte, um die Gründe des Mißerfolges der Unionsarbeit im Vorderen Orient festzustellen. Das Gutachten nimmt die folgenden Worte des melkitischen Patriarchen Gregor Jusof auf: «Einer der Umstände..., der am meisten den nichtunierten Hierarchen Mißtrauen einflößt, ist, daß sie feststellen müssen, daß trotz der so klaren Worte des Konzils von Florenz die Autorität der Patriarchen in der Tat beträchtlich vermindert ist, und zwar durch die zu große Bedeutung, die man den Apostolischen Delegaten gegeben hat... Ihr seht wohl, so sagen sie uns, daß Rom uns absorbieren will; denn die Apostolische Delegation interveniert in allen Angelegenheiten der Orientalen, selbst in den unbedeutendsten[22].» Der Verfasser beschließt diesen Teil seines Werkes mit der Feststellung: «Man kann wohl nach alldem, was wir sahen, mit Recht sagen: Das Problem der Achtung vor der Autonomie der Orientalen ist für die Anbahnung der Union der noch Getrennten *die* fundamentale Frage. Ohne eine solche wirklich effektive Achtung ist die Wiedervereinigung, menschlich gesprochen, eine aussichtslose Angelegenheit... Der rechtverstandene Primat des Papstes ist mit einer gewissen Autonomie der untergeordneten Hierarchen vereinbar, wie sie vor dem Schisma in der katholischen Kirche tatsächlich bestanden hat[23].»

Für die Rechte der Ostkirchen

Von daher erscheinen die Forderungen der unierten Patriarchen nach größerer Autonomie geradezu als ökumenische Pflicht. Mit aller Eindringlichkeit werden diese Forderungen von der melkitischen Kirche erhoben, die sich in besonderer Weise berufen fühlt, durch höchste Treue sowohl der alten orientalischen Tradition wie auch dem Heiligen Stuhl gegenüber der allgemeinen Wiedervereinigung mit der Orthodoxie den Weg zu bahnen und Zeugnis für die Katholizität der Kirche inmitten des Islams abzulegen. Von dieser Berufung und den Wegen zu ihrer Erfüllung künden – neben zahlreichen Interventionen auf dem Konzil[24] – die Reden und Schriften der melkitischen Hierarchen, die unter dem Titel «*Stimme der Ostkirche*» herausgegeben wurden[25].

Die Wiedervereinigung ist das große brennende Anliegen der melkitischen Kirche: «Wir leiden in unserem Geist, in unserem Herzen, in unserem Fleisch unter der Trennung der Christen. Der Wunsch Christi beim letzten Abendmahl ‚Daß alle eins seien!' zwingt uns. Die Schismen trennen die Glieder der gleichen Familie, hindern unsere intensive Tätigkeit in unserm sozialen Milieu und liefern uns Christen dem Gespött unserer muselmanischen Landsleute aus. Die Union ist ein Problem, das uns quält, ein Durst, der uns brennt. Sie ist Teil unserer Existenz» (S. 54).

Nicht um neue Teilunionen geht es, sondern um die Wiederherstellung der alten Einheit der östlichen Patriarchate mit Rom, bei der die melkitische Kirche sich bereitwillig in diese Patriarchate eingliedern wird: «Die Einheit kann für uns nur eine Wiederherstellung der Familie sein, nicht eine demütigende Unterwerfung oder ein Schuldgeständnis. Von uns angeboten, bringt die Union uns in keiner Weise einen persönlichen Vorteil. Im Gegenteil, sie trägt zu unserem Verschwinden als hierarchische Gemeinschaft bei» (54). – Doch kann die Orthodoxie für dieses Ziel nur gewonnen werden, wenn vorher die unierte Kirche jeder Latinisierungstendenz widersteht und das eigene orientalische Erbe schon jetzt innerhalb der katholischen Kirche zur Geltung bringt: «So ist unsere Mission im Innern des Katholizismus eine doppelte: zu kämpfen, damit Latinismus und Katholizismus keine Synonyme werden, damit der Katholizismus jeder Kultur, jedem Geist, jeder Art der mit der Einheit des Glaubens und der Liebe zu vereinbarenden Organisation offenbleibt; und zugleich die Orthodoxie durch unser Beispiel dazu zu führen, anzunehmen, daß man sich mit der großen Kirche des Westens, mit dem Stuhle Petri, vereinigen kann, ohne deshalb auf die Orthodoxie in dem zu verzichten, was den geistigen Reichtum des apostolischen, patristischen Orients ausmacht, der offen ist für die Zukunft und die Vergangenheit» (56f.).

Leider gehören Latinisierungsversuche, die die Erreichung dieses Zieles erschweren, nicht nur der Vergangenheit an: «Sosehr die römische Kirche sich gemüht hat, die ‚östlichen Riten' zu erhalten, ebenso gewiß haben ihre Vertreter sich bemüht, den Ostkirchen ihr eigenes Erbe, ihre kanonischen Institutionen, ihre überlieferte Organisation zu nehmen, um ihnen eine lateinische Gestalt zu geben. Wir wollen nur das Beispiel der neuen Kodifizierung des kanonischen Rechts der katholischen Ostkirchen anführen, die in Rom vorgenommen

wurde. Dabei müssen wir mit Bedauern feststellen, daß trotz eines eindrucksvollen kritischen Apparates und einer aus östlichen Quellen inspirierten Terminologie, auch trotz einer sehr verdienstvollen Arbeit, die Kodifizierung im Grunde unglücklicherweise recht lateinisch bleibt... Die Eigeninstitutionen des Ostens, die des Patriarchates zum Beispiel, werden als Ausnahme geduldet und auf die engsten Grenzen des Möglichen beschränkt, wenn sie nicht ganz ihres Sinnes entleert und praktisch aufgehoben werden durch die Verwirklichung einer übertriebenen administrativen Zentralisation» (55).

Der Kritik des im Jahre 1957 veröffentlichten Personenrechts sind vor allem zwei Beiträge von Erzbischof Petrus Medawar gewidmet. Die Kritik bezieht sich besonders auf die folgenden Punkte der neuen Kodifikation, die das bis dahin geltende Recht in einem für die Ostkirchen ungünstigen Sinne verändern: Aufgrund einer Instruktion der Kongregation De Propaganda Fide vom Jahre 1885 und der Enzyklika «Orientalium dignitas» Leos XIII. (1894) hatten Orientalen, die zur Einheit mit der katholischen Kirche zurückkehren wollten, ihren Ritus beizubehalten. Die neue Gesetzgebung (Canon 11, § 1) sieht dagegen freie Rituswahl vor. Diese Bestimmung mußte als Benachteiligung der orientalischen Riten gegenüber dem lateinischen erscheinen, da für den Übertritt nichtorientalischer Nichtkatholiken in lateinischen Gebieten keine freie Rituswahl vom Recht garantiert ist, sondern in der Praxis meist die Annahme des lateinischen Ritus vorausgesetzt wird. Auf Vorstellungen der melkitischen Hierarchie bei Pius XII. wurde jedoch mitgeteilt, daß in orientalischen Gebieten die Vorschrift von «Orientalium dignitas» weiterhin gültig bleibe[26].

Noch stärker widerspricht der orientalischen Tradition die vom neuen Personenrecht vorgesehene Rangordnung der Patriarchen[27], wodurch diese nicht nur den Kardinälen, sondern sogar den Nuntien, Internuntien und Apostolischen Delegaten nachgestellt erscheinen, während die von den alten ökumenischen Konzilien festgesetzte Rangordnung die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem unmittelbar dem Bischof von Rom folgen läßt und die römische Kirche sich auf dem Konzil von Florenz feierlich verpflichtet, «alle Rechte und Privilegien der Patriarchen» zu wahren. «Glaubt man», so fragt Erzbischof Medawar unter dem Eindruck dieser Kodifizierung, «daß am gesegneten Tage, da die Union sich vollenden wird, der Patriarch von Konstantinopel z. B. bereit ist, nach den Kardinälen der römischen Kirche zu rangieren?[28]» – Glücklicherweise braucht diese Frage heute, nach der Begegnung Pauls VI. mit Patriarch Athenagoras nicht wiederholt zu werden. Auch hat die beanstandete Rangordnung inzwischen durch die Sitzordnung der Patriarchen in der Konzilsaula eine gewisse Korrektur erfahren. Doch sollten auch das kodifizierte Recht und die kuriale Verwaltungspraxis diesen Umständen Rechnung tragen.

Wie richtig die melkitische Hierarchie schon früh viele Probleme der Wiedervereinigung gesehen hat, bezeugen die «Gedanken zum Thema der Vereinigung der Kirchen[29]», die Erzbischof Medawar 1946 in Rom nur in kleinem Kreise vortragen konnte und die 1960 erstmals in der Zeitschrift Istina mit Erläuterungen von P. J.-C. Dumont OP veröffentlicht wurden[30]. Mit Verblüffung erfährt man von der schon 1946 ausgesprochenen Anregung zu einer Begegnung zwischen dem Papst und dem Patriarchen von Konstantinopel.

Der Band «Stimme der Ostkirche» wird abgeschlossen durch eine Sammlung von schriftlichen Äußerungen, in denen Patriarch Maximos IV. zu den Problemen der «communicatio in sacris», der Vereinheitlichung des Osterdatums, der Anpassung der Liturgie, der Liturgie in lebendiger Sprache, zur Dezentralisierung, zu den Pflicht-Messen, zu unfehlbarem und nicht-unfehlbarem Lehramt, zum Ursprung der bischöflichen Gewalt, zur Kollegialität der Bischöfe und zum Problem der Orientalen in der Emigration Stellung nimmt.

Die orthodoxen Kirchen und die eine Kirche Christi

Von großer Bedeutung für die Wiedervereinigung ist naturgemäß auch die Frage nach der *Zugehörigkeit der orthodoxen Kirchen zur einen unteilbaren Kirche Christi*. Zur Beantwortung dieser Frage bietet W. de Vries reiches geschichtliches Material im sechsten Kapitel seines Buches «Rom und die Patriarchate des Ostens». Trotz des oftmals sehr konzilianten Verhaltens der Päpste bei Unionsverhandlungen glaubt der Verfasser, als gemeinsame Grundhaltung der Päpste doch die Auffassung nachweisen zu können, daß die getrennten Kirchen nicht etwa als Gliedkirchen nur vorübergehend ihre Verbindung mit dem Zentrum verloren haben, sondern daß sie sich in Wahrheit außerhalb des «einzigen Schafstalls» befinden, zu dem sie zurückgeführt werden müssen[31]. Dennoch übersehen die Päpste

keineswegs die bei diesen Gemeinschaften noch verbliebene kirchliche Substanz, die bei Abschluß der Union nach Anerkennung der päpstlichen Vollgewalt diese Gemeinschaften wiederum zu vollberechtigten Gliedkirchen der einen universalen Kirche werden läßt. Dementsprechend können auch die getrennten Hierarchen durch die Communio mit Rom ihre alte Vollmacht wiedererlangen, die auch während der Trennung gleichsam auf diese Wiedererweckung hin angelegt bleibt[32]. Im Zustand der Trennung aber wird die Ausübung ihrer Regierungsgewalt als illegitim und ungültig betrachtet[33]. Freilich neigen auch die Päpste der geschilderten Epoche dazu, die Schuld an der Trennung zwischen Katholizismus und Orthodoxie einseitig den Orthodoxen anzulasten und schon deshalb bei ihnen ein wirkliches Schisma im Sinne des Losgetrenntseins von der Einheit der Kirche anzunehmen.

Eine eindeutige Lösung der geschichtlichen Schuldfrage ist heute als unmöglich erkannt, und somit ist auch die herkömmliche Beurteilung der Trennung mit ihren Konsequenzen und vor allem die Beurteilung der kirchlichen Wirklichkeit gerade der orthodoxen Gemeinschaften neu in Frage gestellt. Obwohl sich auch die skizzierte herkömmliche Auffassung um ein Ernstnehmen der kirchenbildenden Elemente der Orthodoxie bemüht, scheint sie doch der Gesamtwirklichkeit der orthodoxen Kirchen nicht gerecht zu werden. Von den Prinzipien der katholischen Theologie her scheint es nicht gefordert, den Orthodoxen die Gliedschaft an der einen Kirche Christi abzusprechen. Dies ist eine selbstverständliche Aussage für jene kanonistische Auffassung, nach der die Taufe einziges Wesenskonstitutiv der Kirchengliedschaft ist[34]. Doch gerade diese Auffassung entspricht nicht der kirchlichen Tradition und der konkreten kirchlichen Verfaßtheit der Orthodoxie wie des Katholizismus. Sie kann vor allem die Art der Zugehörigkeit der orthodoxen Kirche als solcher zur einen Kirche Christi, um die es hier geht, nicht erfassen. Als Konstitutive der Kirchengliedschaft haben außer der Taufe auch das Bekenntnis des wahren Glaubens und die hierarchische Verfaßtheit unter den Nachfolgern der Apostel zu gelten; doch fragt es sich, ob dieses letzte Konstitutiv so definiert werden muß, daß es bei den Orthodoxen schon wegen des Fehlens einer speziellen Primatslehre und wegen der nun allgemeinen Anerkennung des Papstes als des Ersten unter den Bischöfen hinfällig wird. Der Ausschluß von der Communio mit der römischen Kirche: dieses von der altkirchlichen Tradition her scheinbar eindeutigste Anzeichen für das Fehlen der wahren Zugehörigkeit der orthodoxen Kirchen zu einer unteilbaren Kirche Christi braucht nicht unbedingt in diesem Sinne aufgefaßt zu werden.

A. Gommenginger, der in seinem Aufsatz[35]: «*Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?*» die Lehre von den drei Konstitutiven auch als die im Kirchenrecht traditionelle nachweist, zeigt doch zugleich, daß der Ausschluß von der Communio nicht mit dem Verlust der Kirchengliedschaft gleichzusetzen ist: Die Exkommunikation ist «ein Sammelbegriff für disparate Institutionen, die wegen äußerer Ähnlichkeiten unter diesem gemeinsamen Ausdruck zusammengefaßt wurden[36]». Der Entzug der Communio ist nur dann ein sicheres Zeichen für den Verlust der Kirchengliedschaft, wenn er eine Folge offener Häresie oder Apostasie ist, oder wenn er wegen Schisma und Auflehnung (im Sinne der Rebellion gegen die kirchliche Autorität) verhängt wird. «Nicht der einfache Ungehorsam macht zum Schismatiker, sondern die Rebellion, die Auflehnung und die Leugnung der kirchlichen Autorität als solche, die hartnäckige Weigerung, die Einheit, das Zusammenleben mit den anderen Gliedern zu wahren[37].» Ein solcher Begriff des Schismas kann auf die Trennung der orthodoxen Patriarchate nicht angewendet werden, und deshalb braucht auch der Verlust ihrer Communio mit Rom nicht ohne weiteres als Verlust der Kirchengliedschaft aufgefaßt zu werden. Wenn nach katholischen Rechtsprinzipien der von der einfachen Exkommunikation Betroffnene Glied der Kirche bleibt und Jurisdiktion und Ämter behält, die er gültig (wenn auch meist unerlaubt) ausüben kann[38], so braucht auch die Vollmacht der von der römischen Communio getrennten orthodoxen Hierarchen, ihre Kirchen zu regieren, nicht geleugnet zu werden. Bei einer solchen Annahme braucht man unbestrittene Einzelvollmachten dieser Hierarchen, wie etwa die Beichtjurisdiktion, nicht mehr aus unbeweisbaren päpstlichen Konzessionen abzuleiten[39]; und auch das tatsächliche Verhalten mancher Päpste bei Unionsverhandlungen läßt sich aus einer solchen Sicht leichter erklären: so z. B. der Antrag Urbans II. in Konstantinopel um Aufnahme seines Namens in die dortigen Diptychen[40] oder die Verfahrensweise auf dem Konzil von Florenz, an dem die orthodoxen Hierarchen allem Anschein nach von Anfang an als gleichberechtigte Konzilsväter teilnahmen[41].

Auch die schwankende Haltung Roms in der Frage der communicatio in sacris, die de Vries im 7. Kapitel seines Buches eingehend schildert[42], läßt sich kaum verstehen, wenn der Verlust der Kirchengliedschaft bei den Orthodoxen für undiskutabel gehalten wurde. Denn nach altkirchlichen Prinzipien bedeutet Kommunionempfang bei eindeutig schismatischen oder häretischen Gemeinschaften den Abfall zu ihnen[43].

Orthodoxie als östlicher Katholizismus

Eine milde Beurteilung des Schismas zwischen Katholizismus und Orthodoxie als eines Zustandes, der die Orthodoxie nicht eigentlich von der Kirche lostrennt, vertritt auch – in Übereinstimmung mit der melkitischen Hierarchie – Archimandrit *Orest Kéramé*, Referendar des Melkitischen Patriarchen Maximos IV. in seinem äußerst anregenden Beitrag: «*Einheit mit der Orthodoxie?*[44]». «Man darf das Schisma sich nicht verhärten lassen», so heißt es da: «Wie viele Theologen nehmen das ‚Antiochenische Schisma' ganz gelassen hin. Immerhin standen damals ein hl. Johannes Chrysostomus, ein hl. Melitios, ein hl. Flavian und andere mit ihm außerhalb der Gemeinschaft mit Rom. Auch dem abendländischen Schisma gegenüber ist man im Westen außerordentlich nachsichtig...» – Das Fehlen der Lehre vom Papsttum als einer Institution göttlichen Rechts auf seiten der Orthodoxie vergleicht Archimandrit Kéramé mit der Unkenntnis der unbefleckten Empfängnis bei Bernhard und Thomas und fragt: «Ist diese Lehre jemals in exakter, psychologisch annehmbarer Form, d. h. im Einklang mit der orientalischen Tradition der Orthodoxie übermittelt worden? Das Ewige tritt ja in ihr, historisch gesehen, nicht so unmittelbar zutage wie die massiv ‚irdischen' Auswirkungen, die ratione peccati, wenn man so will, für den einen Teil immer den penetranten Beigeschmack von kirchenpolitischer ‚Kolonisation' durch den anderen Teil an sich tragen.» –

Der Verfasser steht nicht an, die erste Schwierigkeit, die auf dem Wege zur Einigung mit der Orthodoxie zu überwinden ist, so zu formulieren: «Ist der Durchschnittskatholik bereit, die Orthodoxie als das anzusehen, was sie ist, nämlich als östlichen Katholizismus?»

Im Hinblick auf das Konzil heißt es: «Wenn das Konzil die wahre apostolische Gewalt des Bischofskollegiums in ein neues Licht rücken würde, desgleichen seinen Reichtum, seine Christus ergebene Dynamik, die Unveräußerlichkeit seiner Verantwortung und infolgedessen seiner Rechte, sowohl gegenüber den Gläubigen als auch gegenüber dem Primat..., müßte da nicht mit Hilfe des Heiligen Geistes eine Übereinkunft von Katholizismus und Orthodoxie in Sichtweite rücken? – Die jungen Leute vom ‚Mouvement Orthodoxe' in Syrien und im Libanon haben bezüglich des Papstes zwei Formulierungen getroffen, in die man, so scheint es, die Definition des ersten Vatikanischen Konzils über den Papst mit eingeschlossen sehen könnte. Sie genügen, um in etwa ein göttliches Recht zu beschreiben. ‚Der Papst ist der Mund der Kirche, des Episkopates.' Ist das nicht die Unfehlbarkeit?... Die andere Formulierung ist: ‚Der Papst ist unter den Bischöfen der ältere Bruder, während der Vater abwesend ist.' Ist das nicht die wahre päpstliche Jurisdiktion?...» –

Die Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras auf dem Ölberg mag Anlaß geben zu der Hoffnung, daß, wie stets in der Kirchengeschichte, so auch diesmal auf dem Wege der Einigung die Ereignisse der theologischen Reflexion vorauseilen.

Geist und Leben der Ostkirchen

Von ökumenischem Interesse sind auch alle Werke, die zur besseren Kenntnis der ostkirchlichen Tradition und zur Information über die Gegenwartslage der Ostkirchen beitragen. Nur eine kleine Auswahl solcher Werke kann hier angeführt werden[45]. Als Selbstdarstellungen der Orthodoxie sind zu nennen: *P. Evdokimov, L'Orthodoxie*, Paris-Neuchâtel 1959; *P. Bratsiotis (Hrsg.), Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1960 (mit Beiträgen von J. Karmiris, V. Vellas, B. Stephanidis, P. Trembelas, H. Kotsonis, A. Theodorou, P. Poulitsas, P. Bratsiotis, V. Joannidis, N. Louvaris, Metrop. D. Psarianos und G. Sotiriou. Die Autoren sind zum größeren Teil Professoren der Universität Athen); *J. Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg 1963 (franz.: L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui, Paris 1960.)

Als geistvolle Darstellungen der Orthodoxie von evangelischer Seite erschienen: *E. Benz, The Eastern Church. Its Thought and Life*, New York 1963 (deutsch: Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg 1957) und *K. Onasch, Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen*, Berlin 1962 (mit detaillierten Angaben über Geschichte, Liturgie, Theologie, Verfassung und Frömmigkeit der or-

thodoxen Kirche). – Eine Darstellung der orthodoxen Lehre von der Kirche nach Werken russischer und griechischer Theologen bietet *R. Slenczka, Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962 (Die Arbeit entstand als Dissertation bei Prof. E. Schlink, Heidelberg).

Auf katholischer Seite gibt eine hervorragende Einführung in die Spiritualität der griechischen und russischen Orthodoxie *M.-J. Le Guillou OP, Vom Geist der Orthodoxie* (Pattloch-Enzykl. XVI, 2), Aschaffenburg 1963 (franz.: L'Esprit de l'Orthodoxie greque et russe, Paris 1961). – Vom selben Verfasser stammt das großangelegte Werk: *Mission et Unité*, Paris 1960. – Wertvolle Beiträge zur orthodoxen Theologie vereinigt: *B. Schultze SJ. – Johannes Chrysostomus OSB, Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche*, Salzburg 1961.

Besondere Erwähnung verdienen die in der Reihe Orientalia Christiana Analecta vom Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom herausgegebenen Bände, von denen hier vor allem zu nennen sind: *M. Gordillo SJ*, Theologia orientalium cum latinorum comparata. Commentatio historica, Rom 1960 (n. 158); *J. Hajjar*, Le Synode permanent dans l'Eglise Byzantine des origines au XI^{e} siècle, 1962 (n. 164); *J. Mateos SJ*, Le Typicon de la Grande Eglise, I (1962, n. 156), II (1963, n. 166); *B. Schultze SJ*, Maksim Grek als Theologe, 1963 (n. 167); *I. Zuzek SJ*, Kormcaja Kniga, Studies on the Chief Code of Russian Canon Law, 1963 (n. 168); *H. Grotz SJ*, Die Hauptkirchen des Ostens, 1963 (n. 169).

Von großer ökumenischer Bedeutung ist auch die wachsende Wertschätzung, die in der katholischen Kirche den orientalischen Liturgien entgegengebracht wird und die sich in einer Vielzahl von Untersuchungen und neuen Übersetzungen liturgischer Texte spiegelt. Die überragende Bedeutung der Liturgie innerhalb der ostkirchlichen Tradition wird spürbar in den Darstellungen von *I.-H. Dalmais OP, Die Liturgie der Ostkirchen* (Pattloch-Enzykl. IX, 5), Aschaffenburg 1960 (franz.: Les Liturgies d'Orient, Paris 1960) und *H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg 1964.

Ein unentbehrliches Hilfsmittel für das Studium der byzantinischen Kirche, ihrer Verfassung, Liturgie, Hagiographie und theologischen Literatur (bis 1453) ist das Hauptwerk des Münchener Byzantinisten; *H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.

Ausführliche Literaturberichte zu ökumenischen Fragen bringt regelmäßig das Bulletin des Istina-Instituts Paris (25, Bd. d'Auteuil, Boulogne s. S.). Führend in ostkirchlich-ökumenischen Beiträgen sind die Zeitschriften Istina (Paris), Irénikon (Chevetogne), Le Proche-Orient Chrétien (Jerusalem) und Una Sancta (Niederaltaich).

Ausführliche Informationen vor allem über die katholischen Ostkirchen sowie über die Päpstliche Orientalische Kongregation und die im Orient tätigen Orden bietet das Jahrbuch: *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche* (ed. Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale), Città del Vaticano 1962.

HANS-JOACHIM SCHULZ

Geboren am 18. Februar 1932 in Berlin. Am 25. Februar 1956 wurde er in der Diözese Aachen in Aix-la-Chapelle zum Priester geweiht. Er empfing seine Ausbildung an der Päpstlichen Universität Gregoriana von 1950 bis 1956, von 1956 bis 1958 an der Universität Innsbruck. Er erwarb das theologische Lizentiat in Rom 1956 und den Doktor der Theologie in Innsbruck 1958. Von 1959 bis 1960 war er Religionslehrer in Krefeld, von 1960 bis 1962 Kaplan in Schleiden/Eifel. Seit 1964 ist er Privatdozent für Liturgiewissenschaft und Theologie der Ostkirchen an der Universität Münster. Er veröffentlichte «Die ‚Höllenfahrt' als ‚Anastasis'. Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit», in: Zeitschrift für katholische Theologie 81 (1959), S. 1–66; «Kultsymbolik der byzantinischen Kirche: Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums» (Symbolik der Religionen, hrg. von F. Hermann. 10, S. 4–48). Im Druck befindet sich «Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt».

[1] N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann, Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961 (franz.: La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe, Paris-Neuchâtel 1960; engl.: The Primacy of Peter in the Orthodox Church, London 1963). Der Band enthält die folgenden Beiträge: N. Afanassieff (Professor am St.-Sergius-Institut in Paris), Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen; N. Koulomzine (Professor am St.-Sergius-Institut in Paris), Die Stellung des Apostels Petrus in der Urkirche; J. Meyendorff (Professor am St.-Wladimir-Seminar in New York), Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie; A. Schmemann (Professor am St.-Wladimir-Seminar in New York), Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie. – Vgl. dazu die Rezension von P. Johannes Chrysostomus OSB: Der christliche Sonntag 15, 1963, 197–199 (ital.: Russia cristiana ieri e oggi 4, 1963, n. 47, pp. 12–16). – Zur allgemeinen Kirchenlehre der von diesen Autoren vertretenen Strömung innerhalb der orthodoxen Theologie vgl. E. Lanne, Die Kirche als Mysterium und Institution in der orthodoxen

Theologie, in: F. Holböck – Th. Sartory, Mysterium Kirche, Salzburg 1962, 891–925 (franz.: Irénikon 35, 1962, 171–212) und B. Schultze, Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart: ZkTh 77 (1955) 257–300.

[2] Vgl. hierzu: P. Johannes Chrysostomus OSB, Die Möglichkeit einer Vereinigung der katholischen und orthodoxen Kirche, in: B. Schultze SJ – Johannes Chrysostomus OSB, Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche, Salzburg 1961, 191–209.

[3] Vgl. E. v. Ivánka, Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet, in: E. v. Ivánka (Hrsg.), Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit, Wien 1962, 55–83.

[4] L. Hertling SJ, Communio und Primat, in: Miscellanea Historiae Pontificiae VII (1943); überarbeitete Fassung in: Una Sancta 17 (1962) 91–125 (ital.: Communio, Chiesa e Papato nell'antichità Cristiana, Rom 1961).

[5] Augustinus, De unit. eccl. contra Donat. 20, 56 (PL 43, 434).

[6] Cyprian, De cath. eccl. unitate 17 (CSEL III/1 226).

[7] Wer mit einer der Hauptkirchen in Kommuniongemeinschaft steht, kommuniziert auch mit den übrigen Kirchen dieses Gebietes und mit allen Kirchen, mit denen diese Hauptkirche selbst in Gemeinschaft steht. Vgl. Optatus von Mileve: «Was außerhalb der sieben Kirchen steht, ist fremd. Wenn ihr aber einen (Engel der Kirche) aus diesen habt, dann kommuniziert ihr auch mit den übrigen Engeln (Bischöfen) und durch die Engel mit den betreffenden Kirchen und durch die Kirchen mit uns» (PL 11, 959).

[8] Hertling 124.

[9] Vgl. Th. Strotmann, Der Bischof in der ostkirchlichen Überlieferung: Una Sancta 16 (1961) 250–261 (franz.: L'Evêque dans la Tradition Orientale, in: Y. Congar / B. D. Dupuy, l'Episcopat et l'Eglise universelle, Paris 1962, 309–326).

[10] PL 77, 933 C.

[11] Über die Gründe, die für die Entwicklung einiger der Hauptkirchen des Ostens zu Patriarchatskirchen bestimmend waren, vgl. H. Grotz, Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325), (Orientalia Christiana Analecta 169), Rom 1963, und die Rezension von W. de Vries: OrChrP 30 (1964) 281–285.

[12] Vgl. W. de Vries, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt: Scholastik 37 (1962; 341–369) 346. – Zu der schon vorher üblichen Ausübung der bischöflichen Kollegialität auf den Synoden vgl. W. de Vries, Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa: Theol.-praktische Quartalschrift III (1963) 267 ff.

[13] De Vries, Die Entstehung der Patriarchate 346 f.

[14] Ebd. 348 ff.

[15] Ebd. 356 ff.

[16] Vgl. Erzbischof J. Tawil, Die Ostkirche gestern und heute, in: Die Stimme der Ostkirche, Freiburg 1962, 11–21 (franz.: Irénikon 35, 1962, 408–424): «Es ist bemerkenswert, daß die beiden wichtigsten Faktoren, die das Christentum im Osten lebendig erhalten haben, das Patriarchat und die Liturgie sind. Das Patriarchat ist in der Tat der Schlüssel zum Verständnis des östlichen Christentums. Diese Institution... mißverstehen, hieße, auf ökumenischer Ebene auf Sand bauen... Diese beiden Faktoren, Patriarchat und Liturgie, fehlten dem christlichen Afrika des hl. Augustinus, das beim ersten Windstoß Schiffbruch erlitt» (S. 17).

[17] Freiburg / München (Alber) 1963, 452 S.

[18] De Vries, Die Entstehung der Patriarchate 359.

[19] Ebd. 360.

[20] Ebd. 367.

[21] W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Zweiter Teil: Roms Haltung zur Eigenart des Ostens: 1. Die Haltung Roms gegenüber den liturgischen Riten; 2. Die Haltung Roms gegenüber der Disziplin der Orientalen; 3. Die Haltung Roms gegenüber der Autonomie der Patriarchate im 2. Jahrtausend; 4. Rom und der Glaube der Orientalen; 5. Die geistige Latinisierung des Ostens. – Das 6. und 7. Kapitel sind der «Haltung Roms gegenüber den getrennten Kirchen und ihrer Hierarchie» und der «Haltung Roms zur gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den getrennten Ostchristen» gewidmet. – Der erste, unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill und M. Lacko verfaßte, Teil behandelt unter dem Titel «Der Gang der Ereignisse» die für das Verhältnis Roms zu den Ostkirchen bedeutsamen geschichtlichen Fakten bis zum 19. Jahrhundert und insbesondere die Geschichte der Unionen.

[22] De Vries 297.

[23] Ebd. 300.

[24] Vgl. Irénikon 36 (1963) 545 ff.

[25] Die Stimme der Ostkirche. Sendung und Anliegen der melkitischen Kirche. Schriften und Reden des Patriarchen Maximos IV. und des griechisch-melkitisch-katholischen Episkopats, Freiburg 1962 (franz.: Voix de l'Eglise en Orient, Bâle 1962). – Die folgenden Zitate entstammen dem Beitrag von Patriarch Maximos, ebd. 44–57 (= Vortrag in der Dominikanerkirche zu Düsseldorf am 9. 8. 1960).

[26] Ebd. 131 f; 162–164.

[27] Ebd. 132 ff; 144 ff.

[28] Ebd. 120.

[29] Ebd. 113–123.

[30] Istina 7 (1960) 411–419.

[31] So z. B. auch Eugen IV; vgl. de Vries 336.

[32] Vgl. de Vries 358.

[33] Ebd.

[34] So E. Eichmann / K. Mörsdorf, Kirchenrecht I[6], 168 ff: «Die Getauften, und zwar alle gültig Getauften, bilden den Kreis der zur kirchlichen Gemeinschaft gehörenden Personen. Wir bezeichnen diese durch die Taufe gegebene Eingliederung in die Kirche als konstitutionelle Gliedschaft. Wie die einmal gültig gespendete Taufe niemals wiederholt werden darf, so ist auch die einmal erfolgte Eingliederung in die Kirche unwiderruflich.»

[35] ZkTh 73 (1951) 1–71.

[36] Ebd. 27.

[37] Ebd. 13.

[38] Ebd. 51.

[39] Vgl. de Vries 358.

[40] Ebd. 329 f.

[41] Über die geschichtlichen Vorgänge vgl. J. Gill, The Council of Florence, Cambridge 1961, und J. Gill bei de Vries 66 ff. Die Erfahrung des kurz zuvor überwundenen abendländischen Schismas hatte auch eine mildere Beurteilung der morgenländischen Spaltung und die begründete Hoffnung auf eine gleichartige Lösung bewirkt.

[42] De Vries 374–392.

[43] Vgl. Hertling 97 f.

[44] Una Sancta 17 (1962) 197–224 (auch als Sonderdruck erschienen); erstmals franz. veröffentlicht unter dem Titel: «Le prochain Concile œcuménique. Catholiques et Orthodoxes bientôt réunis?» Bulletin d'orientations œcumeniques 23–24 (1959).

[45] Eine vollständige Bibliographie mit kurzen Besprechungen bietet A. S. Hernandez SJ, Iglesias de Oriente II, Reporterio Bibliografico, Santander (Edit. Sal terrae) 1963, 742 p.

W. Kasper

Das Gespräch mit der protestantischen Theologie

I. PROBLEM DES ÖKUMENISMUS

Neue Atmosphäre: Dialog statt Polemik

Einberufung, Vorbereitung und bisheriger Verlauf des zweiten Vatikanischen Konzils haben den Hoffnungen, den Sorgen und Bemühungen um die Einheit der Kirche allenthalben neuen Auftrieb gegeben. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Literatur über ökumenische Fragen inzwischen geradezu ins Uferlose angewachsen ist. Ein auch nur annähernd vollständiger Überblick über die Fülle von Büchern, Zeitschriftenaufsätzen und Sammelbänden, die in den Jahren seit der Einberufung des Konzils in den veschiedenen Ländern und Erdteilen erschienen sind, ist deshalb auch nicht annähernd möglich. Es soll deshalb nur versucht werden, einige entscheidende Linien der gegenwärtigen ökumenischen Theologie herauszustellen. Ins einzelne gehende Literaturgeschichte findet sich in den Fachzeitschriften[1] für ökumenische Theologie.

Neu ist zunächst die Atmosphäre, in der das Gespräch stattfindet; neu ist, daß es sich um einen wirklichen Dialog handelt. Das ist für den, der die Geschichte der Beziehungen zwischen den getrennten Christen[2] auch nur einigermaßen kennt, nichts Selbstverständliches. Das Nebeneinander der Konfessionen hat sich zunächst vor allem in der Weise der Polemik ausgewirkt, «in der die eine Seite der andern Irrtum, Böswilligkeit, Dummheit, und zwar am liebsten alles zusammen vorwarf; in der der andere nur in der Gestalt des Ketzers, des Abtrünnigen oder gar des Ungläubigen existierte und in der er eben nichts anderes war als eben dieses – worin man leicht einen Freibrief für alle Formen der Verbal- und Realinjurie fand» (H. Fries). Auch wenn es später in der Epoche der Kontroverstheologie im allgemeinen ohne persönliche Verunglimpfung abging, so war doch jede Seite darauf bedacht, die andere mit allen wissenschaftlichen Mitteln objektiv ins Unrecht zu setzen. Wenn wir statt dessen heute von Dialog reden, so meinen wir auf der anderen Seite aber nicht die ehrlich gemeinten Versuche mancher Ireniker der Vergangenheit, die glaubten, die Unterschiede der Konfessionen auf einer höheren Ebene einfach aufheben zu können. Der Dialog, wie ihn Papst Johannes eingeleitet hat, dessen Anliegen Kardinal Bea[3] in Wort und Schrift immer wieder aufs neue interpretiert hat, der Dialog, wie ihn Paul VI. nochmals umschrieben hat[4], unterscheidet sich sowohl von der Polemik wie von falscher Irenik. Er setzt aber voraus, daß es sich wie bei jedem ehrlichen Gespräch um gegenseitiges Geben und Nehmen handelt, daß man dem andern zwar Fragen stellt, sich aber auch selbst Fragen stellen läßt, daß man das Walten des Geistes beim andern ebenso anerkennt wie die eigenen Fehler und Unzulänglichkeiten.

Was heißt Ökumenismus?

Y. Congar[5], einer der hervorragendsten Wegbereiter eines neuen ökumenischen Denkens und einer ökumenischen Theologie, sucht das Neue zusammenfassend zu beschreiben, das uns der Geist Gottes in unserer Zeit geschenkt hat und das sich von allen bisher in der Kirchengeschichte dagewesenen Bemühungen unterscheidet: der Ökumenismus bezieht sich auf das Ganze der Trennung, nicht bloß auf diesen oder jenen Punkt der Lehre, auch nicht auf die Lehre allein, er sucht das Positive bei den anderen Kirchen anzuerkennen, er will nicht Gegenpositionen aufbauen, sondern sucht die ganze Fülle der Wahrheit zu erfassen, und er zeichnet sich schließlich aus durch eine geschichtliche Betrachtungsweise, die uns hilft, das Wesen von dem nur geschichtlich Gewordenen zu unterscheiden. Als Mittel dafür bieten sich an der Rückgang zu den Quellen, besonders zur Heiligen Schrift, ein ehrlicher Dialog, in dem wir uns gegenseitig fragen

lassen müssen, ob wir das Evangelium wirklich ganz ernst nehmen in der Lehre und in der praktischen Verwirklichung, und eine vertiefte Kenntnis der Geschichte.

Allein der Ökumenismus ist nicht nur eine Sache für Fachleute, er ist Angelegenheit des ganzen Volkes Gottes, aller Christen, wenn auch mit verschiedenen Funktionen und Verantwortlichkeiten. Deshalb schreibt Congar eine eigene ökumenische Pädagogik. Sie erstrebt 1. eine Änderung des Klimas, indem sie versucht, Verständnis für die Eigenart der getrennten Brüder zu wecken, durch Beachtung der nichttheologischen Faktoren der Spaltung und durch Abbau des gegenseitigen Mißtrauens, das oft nur ein Ergebnis mangelnder gegenseitiger Kontakte ist. 2. Positiv bemüht sie sich, Achtung vor den anderen zu wecken, deren positive Werte anzuerkennen, den geduldigen Dialog zu suchen und alle Möglichkeiten auszuschöpfen, Kontakte zu schaffen. 3. Die Einheit ist nicht Sache geschickter Diplomatie, sondern ein Werk des Geistes, sie bedarf unseres Gebetes. Congar lehnt eine communicatio in sacris ab, meint aber, daß ein Abbau des Mißtrauens und das Entstehen einer brüderlichen Atmosphäre nur durch gemeinsames Beten möglich sein wird.

Offen für neue Fragen

Wo stehen wir? Dieser Frage wendet sich *G. A. Weigel*[6] zu. Er stellt in den einzelnen Kontroversfragen der «anderen Seite» nicht einen fertigen katholischen Standpunkt gegenüber, sondern zeigt jeweils die innerkatholische Entwicklung auf und führt von einer erneuerten, biblisch inspirierten Theologie aus und in einer Sprache, die auch die protestantischen Brüder verstehen können, einen Dialog. Die alten Kontroversfragen über die Kirche, die Heilige Schrift, das Dogma und das Verhältnis von Kirche und Staat sind noch da, aber sie erscheinen in einem ganz neuen Licht.

Wie wenig sich eine ökumenisch eingestellte Theologie damit abfinden kann, einfach den status quo zu verteidigen, wie sie vielmehr mutig neue Fragen anpacken und zu neuen Perspektiven vorstoßen muß, das zeigen die «Strukturen der Kirche» von *H. Küng*[7]. Es geht hier wirklich um «Quaestiones disputatae» und nicht um fertige Lösungen, die man den heutigen Fragen einfach entgegenstellen könnte. Die Theologie- und Kirchengeschichte, vor allem die moderne Exegese, können dabei helfen, ursprüngliche Wesenszüge der Kirche wieder aufleuchten zu lassen. Dadurch gewinnt das ökumenische Gespräch an Weite und an neuen Möglichkeiten. Festgefahrene Positionen kommen wieder in Bewegung – wenn man den Mut hat, sich den Fragen wirklich zu stellen. H. Küng untersucht besonders folgende Problemkreise: Stellung der Laien, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, Konziliarität der Kirche und die Stellung des Petrusamtes und «was heißt unfehlbar?». Das Grundanliegen von H. Küng besteht darin, die Konziliarität und Kollegialität nicht nur des Episkopats, sondern der Gesamtkirche als der communio fidelium aufzuzeigen. Die Kirche ist «ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung», von dem das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung nur die Repräsentation darstellt bzw. darstellen soll. Von daher ergeben sich neue Perspektiven für das wohl schwierigste ökumenische Problem, die Frage nach der Stellung des Amtes in der Kirche. H. Küng möchte die in jüngster Zeit neu erforschte konziliare Theorie des hohen und späten Mittelalters und die Dekrete des Konzils von Konstanz neu für die systematische Ekklesiologie fruchtbar machen.

Einheit und Mission

M.-J. Le Guillou[8] macht im Anschluß an die Theologie und die praktischen Fortschritte der außerkatholischen ökumenischen Bewegung auf einen neuen Aspekt aufmerksam: Kirche, Einheit und Mission gehören zusammen. Die Kirche ist wesentlich Missionskirche. Das setzt aber die Einheit als eine Art korporativem Zeugnis voraus. Die Sorge um die Einheit der Kirche steht darum im Dienst der Mission. Umgekehrt gilt: das missionarische Bemühen kann die Einheitsbewegung fördern. In der gemeinsamen Verantwortung und in der Solidarität des Dienstes am Evangelium und an den Menschen von heute entsteht eine neues Zusammengehörigkeitsbewußtsein der Kirchen. Ökumenismus und Mission sind also zwei Seiten ein und derselben Bewegung. In der Verhältnisbestimmung von missionarischem Zeugnis und Struktur der Kirche sieht Le Guillou einen wesentlichen Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Auffassung. Die Theologie des Amtes und der successio apostolica stellt sich als entscheidende Schwierigkeit heraus.

Auf einen ähnlichen Aspekt weist *G. Baum*[9] hin: die ökumenische Bewegung darf nicht isoliert gesehen werden, sie ist nicht nur eine Angelegenheit der Kirchen untereinander, sie steht vielmehr im

Dienst an der größeren Einheit und Brüderlichkeit aller Menschen. Sie ist nicht geschlossen, sondern offen zur Welt hin. Schon H. de Lubac hat in sehr schöner Weise auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht. In dieser Perspektive wachsen Mission, Pastoral, ökumenische Bewegung und das Gespräch und der Dienst der Kirche an der Welt zu einer Gesamtbewegung zusammen. Es ist offensichtlich, daß bei dieser Sicht der Dinge eine bloße Konvertitenseelsorge und eine statische Apologetik nicht genügen kann. Ökumenismus ist nicht der Versuch, auf andere Einfluß zu nehmen, sondern die Bemühung um die eigene Katholizität und Universalität. Nach Gregory Baum tragen nicht die die Hauptverantwortung für die Einheit, die die eine Kirche verlassen haben, sondern die Kirche, die die Sendung vom Herrn erhalten hat, alle Menschen zu Christus und in Christus zur Einheit zu führen.

Dynamische Betrachtungsweise

Das bisher Gesagte zeigt, daß eine ökumenische Theologie nicht bloß statisch denken kann. Eine dynamische, wahrhaft geschichtliche Betrachtungsweise tut not. Das macht die Aufsatzsammlung von *H. Fries*[10] mit dem Titel «Aspekte der Kirche» klar. Die Kirche ist eine dynamische und vielschichtige Wirklichkeit; sie läßt sich nur von den verschiedensten Aspekten her und nur in polaren Spannungsbegriffen erfassen: sie ist Gabe und Aufgabe, Institution und Ereignis, für sie ist Einheit und Vielfalt wesentlich, sie umfaßt Göttliches und Menschliches, sie muß Bindung und Freiheit kennen. Die Kirche ist erst unterwegs zu dem, was sie immer schon ist. Der Dialog nach innen und nach außen ist deshalb für die Kirche wesenskonstitutiv. Das Nebeneinander der Konfessionen darf darum nicht nur in seinen bekannten und vielbeklagten negativen Auswirkungen gesehen werden, es müssen auch die positiven Seiten dieses Zustandes, der an sich ein Ärgernis darstellt, genannt werden. Dankbar muß der vielfältigen Anregung gedacht werden, die die evangelische Theologie uns gebracht hat. Als einer der ersten stellt H. Fries heraus, daß und in welcher Weise den protestantischen Kirchengemeinschaften der Titel «Kirche» zuerkannt werden kann.

Die Einheit – ein geistliches Anliegen

Solche Dynamik ist nicht nur eine theologische Aufgabe, sondern ein geistliches Anliegen für die ganze communio fidelium. Das Bewußtsein für diese Verantwortung zu wecken und die geistlichen Voraussetzungen dafür zu schaffen, ist die Intention der neuesten Veröffentlichung von *Th. Sartory:* «Mut zur Katholizität»[11]. Schon der Titel zeigt das Programm: die Katholizität der Kirche ist kein selbstverständlicher Besitz, sondern eine beständige Aufgabe; sie könnte durch die Integration und Heimholung vieler reformatorischer Anliegen innerlich wachsen und reifen. Deshalb geht es Sartory darum, Ansätze einer ökumenischen Spiritualität sichtbar zu machen. Aus vielen persönlichen Erfahrungen heraus stellt sich ihm das ökumenische Problem weniger als eine Frage der Lehre und der Strukturen der Kirche – die er keinesfalls unterschätzt wissen will – dar, sondern primär als ein geistlich-pneumatisches Anliegen. In drei großen Kapiteln «Zugang zum Vater», «Von Christus Jesus ergriffen», «Der Geist, der eint» bietet er eine Fülle tiefer Meditationen mit anschließenden theologischen Reflexionen, die, ausgehend von Zentralwahrheiten des christlichen Glaubens, den geistigen Boden für eine ökumenische Offenheit bereiten sollen. Besonders hingewiesen sei noch auf den interessanten Abschnitt über die Fragen der Mariologie. Das Buch kann einen guten Beitrag leisten, die rechte geistliche Atmosphäre für das Gespräch zwischen den getrennten Christen zu schaffen, in der ein gedeihliches theologisches Gespräch erst möglich werden kann.

Ein neues Standardwerk

Als Zusammenfassung und Standardwerk der neueren katholischen ökumenischen Theologie darf das Werk des kanadischen Theologen *B. Lambert*[12] gelten. Man findet hier eine klare Definition des ökumenischen Problems sowie einen gut informierenden Abriß der ökumenischen Bewegung. Deren Ziel umschreibt Lambert nicht als Rückkehr der getrennten Christen, dieses Wort erscheint leicht zweideutig, negativ, rückläufig, wo es doch um einen Schritt nach vorn geht; Lambert möchte daher lieber von einer Wiederversöhnung der Christen sprechen. Der zuvorkommenden Weisheit und Liebe des guten Hirten entspricht es wenig, eine bloß abwartende, engherzige kleinbürgerliche Haltung einzunehmen, man muß von sich selbst loskommen, sich auf den Weg machen, um selber zu suchen. Die Kirche muß denen entgegengehen, denen sie begegnen will. Wer denkt hier nicht an das Gleichnis des Herrn vom verlorenen Schaf

und vom verlorenen Sohn? Das Evangelium verbietet es, einfach in der hochmütigen Rolle des zu Hause gebliebenen Sohnes zu verharren. – Nach diesen grundlegenden Ausführungen werden nacheinander sehr ausführlich der dogmatische, der kultische, der psychologische und der soziologische (ein allzuoft vergessenes Problem!) Aspekt behandelt. Ein Kapitel über den Platz der orientalischen Kirchen und über «Israel und die Wiederversöhnung der Christen» sowie über das Verhältnis von innerkirchlicher Erneuerung und Einheit der Christen schließt die beiden stattlichen Bände.

Verschiedene Eschatologie

Interessant und grundlegend ist der dogmatische Aspekt. Lambert sieht das Wesen der Reformation nicht, wie es so oft und etwas kurzschlüssig gesagt wird, im freien Examen und im religiösen Individualismus, auch nicht in den beiden erst im 19. Jahrhundert als solchen aufgestellten Prinzipien, dem Formalprinzip «sola scriptura» und dem Materialprinzip «sola fide», sondern in dem «titanischen Bemühen», «die ganze christliche Ordnung gemäß einer neuen Interpretation des Eschatologischen durchzudenken». Was uns trennt, ist im Grunde ein verschiedenes Verständnis der Gegenwart des Übergeschichtlichen in der Geschichte, ein verschiedenes Verständnis des Verhältnisses von Eschatologie und Geschichte. Der Protestantismus ist erfüllt von der Transzendenz Gottes über der Geschichte, der Katholik leugnet diese Transzendenz nicht, aber er betont ebenso stark unsere Teilhabe am Leben Gottes und damit die Sakramentalität der christlichen Wirklichkeit. Drei Prinzipien des Protestantismus folgen aus diesem verschiedenen Grundansatz: 1. die oberste Autorität des Wortes Gottes; 2. die Unmittelbarkeit und die Transzendenz des Wirkens Christi auf die Kirche, die Seele und die Welt; 3. der Zeugnischarakter der Kirche; Kirche wird hier als Ereignis, als Akt verstanden, man kann ihr Wesen nicht in institutionellen und ontologischen Kategorien ausdrücken.

Aus diesen Prinzipien folgt ein verschiedenes Verständnis der Mission und des Verhältnisses von Kirche und Welt. Man darf also beim ökumenischen Problem nicht nur die dogmatische Seite sehen und jedes andere Verhalten als Pragmatismus und falschen Aktivismus bezeichnen. Gerade wenn uns die Sorge um die Mission, die Sorge um den heutigen Menschen und die heutige Welt gemeinsam auf den Fingern brennt, werden wir uns gedrängt fühlen, nach den christologischen Grundlagen unseres Tuns zu fragen.

Die Problemstellung, die von der Zentralstellung der eschatologischen Botschaft ausgeht, ist für die katholische ökumenische Theologie ziemlich neu; sie kann das Gespräch befruchten, weil sie die reformatorische Auffassung in ihrer ganzen inneren Größe aufleuchten läßt, ohne deren Grenzen zu verschweigen. Trotzdem kann die Arbeit von B. Lambert nicht voll befriedigen. Sie spricht weitgehend noch eine dogmatische Sprache, die nicht ganz die der getrennten Brüder ist. Vor allem aber müßte mehr betont werden, daß auch innerhalb der katholischen, besonders der biblischen Theologie in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung der Eschatologie neu erkannt wurde. Das eschatologische Denken entspricht der Mentalität des heutigen Menschen, der weniger in metaphysischen Ordnungsvorstellungen als in der Kategorie der Geschichte zu denken gewohnt ist. Der Begriff «Teilhabe» dagegen ist ein platonischer und damit speziell abendländischer Begriff; er reicht nicht hin, die katholische Position hinreichend zu umschreiben. Andererseits betont die lutherische Theologie (mehr als Calvin) sehr deutlich die Gegenwart des Logos im Fleisch, und sie gelangt von daher zu einer sehr realistischen Auffassung des Abendmahls. Hier liegt also alles andere vor als ein extrem eschatologisches Denken. Vielmehr zeigen beide Tatbestände, die zunehmende Betonung des Eschatologischen innerhalb der katholischen Theologie und die inkarnatorische Sicht des Christentums im Luthertum, daß sich gerade hier neue Gesprächsmöglichkeiten anbahnen können.

Begegnung mit R. Bultmann

Auch im Gespräch mit modernen protestantischen Theologen, die zunächst dem Dialog mit der katholischen Kirche weniger zugetan schienen, haben sich neue Möglichkeiten aufgetan. Nachdem *H. U. von Balthasar*[13] und *H. Küng*[14] schon vor einigen Jahren das Gespräch mit Karl Barth aufnahmen, vollzieht *G. Hasenhüttl*[15] nunmehr etwa ähnliches mit R. Bultmann. Er kann für den bei Bultmann zentralen Glaubensbegriff weitgehende Übereinstimmung feststellen. R. Bultmann bestätigt in seinem Geleitwort, daß G. Hasenhüttl seine Theologie richtig wiedergegeben habe. Das Buch schließt mit dem Gedanken, daß eine erste Begegnung mit R. Bultmanns Theologie diese als dürre Wüste erscheinen lasse; sobald man aber tiefer gräbt, «spru-

delt eine reiche Quelle, die die ganze Wüste wieder zum üppigsten Lande werden läßt».

Der gegebene Überblick soll zeigen, daß auch im ökumenischen Gespräch nur gründliche, von den Quellen her gearbeitete Untersuchungen weiterführen können. Es ist sicher auch notwendig, das Anliegen und den Stand des Gesprächs möglichst vielen Christen zugänglich zu machen.

II. NEUES KATHOLISCHES LUTHERBILD

Fortschritt der katholischen Lutherforschung

Bei allem Bemühen um ein neues Klima zwischen den getrennten Kirchen wird das Gespräch doch auch immer wieder auf die Anfänge der Trennung zurückkommen müssen. Damals sind die grundlegenden Entscheidungen gefallen, unter deren Last wir heute leiden. Es konnte nicht ausbleiben, daß die neue Bereitschaft, das Positive in den reformatorischen Kirchen zu sehen, auch zu einer neuen Beurteilung der Reformatoren selbst führte.

Bis in die jüngste Zeit war die katholische Lutherforschung und -beurteilung abhängig von der sehr einseitigen, polemischen und aus manchen trüben Quellen schöpfenden Darstellung des Cochläus, eines bedeutenden Kontroverstheologen und Zeitgenossen Luthers[16]. Noch die großen und gelehrten Darstellungen von H. Denifle[17] und H. Grisar[18] werden dem primär religiösen Anliegen Luthers nicht gerecht; zwar hat besonders Denifle die historische Lutherforschung sehr befruchtet, er hat manchen protestantischen Luthermythos zerstört; aber in ihren Versuchen, Luthers Persönlichkeit charakterlich und psychologisch abzuwerten, werden sie weder seinen Anliegen noch der bis heute andauernden Stoßkraft seiner Ideen gerecht. Hier haben die Forschungen von *J. Lortz*[19] eine entscheidende Wende gebracht, sie haben den Weg frei gemacht für eine religiöse Deutung Luthers, die zugleich die unbestreitbaren großen Mißstände zugibt, die in der damaligen Kirche herrschten und viel dazu beitrugen, daß die Gedanken des Reformators auf so aufnahmebereiten Boden fielen.

Luthers Subjektivismus?

So bahnbrechend solche kirchengeschichtliche Forschung auch war, so gering war bis vor kurzem der katholische Beitrag zur theologischen Würdigung Luthers. Aber auch hier zeichnet sich ein Wandel ab. Immer mehr stellt sich auch für katholische Theologen heraus, daß man Luther nicht nur von seinen polemischen Schriften her beurteilen darf. Luther war Exeget, und wer den ganzen Reichtum seiner Gedankenwelt kennenlernen will, der muß seine Schriftkommentare lesen. Er wird dann immer wieder betroffen sein von der religiösen und theologischen Tiefe, und er wird immer wieder feststellen, wie unzulänglich die Darstellungen der Lehre Luthers in den dogmatischen Handbüchern sind. Die meisten, die ihn kritisieren, kennen ihn nicht oder doch viel zu wenig. Das schließt nicht aus, daß der katholische Theologe in vielen Fällen fragen wird, ob denn Luther das ganze Zeugnis der Schrift gehört hat, ob bei ihm nicht manches aus einer zeitbedingten Polemik heraus verkürzt oder gar nicht zu Wort gekommen ist. Es gibt in der neueren Literatur wohl nur noch wenige so harte Urteile über Luther wie das von P. Parente[20], der Luther für einen Exponenten des religiösen Subjektivismus hält, in dem der Mensch ohne objektive Bindung völlig autonom existiert. Schlimmer könnte Luther wohl nicht verzeichnet werden.

Zentralstellung der Christologie

Die Unterschiede liegen tiefer und müssen differenzierter gesehen werden. Das hat die sehr interessante und gut fundierte Untersuchung von *Y. Congar*[21] über die Christologie Luthers ergeben. Luther stellt sich grundsätzlich auf den Boden des Konzils von Chalcedon; aber die metaphysische Seite der Christologie interessiert ihn wenig, er betont den dramatischen Aspekt. Die Ideomenkommunikation versteht er nicht im traditionellen Sinn, sondern als «admirabile commercium», in dem Gott die Schwäche des Menschen, ja sogar dessen Sünde auf sich nimmt, und in dem dem Menschen die Gerechtigkeit Gottes geschenkt wird. Die gefährliche Tendenz dieser an sich großartigen theologica crucis liegt in der Unterbewertung der Heilsbedeutung der Menschheit Christi. Hier dürfte der entscheidende Grund liegen für die Kontroversen in der Gnadenlehre, der Ekklesiologie wie der Mariologie. In diesen Lehrpunkten geht es jeweils um die Heilsbedeutung des menschlichen Tuns. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die schönen und tiefgründigen Ausführungen von *E. Przywara*[22] über Luthers theologia crucis. Die Tragik der Reformationszeit sieht Przywara darin, daß Luther keinen ebenbürtigen Partner gefunden hat.

Luther und Bultmann

Großes Aufsehen hat die Untersuchung von *A. Brandenburg*[23] über die frühesten Psalmenvorlesungen Luthers (1513–15) erregt. Das Buch hat viel Zustimmung erfahren, aber auch sowohl von protestantischer wie katholischer Seite wegen methodischer Mängel scharfe Kritik ausgelöst. Immerhin darf so viel gesagt werden, daß damit ein erster Beitrag zur aktuellen Lutherforschung geleistet wurde. Gerade die Theologie des jungen, vorreformatorischen Luthers findet seit längerer Zeit das besondere Interesse der Forschung. Wann und wie kam Luther zu seinem reformatorischen Durchbruch? Weitgehend im Anschluß an die Lutherdeutung von G. Ebeling sieht Brandenburg das reformatorisch Neue nicht in der Rechtfertigungslehre, sondern in einem neuen Verständnis des Wortes Gottes. Von Luther führt eine kontinuierliche Linie zu der heutigen Entmythologisierung und der existentialen Interpretation in der Schule R. Bultmanns. Brandenburg sieht schon beim jungen Luther eine deutliche Neigung, die Geschichtlichkeit des Heilswerkes unterzubewerten. Luther läßt nach der Interpretation von A. Brandenburg den Literalsinn (geschichtlichen Sinn) weitgehend im moralischen Sinn aufgehen. Das ist das Erregende an diesem Buch, aber auch das für ein ökumenisches Gespräch sehr Bedenkliche. Soweit wir es beurteilen können, unterscheidet Luther sehr deutlich zwischen dem geschichtlichen Sinn und dem aktuell auf den Menschen bezogenen moralischen Sinn. Beide gehören für ihn eng zusammen, aber sie sind nicht identisch. Man wird fragen, ob Brandenburg das genügend beachtet hat. Im übrigen hat es jedoch seinen eigenen Reiz, daß hier ein Vorwurf gegen Luther erhoben wird, der von protestantischer Seite gegen die katholische Auffassung von der Eucharistie schon lange vorgebracht wurde, daß wir Katholiken nämlich mit unserer Auffassung vom Meßopfer die Einmaligkeit des Kreuzesopfers Christi aufheben. Dieser Vorwurf wird nun auf dem ureigensten Gebiet der Reformation, der Theologie des Wortes, gegen sie selbst gerichtet. Also scheint doch zumindest eine Parallelität der Problemstellung gegeben zu sein. Insofern kann auch dieses Buch ein Beitrag zur Verständigung sein.

Luther und Thomas im Gespräch

Verschiedene Arbeiten katholischer und protestantischer Gelehrter haben es in letzter Zeit unternommen, Luther mit Thomas von Aquin zu konfrontieren. Das Interessante ist, daß alle übereinstimmend, wenn auch auf verschiedenem Wege, eine breite Gesprächsbasis gefunden haben.

St. Pfürtner[24] weist nach, daß Luthers Lehre von der Heilsgewißheit von den Vätern von Trient mißverstanden worden ist. Luther hat nie gelehrt, daß der Gläubige sich der Sicherheit der Sündenvergebung brüsten könne. Ganz im Gegenteil kämpfte Luther gegen die Gefahr einer falschen securitas; er faßte das Leben des Christen als einen beständigen Kampf auf. Was Luther mit der Lehre von der Heilsgewißheit meinte, entspricht dem, was Thomas von Aquin über die christliche Hoffnung sagt.

O. Pesch[25], der eine größere Arbeit über die Rechtfertigungslehre Luthers vorbereitet, vergleicht in einer kürzeren Abhandlung Luthers Lehre von der Willensfreiheit in «De servo arbitrio», mit der Lehre von der Freiheit bei Thomas von Aquin. Er erkennt klar, daß hier nur weiterzukommen ist, wenn man nicht bei den zunächst gegensätzlichen Formulierungen stehen bleibt, sondern vom Fragehorizont der beiden Theologen ausgeht und zu verstehen sucht, was beide sachlich meinten. Das Ergebnis ist erstaunlich: In der Grundthese von der Gebundenheit unseres Willens durch Gott stimmen Luther und Thomas überein, und trotzdem kommen sie zu verschiedenen Folgerungen auf Grund von philosophie- und geistesgeschichtlich bedingten Mißverständnissen Luthers und auf Grund eines verschiedenen «Erkenntniswillens». Luther denkt primär existentiell, Thomas fragt nach den ontologischen Strukturen. Die Aussage eines jeden von beiden hat von ihrem Ansatz her ihre Gültigkeit. Es handelt sich um zwei verschiedene, nicht aufeinander rückführbare Grundweisen christlicher Existenz und eben darum um zwei Partner eines Dialogs. Keine der beiden Arten der Theologie kann einen Ausschließlichkeitsanspruch erheben.

Daß es bei der Konstatierung solcher weitgehender Übereinstimmung nicht nur um ein unkritisches Wunschdenken geht, zeigen zwei sehr gründliche Veröffentlichungen von zwei protestantischen Theologen, H. Vorster[26] und U. Kühn[27]. Auch sie stellen, jeder auf dem von ihm behandelten Gebiet, eine gute Gesprächsbasis zwischen Luther und Thomas von Aquin fest. Man sieht, wie sich auch an diesem zunächst aussichtslos erscheinenden Punkt ganz neue erfreuliche Gesprächsmöglichkeiten aufgetan haben. Dabei wollen wir gar nicht be-

haupten, daß die Übereinkunft in jedem Fall schon eine bewiesene Sache sei. Die historischen und die sachlichen Fragen müßten vielleicht manchmal mehr auseinander gehalten werden. Aber es ist doch erfreulich, festzustellen, daß sich neue Möglichkeiten aufgetan haben.

Eine existentielle Theologie

Offen bleibt zunächst die Frage, wie weit man den Ergebnissen von solchen Einzeluntersuchungen trauen darf, wenn diese im Gesamtgefüge einer völlig verschiedenartigen Theologie stehen. Zwischen den Konfessionen besteht nicht nur ein Unterschied materialer Glaubenslehren, sondern eine Differenz der formalen Denkform. Diese Seite des Problems ist noch kaum erforscht. Eine Beachtung des Denkansatzes könnte in manchen Fällen bewirken, daß trotz einer verbalen Differenz eine sachliche Übereinstimmung besteht oder aber daß trotz der Übereinstimmung in der Satzwahrheit eine ganz verschiedene Aussageintention vorliegt. In dieser schwierigen Frage machte *Th. Sartory*[28] in seiner Abhandlung über «Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht» einen ersten Vorstoß. Ihm geht es zunächst darum, die bestimmenden Motive der protestantischen Theologie herauszuarbeiten und der spezifischen Eigenart protestantischen Denkens auf die Spur zu kommen. Als protestantische Denkform stellt er heraus: ein heilsgeschichtliches Denken, eine Denk- und Redeweise, die an der Schrift orientiert ist, eine Denkform, die von der konkreten menschlichen Situation herkommt; man will dort nicht ein philosophisches, metaphysisch-abstraktes Denken, man will weniger theoretische Aussagen machen als Aussagen des existentiellen Glaubens; ein soteriologisches Grundmotiv bestimmt die reformatorische Theologie, sie ist geprägt von personalen Kategorien.

Auch Sartory stellt am Schluß tiefgreifende kirchenspaltende Lehrunterschiede fest, wenn er auch zu dem Urteil kommt, daß andere Lehrpunkte, die man landläufig für kirchentrennend hält, sich als bloß verschiedene terminologische Bestimmungen erwiesen, so daß ein Konsens in der Sache möglich ist. Von seinen abschließenden Bemerkungen zur theologischen Überwindbarkeit der Spaltung ist vor allem ein Punkt wichtig: es sollen die eigenen katholischen theologischen Aussagen immer so dargestellt werden, daß ihr «Sitz im Leben» erkenntlich ist, d. h. sie sollen nicht bloß als theoretische Wahrheiten erscheinen, der die Praxis des Lebens nicht entspricht, sondern in ihrer existentiellen und spirituellen Bedeutsamkeit für den Glauben des einzelnen Christen wie der Kirche im allgemeinen deutlich werden. Hier berühren sich die ökumenischen Fragestellungen mit den neueren pastoralen Anliegen, die sich ihrerseits als guter Zugang zu der spezifischen Denkweise reformatorischer Theologie erweisen.

Wie fruchtbar eine vertiefte Begegnung mit der Theologie und Frömmigkeit Luthers trotz aller zunächst bleibenden Differenzen sein könnte, zeigt die vor kurzem erschienene deutsche Übersetzung von Luthers Auslegung des Magnificat[29], zu der A. Brandenburg eine Einführung geschrieben hat. Von Papst Leo X. wird ein Wort überliefert, das er gesprochen haben soll nach der Lektüre von Luthers Auslegung des Magnificat, ohne freilich den Namen des Verfassers zu wissen: «Selig sind die Hände, die dies geschrieben.» A. Brandenburg urteilt: «Mit schöneren Worten könnte man dieses Werk Luthers nicht kennzeichnen.»

Luther ein «Vollhörer» der Schrift?

Trotz der genannten recht erfreulichen Ansätze ist eine wirkliche katholische Lutherforschung nach wie vor ein Desiderat. Noch mehr wäre dies für die Theologie Calvins zu sagen. Eine solche Erforschung dürfte die schwierige historische Kleinarbeit nicht überspringen, um vorschnell zu ökumenischen Ergebnissen zu gelangen. Die entscheidende Frage lautet nicht «Luther und Thomas», sondern «Luther und die Heilige Schrift». Es ist die Frage, ob Luther ein Vollhörer des Wortes der Schrift gewesen ist, ob er sich auf das ganze Zeugnis der Schrift stützen kann oder ob er nicht doch manches verkürzt hat. Hier allein liegt ein Kriterium, das auch unsere protestantischen Brüder anerkennen müssen. Auch bei ihnen hat von der Heiligen Schrift her bereits eine gewisse Kritik an Luther eingesetzt, und zwar gerade in der für die reformatorische Theologie so zentralen Frage der Rechtfertigungslehre[30].

III. SCHRIFT UND TRADITION

Suffizienz der Schrift?

Das Thema «Luther und die Heilige Schrift» führt zu einem weiteren wichtigen Fragenkreis des ökumenischen Gesprächs: Schrift und Tradition. Hier geht es nicht um irgendeinen Kontroverspunkt unter vielen anderen, sondern um die letzte Norm

der Verkündigung und des Lebens in der Kirche[31]. Bis vor kurzem schienen seit dem Tridentinum die Fronten endgültig festgelegt und festgefahren zu sein. Hauptsächlich den Forschungen von *J. R. Geiselmann*[32] ist es zu verdanken, daß uns einmal mehr klar geworden ist, daß ein Konzilstext nicht nur den Abschluß einer Diskussion darstellt, sondern auch einen neuen Anfang bedeutet.

Das Konzil von Trient hat nach J. R. Geiselmann nur entschieden, daß es Schrift und Tradition als zwei Überlieferungsmittel der einen Quelle des Evangeliums gibt. Ihr gegenseitiges Verhältnis dagegen ist weder im Sinn einer inhaltlichen (!) Suffizienz noch einer Insuffizienz definiert. Damit ist zwar das «sola scriptura» zurückgewiesen, sofern es eine nicht nur materiale, sondern auch formale Suffizienz der Schrift besagt; aber innerkatholisch ist nach wie vor für verschiedene Lehrmeinungen Raum gegeben. Nach J. R. Geiselmann kann man theologisch grundsätzlich die materiale Insuffizienz der Schrift behaupten, wenn man meint, genügend theologische Gründe aufbringen zu können; nur kann man sich dafür nicht auf das Tridentinum berufen. Im Anschluß an die Ansätze in der Tübinger Schule, besonders bei J. E. Kuhn, vertritt Geiselmann selbst eine relativ materiale Suffizienz, die allerdings nicht bedeutet, daß man jedes Dogma der Kirche in einem formellen Sinn aus der Heiligen Schrift beweisen könnte und müßte. Es genügt, wenn jeder Glaubenssatz ein Fundament in der Schrift besitzt und dort wenigstens in Andeutungen und im Keim enthalten ist. Als traditio interpretativa kommt der Tradition weiterhin höchste Bedeutung zu für das Leben der Kirche.

In einer neueren Schrift faßt Geiselmann[33] seine Ergebnisse nochmals zusammen, verstärkt seine historische Beweisführung und verteidigt sich gegen mancherlei Angriffe und Mißverständnisse. In einem Punkt modifiziert er seine erste Meinung aber auch recht entscheidend: die inhaltliche Suffizienz der Schrift gilt nur im Hinblick auf die Lehren des Glaubens. Hier gilt: totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione. Anders verhält es sich, was die mores et consuetudines der Kirche anlangt. Hier ist die Schrift insuffizient und bedarf zu ihrer inhaltlichen Ergänzung der Tradition, die in diesem Fall traditio constitutiva ist.

Die traditionelle kirchliche Lehre

Auch die gegen Geiselmanns Meinung gerichtete These hat sich in der Zwischenzeit gegenüber der ursprünglichen schroffen Form, wie sie besonders von H. Lennerz[34] vertreten wurde, etwas gewandelt. Das zeigt sich vor allem bei *H. Schauf*[35]. Er gesteht zu, daß die Lehre des Tridentinums eigenartig in Dunkel gehüllt bleibt. Auch eine Suffizienz der Schrift in einem weiteren Sinn will er nicht in Abrede stellen. Hier ist die Nähe zu Geiselmann also sehr groß geworden. Trotzdem entscheidet sich Schauf für die entgegengesetzte Interpretation des Tridentinums und hält die These von J. R. Geiselmann für vollkommen unhaltbar. Auch wenn das Tridentinum nichts entschieden hätte (was Schauf selbst bestreitet), wäre es auf Grund des allgemeinen und ordentlichen Lehramtes eindeutige katholische Lehre, daß die Schrift inhaltlich insuffizient ist.

Diese These will Schauf durch eine ausführliche Dokumentation aus nachtridentinischen Katechismen beweisen. Diese Sammlung stellt unbestreitbar eine verdienstvolle Arbeit dar. Mit seinen daraus abgeleiteten Thesen allerdings rennt Schauf z. T. offene Türen ein, weil wohl niemand eine Suffizienz in dem extremen Sinn behaupten will, daß jedes Dogma formell aus der Schrift allein beweisbar sein müßte. Andererseits beweisen nur ganz wenige der von Schauf zitierten Texte seine These. Aus Schaufs Sammlung läßt sich ebensogut die gegenteilige Meinung beweisen, daß nämlich unsere Frage in der Form, wie wir sie heute stellen, lehramtlich nach wie vor unentschieden ist, ja daß bisher unbeanstandet die inhaltliche Suffizienz der Schrift gelehrt werden konnte. Das letztere hat vor allem *J. Beumer*[36] nachgewiesen; er hat aufgezeigt, daß es in der nachtridentinischen Theologie nebeneinander zwei verschiedene Traditionsströme gibt. So wird man dabei bleiben müssen, daß unsere Frage vom Lehramt her gesehen bisher offen ist. Gegen H. Schaufs Qualifizierung dieser Meinung als gegen die Lehre der Kirche verstoßend muß man sich in aller Form verwahren.

Eine vermittelnde Stellungnahme

J. Beumer, der sich durch eine ausführliche historische Darstellung der Traditionslehre ausgewiesen hat[37], möchte im Streit der Meinungen einen vermittelnden Standpunkt einnehmen. Er sieht drei verschiedene Lösungsmöglichkeiten in dieser schwierigen Frage. Entweder wird die Tradition im Sinn der Zweiquellentheorie als wirklich ergänzender Zusatz zur Schrift aufgefaßt oder sie wird als deren Erläuterung und Entfaltung verstanden,

so daß die wesentliche Suffizienz der Schrift gewahrt wird. Beumer schlägt eine dritte Lösung vor, die die substantielle und auf das Zentrum bezogene Identität des Umfangs von Schrift und Tradition zugibt und der Tradition nur in relativ untergeordnetem Maße ein Überschreiten dieser Grenzen erlaubt. Im wesentlichen ist die Tradition ein lebendiger Kommentar zur Schrift; beide stellen nicht zwei selbständige Quellen dar, sondern sie bilden eine organische Einheit. In einem gnoseologisch-apologetischen Sinn kann man von zwei Erkenntnisquellen (loci theologici) der Offenbarung reden, in dogmatischer Betrachtungsweise muß man aber von der einen Quelle der Offenbarung sprechen. Diese Theorie unterscheidet sich in ihrem sachlichen Gehalt eigentlich nur durch geringfügige Nuancen von der Meinung Geiselmanns. Hier scheint sich also ein neuer Konsens herauszubilden.

Die Rolle der Tradition

Um eine neue Synthese bemüht sich auch *Y. Congar*[38]. Er stimmt J. R. Geiselmann im wesentlichen zu, ist aber der Meinung, daß Geiselmann seine Meinung dadurch hätte ergänzen müssen, daß er die positive Rolle und die Eigentümlichkeiten der Tradition besser ans Licht gestellt hätte. Wenn man allerdings die Untersuchungen Geiselmanns zu der Traditionslehre der Tübinger Schule, besonders über die Lehre von J. A. Möhler kennt, und wenn man weiß, welche eminente Rolle dort die lebendige und vom Heiligen Geist getragene Überlieferung spielt, wird man diesem Urteil nicht ohne weiteres zustimmen können.

Doch sehen wir zu, wie Congar die Sache sieht! Die Grundfrage im ökumenischen Gespräch, die Congar für die katholische Seite ohne weiteres bejaht, ist die Frage, ob die Tradition eine eigene Geltung hat oder ob sie nur eine Geltung hat, die sie von der Schrift entleiht. Trotzdem lehnt es Congar ab, von zwei Quellen zu sprechen. Die Schrift bietet das Ganze des christlichen Mysteriums; und doch kann man nicht leugnen, daß es Wahrheiten in der Offenbarung gibt, die nicht formell in der Schrift bezeugt sind. Die Tradition ist jedoch nicht nur eine Nachlese zur Schrift; sie bietet ebenfalls das Ganze des Evangeliums nur in einer von der Schrift verschiedenen Weise der Mitteilung. Congar denkt dabei weniger an eine Mitteilung durch mündliche Überlieferung als an eine Übergabe der Wirklichkeit des Christentums selbst, die jede Art der textlichen Überlieferung übersteigt. Es handelt sich um eine Überlieferung durch das Leben und durch die konkrete Erfahrung in der Kirche. Das ist im Grunde die Theologie J. A. Möhlers und M. Blondels.

Man muß also die so umfassend verstandene Tradition von den einzelnen traditiones unterscheiden. Daß es solche ungeschriebene apostolische traditiones gibt, ist eine sichere Tatsache, die sich sowohl aus der Schrift wie aus der Überlieferung erhärten läßt. Eine genaue Analyse der Texte ergibt jedoch, daß es sich dabei 1. faktisch immer um Dinge zweiter Ordnung handelt, die hinbezogen sind auf die grundlegende christliche Wirklichkeit, die sich formell in der Schrift bezeugt findet; 2. um Dinge, die entweder die Liturgie und den Kult oder die Disziplin der Kirche und des einzelnen Christen betreffen. Es handelt sich also um praktische Fragen, die anläßlich von Lehrstreitigkeiten oder in Lehrzusammenhängen auftauchen. Das ganze Leben der Kirche, auch ihre Liturgie und Disziplin ist ja vom Glauben getragen.

Man kann also sagen, daß es keine Lehre gibt, für die sich nicht wenigstens Entsprechungen, Stützen, Hinweise und Vorwegnahmen in der Heiligen Schrift finden. Es gibt keine Lehre, die von der Tradition allein ohne jeden Schriftbezug bezeugt wird. Ebensowenig kann man aber sagen, daß es ein Dogma gibt, das von der Schrift allein ohne die Deutung der Tradition ausgeht.

Die Tradition hat der Schrift gegenüber eine dreifache Funktion: 1. Auch in den Punkten, in denen sie die Schrift vervollständigt, muß sie mit dem geschriebenen Zeugnis eng verknüpft sein. 2. In ihrem wesentlichen dogmatischen Gehalt vermittelt die Tradition den Sinn der Schrift. 3. Die Tradition ist eine Synthese der Botschaft der Schrift, und zwar in dem Sinn, daß sie deren vielfältige Einzel- oder Teilwahrheiten auf die Mitte der Offenbarung bezieht, die in der Oikonomia des Bundes in Jesus Christus besteht. Die Schrift aber bleibt oberstes Richtmaß und unbestreitbarer Bezugspunkt für alle Lehre in der Kirche. Die Schrift ist gegenüber der Tradition etwas Festes. «Scripta manent».

Tradition und Lehramt der Kirche

Nicht nur das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition ist Gegenstand der Kontroverse, das Verhältnis zwischen Lehramt und Tradition ist nicht weniger umstritten. Viele Einwände der Protestanten gehen von dieser Zusammengehörigkeit aus. Sie werden scheinbar gestützt durch eine inner-

katholische Lehrmeinung, die von Franzelin, Hurter, Billot, Deneffe u.a. vertreten wird, und die die Tradition und das kirchliche Lehramt weitgehend oder fast ganz identifiziert. Dieser Identifizierung geht *J. P. Mackey*[39] ausführlich nach, um sie als vollkommen unhaltbar zu erweisen. Zur Tradition gehört besonders die grundlegende traditio apostolica, dann die Zeugnisse der Väter und der Theologen, die Liturgie und das ganze Leben der Kirche. Ausführlich befaßt sich Mackey mit dem Glaubenszeugnis der Gläubigen, das nicht auf eine rein passive Rolle beschränkt werden kann. Tradition ist also mehr als das Lehramt der Kirche, Tradition ist das ganze Leben der Kirche, der sensus fidei, sie ist ein Dialog zwischen dem Lehramt und den Gläubigen, die Auslegung der Schrift. Das Lehramt steht nicht in sich selbst; es befragt die Väter, die Theologen und den Glaubenssinn der universalen Kirche. Die Tradition ist also eine komplexe Größe. Sie besitzt die Vitalität und Vielfalt, die einem lebendigen Organismus wesentlich ist. Die Tradition ist mehr eine Realität in der Kirche als ein Begriff der Theologie. Sie gehört zum täglichen Leben der Kirche, und dieses Leben hat seine Wurzeln im Mysterium.

Die Rolle der Heiligen Schrift

Die neuere katholische Theologie hat also alles andere getan, als die Tradition und ihre Bedeutung in der Kirche abgeschafft. Ganz im Gegenteil, sie hat diese mehr als bisher ans Licht gerückt; sie hat sie im Leben der Kirche selbst verankert, während in der traditionellen Schultheologie manchmal der Eindruck vorherrscht, als sei die Tradition nur ein Nachtrag zur Schrift. Träger der Tradition ist die ganze Kirche, die ganze Gemeinschaft der Gläubigen und das ganze Leben der Kirche, nicht nur ihre lehrhaften Akte. Das Lehramt ist zwar ein hervorragendes Organ der Tradition, aber es muß sich auf das Glaubenszeugnis der Gesamtkirche stützen. Diese ganzheitliche Sicht der Dinge kann im ökumenischen Gespräch sicher hilfreich sein, sie kann es manchmal aber auch erschweren. Die Gegenfrage unserer protestantischen Brüder lautet gewöhnlich: welches ist die Norm, an der sich der Glaubenssinn der Gesamtkirche seinerseits zu orientieren hat? Kann er nicht auch in die Irre gehen? Hier verweisen die protestantischen Theologen auf die Heilige Schrift als der letzten Norm der Lehre und des Lebens in der Kirche.

Durch die Herausstellung der relativen inhaltlichen Suffizienz der Heiligen Schrift ist unsererseits ein erster Schritt getan innerhalb des ökumenischen Gesprächs[40]. Ein weiterer Schritt bleibt noch zu tun. Nachdem die unaufgebbare Rolle der Tradition in der Kirche herausgestellt ist, gilt es, die spezifische Funktion der Heiligen Schrift ans Licht zu rücken. Es geht dabei nicht nur um die Frage, wie sich Schrift und Tradition inhaltlich verhalten, sondern vor allem um die Frage der funktionalen Einheit und Verschiedenheit beider Größen. Dem Lehramt kommt dabei das Wächteramt zu, der Tradition die Aufgabe des lebendigen Verständnisses und der Synthese der Botschaft der Schrift, auch deren relative Ergänzung in dem von J. R. Geiselmann, J. Beumer und vor allem von Y. Congar umschriebenen Sinn. Welches aber ist die spezifische Funktion der Heiligen Schrift? Darüber wurde bisher innerhalb der katholischen Theologie noch nicht viel gesagt[41], und doch kommt auf diese Frage für das ökumenische Gespräch sehr viel an.

Y. Congar macht zu dieser Frage einige Andeutungen: Die Schrift ist die letzte Norm in der Kirche. Das widerspricht keinesfalls der Lehre der traditionellen Theologie; denn auch nach ihr ist das Lehramt nur regula fidei proxima und nicht regula fidei suprema der kirchlichen Verkündigung. Man muß hier aber wohl noch einen Schritt weiter gehen und sagen: die Schrift bringt durch ihren schriftlichen Charakter und durch die fixierte Weise ihrer Vermittlung des Evangeliums zum Ausdruck, daß das Wort Gottes immer extra nos ist, daß es immer je größer ist als unser Verständnis, daß es unausschöpflich bleibt und weder von der kirchlichen Tradition noch von der theologischen Spekulation je ganz eingeholt werden kann. Es bleibt so immer ein Maßstab über der Kirche, an dem alles Tun und alle Lehre in der Kirche zu messen ist und bei dem alle innerkirchliche Erneuerung ihren Ausgangspunkt zu nehmen hat.

[1] Catholica, Münster 1950 ff; Irénikon, Chevetogne 1950 ff; Istina, Boulogne-sur-Seine 1954 ff; Journal of Ecumenical Studies, Pittsburg 1963 ff; Ecumenical Review, Geneva 1951 ff; Una Sancta, Meitingen bei Augsburg 1953 ff; Vers l'unité chrétienne, Boulogne-sur-Seine 1950 ff; Verbum caro, Lyon 1950 ff.

[2] Die Geschichte der ökumenischen Bewegung, ihr Weg von der Polemik und Kontroverstheologie zur Irenik, Symbolik, Konfessionskunde bis zur gegenwärtigen dialogischen ökumenischen Theologie findet sich in allen wichtigen Handbüchern dargestellt. Die wichtigsten von katholischer Seite sind: Y. Congar, Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique, Paris 1937; G. Thils, Histoire doctrinale du mouvement œcuménique, Louvain 1955; Th.

Sartory, Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie, Meitingen bei Augsburg 1955; M. Villain, Introduction à l'Oecuménisme, Tournai-Paris 1958; G. H. Tavard, Two Centuries of Ecumenism, London 1960.

[3] A. Bea, Die Einheit der Christen. Probleme und Prinzipien. Hindernisse und Mittel. Verwirklichungen und Aussichten, Freiburg-Basel-Wien 1963; A. Bea, Akademische Forschungs- und Lehrtätigkeit im Dienste der Einheit der Christen, Freiburg/Schw. 1962; A. Bea, Der Katholik und das Problem der Vereinigung der Christenheit. Der große Ruf zur Einkehr in die Herde Christi, Meitingen bei Augsburg 1962.

[4] Die Lehre der Päpste bis Pius XII. ist dargestellt bei R. Aubert, Le Saint-Siège et l'Union des Eglises, Bruxelles 1947; G. Baum, L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes, de Léon XIII à Pie XII, Paris 1961.

[5] Y. Congar, Aspects de L'Oecuménisme, Paris-Bruxelles 1962. Das neueste Werk von Y. Congar: Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Oecuménisme, Paris 1964, konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

[6] G. A. Weigel, Where We Do Differ? Catholic Theology in Dialogue, London 1961.

[7] H. Küng, Strukturen der Kirche (Quaestiones disputatae, Bd. 17), Freiburg-Basel-Wien 1962.

[8] M.-J. Le Guillou, Mission et unité. Les exigences de la communion, 2 tom., Paris 1960.

[9] G. Baum, Progress et Perspectives. The Catholic Quest for Christian Unity, New York 1962.

[10] H. Fries, Aspekte der Kirche, Stuttgart 1963. Vgl. auch H. Fries, Das Gespräch mit den evangelischen Christen, Stuttgart 1961.

[11] Th. Sartory, Mut zur Katholizität. Geistliche und theologische Erwägungen zur Einigung der Christen, Salzburg 1962.

[12] B. Lambert, Le problème oecuménique. 2 tom. Paris 1962.

[13] H. U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln [2]1960.

[14] H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und seine katholische Besinnung, Mit einem Geleitwort von Karl Barth, Einsiedeln 1957.

[15] G. Hasenhüttl, Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Essen 1963.

[16] A. Herte, Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus. Kritische Studie zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Glaubensspaltung, Münster i. W. 1935.

[17] H. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, 2 Bde., Mainz 1904–1909.

[18] H. Grisar, Luther, 3 Bde., Freiburg/B. 1911–12. H. Grisar, Martin Luthers Leben und sein Werk, Freiburg/B. [2]1927.

[19] J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde., Freiburg/B. [4]1962; J. Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta, Trier 1948; J. Lortz, Die Reformation. Thesen als Handreichungen bei ökumenischen Gesprächen, Meitingen bei Augsburg [2]1946; J. Lortz, Wie kam es zur Reformation? Einsiedeln [3]1955. – Vgl. auch die Veröffentlichungen der Schüler von J. Lortz: H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1 und 2, Freiburg/B. 1951–57; E. Iserloh, Der Kampf um die Messe in dem ersten Jahr der Auseinandersetzung mit Luther, Münster 1952; E. Iserloh, Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende? Wiesbaden 1962 (Institut für europ. Geschichte, Mainzer Vorträge Nr. 31).

[20] P. Parente anläßlich der Settimana di Concili, November 1960.

[21] Y. Congar, Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: Das Konzil von Chalcedon, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. 3, Würzburg 1959, S. 457–486.

[22] E. Przywara, Humanitas. Der Mensch gestern und morgen, Nürnberg 1952, S. 376 ff.

[23] A. Brandenburg, Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung, Paderborn 1960. – Kritische Urteile hierzu: E. Iserloh, «Existentiale Interpretation» in Luthers erster Psalmenvorlesung? in: Theol. Revue 59 (1963) 73–84; H. Geißer, Das Abenteuer der Lutherinterpretation als verbindendes Element zwischen den Konfessionen, in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 14 (1963) 81–90.

[24] St. Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch, Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung, Heidelberg 1961.

[25] O. Pesch, Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther, in: Catholica 17 (1963) 197–244.

[26] H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther, Diss. Zürich 1963.

[27] U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Leipzig 1962.

[28] Th. Sartory, Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht, in: Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, hrsg. von F. Holböck und Th. Sartory, Bd. 2, Salzburg 1962, S. 927–1091.

[29] Martin Luther, Das Magnificat. Mit einer Einführung von A. Brandenburg (Herder-Bücherei, Bd. 175), Freiburg/B. 1964.

[30] Z. B.: P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, Gütersloh, [3]1958; E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1948, S. 398 ff.

[31] Einen Überblick über die aktuelle Fragestellung bieten die beiden Sammelwerke: Schrift und Tradition, hrsg. von der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (Mariologische Studien, Bd. 1), Essen 1962, bes. S. 11–36; De Scriptura et Traditione, Rom 1963, bes. 87–112.

[32] J. R. Geiselmann, Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie, in: Una Sancta 11 (1956) 131–150; J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses, in: Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, hrsg. von M. Schmaus, München 1957, S. 123–206.

[33] J. R. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neuesten Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen (Quaestiones disputatae, Bd. 18). Freiburg-Basel-Wien 1962.

[34] H. Lennerz, Sola Scriptura? in: Gregorianum 40 (1959) 38 bis 53; H. Lennerz, Sine scripto traditiones, in: Gregorianum 40 (1959) 624–635; H. Lennerz, Scriptura et traditio in decreto IV. sessionis Concilii Tridentini, in: Gregorianum 42 (1961) 517–521.

[35] H. Schauf, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen, Essen 1963. Zur Kritik: W. Kasper, Schrift und Tradition – eine Quaestio disputata, in: Theol.-praktische Quartalschrift 112 (1964) 205–214; J. Ratzinger, Zur Katechismuslehre von Schrift und Tradition, in: Theol. Revue 60 (1964) 217–224.

[36] J. Beumer, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus und A. Grillmeier, Bd. I/4), Freiburg-Basel-Wien 1962.

[37] Weitere neuere historische Gesamtdarstellungen: G. H. Tavard, Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation, New York 1959; Y. Congar, La tradition et les traditions. Essai historique, Paris 1960.

[38] Y. Congar, La tradition et les traditions. Essai théologique, Paris 1963; Y. Congar, La traditions et la vie de l'Eglise. Paris 1963. Ähnlich H. Holstein, La tradition dans l'Eglise, Paris 1960.

[39] J. P. Mackey, The Modern Theology of Tradition, London 1962. Dasselbe Problem aus historischer Sicht behandelt W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie, Bd. 5), Freiburg-Basel-Wien 1962.

[40] Einen vortrefflichen Überblick über die ökumenische Gesprächssituation gibt P. Lengsfeld, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 3), Paderborn 1960.

[41] Ansätze zu dieser Sicht der Hl. Schrift finden sich bei G. de Broglie, Note sur la primauté de l'argument d'Ecriture en théologie, in: L. Bouyer, Du Protestantisme à l'Eglise, Paris 1954; H. Küng, Rechtfertigung (vgl. o. Anm. 14), S. 105–127; K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Quaestiones disputatae, Bd. 1), Freiburg-Basel-Wien 1958; W. Kasper, Schrift und Tradition – eine Quaestio disputata, in: Theol.-praktische Quartalschrift 112 (1964) 205–214.

B. Botte

Der kollegiale Charakter des Priestertums und des Episkopats

Wer in diesen Aufführungen eine Erläuterung zu den Arbeiten des Konzils sucht, wird sich zweifellos enttäuscht sehen. Ich habe weder an den Diskussionen der Konzilsväter noch der Theologen über das Problem der Kollegialität teilgenommen; ich habe auch den Fortgang ihrer Arbeiten nur von weitem verfolgt, wie jeder andere. Allerdings sind verschiedene meiner Veröffentlichungen im Lauf der Diskussionen hier und dort zitiert worden[1]. Sie stammen aber aus einer Epoche, in der von der Einberufung eines Konzils noch keine Rede war; und ich bin gewissermaßen gegen meinen Willen dazu geführt worden, mich mit einem Thema auseinanderzusetzen, das nicht unmittelbar in den Bereich meiner wissenschaftlichen Tätigkeit fällt, denn ich bin kein Theologe. Doch ein Blick zurück dürfte den Vorteil haben, daß er das Problem unabhängig von allen Schulstreitigkeiten vor uns hinstellt, so wie es sich lange vor dem Konzil gestellt hat.

Im April 1954 hatte das *Centre de Pastorale Liturgique* von Paris auf das Programm einer Arbeitstagung, die in Vanves in der Nähe von Paris stattfinden sollte, das Problem des Priestertums gesetzt. Das Programm stand bereits fest, als eine der schmerzlichsten Krisen in der französischen Kirche ausbrach: die der Arbeiter-Priester. Doch die Veranstalter hatten den Mut, nun nicht zurückzuweichen, sondern das Programm, das im übrigen die Dinge streng objektiv betrachten wollte, aufrechtzuerhalten.

Mir hatte man im Rahmen des Gesamtthemas die Untersuchung des Ordo, wie er sich in den liturgischen Gebeten darstellt, übertragen. Es gab verschiedene Möglichkeiten für die Behandlung meines Gegenstandes. Man hätte sich auf die römische Liturgie beschränken können. Aber das *Pontificale Romanum* ist das Ergebnis eines langen Entwicklungsvorganges und enthält Riten und Gebete aus verschiedenen Epochen und von unterschiedlicher Bedeutung. So entwerfen die *Allocutionen*, die im 13. Jahrhundert von Durand von Mende verfaßt sind, zum Beispiel nicht das gleiche Bild vom Priestertum wie die Gebete der alten Sakramentarien. Auf der anderen Seite – daran hat uns Pius XII. erinnert – ist Tradition der Kirche das, was an allen Orten bezeugt wird. Ich dehnte also meine Untersuchung auf alle Riten aus und stützte mich dabei auf die ältesten Gebete: die, welche die Handauflegung begleiten. Aus der Gegenüberstellung dieser Zeugnisse ergab sich nun nicht etwa ein wohlgeordnetes System einer Theologie des Priestertums, sondern eine kleine Zahl von grundlegenden, allgemein gültigen Ideen.

Zunächst stellte sich die Erteilung der heiligen Weihen zum Bischof, zum Priester und zum Diakon, weniger als die Übertragung kultischer oder juristischer Vollmachten von einer Person an eine andere dar, sondern vielmehr als Verleihung einer Gabe des Heiligen Geistes im Hinblick auf das Wachstum des Leibes Christi, das heißt der Kirche. Aus dieser «ekklesialen» Perspektive betrachtet,

steht der Episkopat an einem außerordentlich wichtigen Platz. Alle zugrundeliegenden Dokumente betonen nachdrücklich, daß die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind. Nicht als seien sie selbst Apostel und besäßen die gleichen Privilegien wie diese; doch haben sie durch die Handauflegung eine Geistesgabe empfangen, die sie zu Oberhäuptern und Hohen Priestern des neuen Israels macht. Um den Bischof herum bilden die Priester ein Kollegium (corpus sacerdotale) und nehmen an seinem Priestertum teil, wie die 72 Ältesten im Buche *Exodus* am Geist des Moses teilnahmen, und die 72 Jünger des Evangeliums dem Dienst der Apostel beigesellt waren. «Sint probi cooperatores ordinis nostri», so heißt es im *Sacramentarium Leonianum*. Denn auch die Bischöfe bilden einen Ordo. Die Kirche besteht nicht aus einer Aneinanderreihung örtlicher Gemeinden. Zweifellos ist die juristische Struktur der Kirche damals noch rudimentär; doch die örtliche Kirche ist nicht in der Lage, sich selbst zu genügen. Zweifellos wird der Bischof vom Volk gewählt. Doch nicht die Wahl macht ihn zum Bischof, sondern die Handauflegung der übrigen Bischöfe, die ihm die Gabe des Geistes mitteilen, die sie von den Aposteln empfangen haben. Über diesen wichtigen Punkt ist die Tradition vollkommen eindeutig und sicher. Sie verlangt die Anwesenheit mehrerer Bischöfe, deren Anzahl allerdings nicht immer in der gleichen Weise festgelegt ist. Doch seit dem Konzil von Nicäa ist die Mindestzahl von drei Bischöfen für eine Bischofskonsekration gefordert. Dabei handelt es sich nicht um eine juristische Vorsichtsmaßnahme zur Sicherung der Regularität der Wahl. Alle anwesenden Bischöfe legen dem Gewählten die Hände auf. Die Konsekration ist also ein kollegialer Akt, der den Neugewählten in das Bischofskollegium aufnimmt.

So wird in den Riten der Weiheerteilung selbst der wahre Sinn der erteilten Weihen sichtbar: durch die Übertragung der dem betreffenden Ordo eigentümlichen Geistesgabe zum Wachstum und zum Aufbau des Leibes Christi, das heißt der Kirche, beizutragen.

Indem ich diese alten Texte erläuterte, glaubte ich nicht viel Neues zu sagen. Doch legten die Priester meiner erlesenen Hörerschaft allen Wert darauf, mir zu sagen, daß diese Rückkehr zu den Quellen ihnen neue Ausblicke eröffnet hatte, die ihnen bei ihrer theologischen Ausbildung verborgen geblieben waren. Bei dem Abriß über das Sakrament der Weihe, den man ihnen gegeben hatte, gab es sozusagen keinen Platz für den Episkopat. In der Tat ist die theologische Entwicklung der Scholastik auf diesem Gebiet von der Vollmacht der Opferdarbringung, das heißt vom Priestertum, ausgegangen. Der Episkopat rückte dabei in den Hintergrund. Er war gar kein Ordo mehr; höchstens ein Grad des Priestertums. Ja, gab es denn überhaupt einen Wesensunterschied zwischen Episkopat und Priestertum? Man diskutierte darüber. Der Episkopat stand in der sakramentalen Ordnung gewissermaßen auf einem Nebengeleis und ging vielmehr in den Bereich der juristischen Machtvollkommenheit über.

In der Praxis kam man dabei zu einer individualistischen Konzeption des Priestertums, wie sie häufig in Primizpredigten einen beredten Ausdruck fand: Der Priester war ein Mensch, dem eine übernatürliche Vollmacht erteilt, der zwischen Gott und die Menschen, auf halben Weg zwischen Himmel und Erde gestellt und in die Welt hinein geschickt war, um Seelen zu gewinnen. – Die jüngsten Ereignisse machten diese Frage nur noch brennender. Verschiedene Reaktionen zeigten eine Konzeption des Priestertums, die von jedem «ekklesialen» Sinn entleert war. Doch muß man den Mut haben zuzugeben, daß man nicht immer verstanden hat, derartigen Abirrungen eine positive Theologie entgegenzustellen. Da ist ein Bischof, der seine Arbeiterpriester zusammenruft und ihnen eine Ansprache hält, deren Thema der Allocutio des Pontificale entnommen ist, wo es heißt, die Rolle des Priesters sei, zu predigen, zu taufen, zu segnen und das Opfer darzubringen. Kanonisch gesehen ist das unwiderleglich. Ist es aber als theologische Aussage nicht ein wenig dürftig? Wir sind heute zeitlich weit genug von den damaligen Ereignissen entfernt, um gelassen und objektiv darüber sprechen zu können. Wir haben nicht die Menschen zu richten; doch können wir uns die Frage stellen, ob hier die Lücken in der theologischen Ausbildung nicht eine unselige Auswirkung gezeigt haben.

Aus den Diskussionen, die sich an meine Ausführungen anschlossen, ergab sich die Notwendigkeit, das vertiefte Studium der Tradition fortzusetzen, ganz besonders im Hinblick auf die Kollegialität des Priestertums, die sich aus den liturgischen Gebeten herauskristallisierte. Derjenige, der am meisten auf dieser Notwendigkeit bestand, war nicht etwa ein Theologe, sondern ein Priester, dem hoch verantwortliche Aufgaben im innerfranzösischen Apostolat übertragen waren. Man bat mich anschließend für die Arbeitstagung des Jahres 1955 um ein weiteres Referat über dieses Problem, und

zwar nicht mehr unter liturgischem, sondern unter historischem Gesichtspunkt. Auf diese Weise wurde ich dazu veranlaßt, mich mit dem kollegialen Charakter des Episkopats und des Presbyteriums zu befassen.

Die Aufgabe war nicht allzu schwierig, denn die Texte und Fakten sprechen für sich selbst.

Es zeigte sich ganz klar, daß in dem Augenblick, in dem der christliche Glaube Gefahr lief, in der hereinbrechenden Sektenflut unterzugehen, der Episkopat der Eckstein der Großkirche war, der die Festigkeit des Gebäudes garantierte. Es ist bekannt, welche Bedeutung ihm der heilige Ignatius von Antiochien zuerkannte, der so weit ging, daß er sagte: «Wo der Bischof ist, da ist Christus.» Für den heiligen Irenäus, der gegen die Gnosis spricht, stellen die Bischöfe die Garanten der apostolischen Tradition dar, weil ihre Autorität im letzten Grund auf der der Apostel beruht. Tradition, apostolische Sukzession und Episkopat sind unlöslich miteinander verbunden. Überall bestätigt sich die Überzeugung, daß die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind, und daß sie miteinander die Sorge um die Einheit und die Erhaltung des Glaubens in der ganzen Kirche teilen. Ganz besonders ausdrücklich spricht der heilige Cyprian in seinem 68. Brief: «Aus vielen Mitgliedern besteht das Kollegium der Bischöfe, das durch das Band der Eintracht und der Einheit untereinander verbunden ist, so daß, sobald jemand aus unserem Kollegium versucht, eine Häresie aufzubringen, die Herde Christi zu spalten und zu verheeren, die anderen eingreifen und zu Hilfe kommen... Denn obwohl wir eine große Zahl von Hirten sind, weiden wir doch eine einzige Herde; und wir müssen alle Schafe, die Christus durch sein Blut und sein Leiden erkauft hat, sammeln und für sie sorgen.»

Man könnte hier ein gewisses Mißtrauen anmelden, weil der Bischof von Karthago in seiner reichlich strengen und bisweilen auch starren Art gelegentlich übertreibt. Doch die Tradition liegt nicht nur in Äußerungen, sondern auch in Fakten und Handlungen. Hunderte von Bischöfen, die niemals eine Erklärung abgegeben haben, lassen in ihrem Handeln das gleiche Bewußtsein von ihrer Sendung erkennen, das der heilige Cyprian in Worte gekleidet hat. Mag es sich um ein Problem des Glaubens oder ein Problem der Disziplin, um die Frage des Osterfesttermins oder um die Montanisten-Krise handeln: man kann immer wieder beobachten, wie die Bischöfe einander schreiben, sich versammeln und gemeinsam nach einer Lösung suchen. Als in Rom das Schisma des Novatian ausbricht, tritt eine Synode in Rom zusammen und eine andere in Antiochien. Der heilige Cyprian befaßt sich persönlich mit der Frage, ebenso wie Dionysius von Alexandrien. Als Paul von Samosata in Antiochien vom Glauben abweicht, wird er abgesetzt und durch Domnus ersetzt, der gleich nach Rom und nach Alexandrien «Kommunionbriefe» schickt. Das alles geschieht, wohlgemerkt, vor dem Frieden zwischen Kirche und Reich; und der Kaiser hat, im Unterschied zu dem, was nach diesem Friedensschluß geschah, nichts damit zu tun. Was die Bischöfe dazu bewegt, sich zu versammeln, ist das Bewußtsein, daß sie als Nachfolger der Apostel Garanten des Glaubens und der Disziplin der ganzen Kirche sein sollen. Die historischen Fakten bestätigen also das Bild vom Priestertum, das uns die liturgischen Gebete entwerfen: der Bischof wird durch die Gabe des Heiligen Geistes Oberhaupt und Hoher Priester der örtlichen Kirche, unterstützt vom Presbyterium, das seinerseits an seinem Priestertum teilnimmt; auf der anderen Seite aber trägt er auch mit den übrigen Bischöfen zusammen – natürlich unter der Autorität des höchsten Oberhauptes der Kirche – Sorge für die Einheit und das Wachstum der Gesamtkirche, und zwar in der Eigenschaft als Nachfolger der Apostel.

Natürlich hat sich die äußere Situation heute gewandelt und ist nicht mehr die gleiche wie im 3. oder 4. Jahrhundert. Und wir müssen uns hüten, die christliche Antike als das Goldene Zeitalter zu betrachten, zu dem es unbedingt zurückzukehren gälte. Die Autorität des Heiligen Stuhles hat sich zunehmend gefestigt und wird heute in einer wirksameren Weise ausgeübt, als es in den ersten Jahrhunderten überhaupt möglich war. Kein Mensch denkt daran, den Weg der Entwicklung zurückzugehen. Doch wenn auch die juridischen Strukturen sich ändern, so ist doch das Bewußtsein der Bischöfe der ersten Jahrhunderte, Nachfolger der Apostel, Wächter des *Depositum fidei* und Garanten der kirchlichen Einheit zu sein, eine Gegebenheit der Tradition, welche die Theologie bei der Behandlung des Weihesakraments nicht übersehen darf. Daher war auch der Wunsch nach einer theologischen Zusammenschau, welche diese Gegebenheit der Tradition mit berücksichtigt und einschließt, voll und ganz legitim.

Wenn ich mir diesen Rückblick gestattet habe, dann, weil er mir nützlich scheint, um das Problem der Kollegialität im rechten Licht erscheinen zu lassen. In der ein wenig überhitzten Atmosphäre

des Konzils konnte die Kollegialität einigen – soweit ich es nach den Zeitungsmeldungen beurteilen kann – wie eine neue Waffe gegen die römische Kurie vorkommen. Doch nichts wäre falscher als das. Das Problem hat sich zehn Jahre vor dem Konzil einer Gruppe von Priestern gestellt, denen nichts ferner lag, als die Autorität des Heiligen Stuhles in Frage zu stellen, die sich vielmehr einer entscheidenden Frage gegenüber sahen. In der Verwirrung, die durch die schmerzliche Krise verursacht war, befanden sie sich auf der Suche nach einer Theologie des Priestertums und suchten eine Antwort in der Tradition. Diese Rückkehr zu den Quellen enthüllte ihnen eine ernste Lücke in der theologischen Unterweisung, die sie selbst erhalten hatten. Sie bestand darin, daß der Episkopat in der Theologie des Priestertums nur einen Platz am Rande hatte. Er erschien als ein juridischer Organismus in der Disziplin der Kirche. Es gab im übrigen Kanonisten, die nicht gezögert haben, ihn zu einem einfachen Organ der Weitergabe zu degradieren, das man beliebig durch ein anderes ersetzen könnte. Dadurch kam es zu einer Abwertung des Episkopats, die für die Bischöfe selbst ebenso gefährlich war wie für ihre Priester. Es war keine Rede davon, irgend etwas in der Struktur der Kirche zu ändern. Man mußte sich nur ihrer tatsächlichen Natur bewußt werden.

Wenn diese bescheidenen Untersuchungen einiges Echo gefunden haben, so weil sie auf die pastoralen Anliegen vieler eine Antwort gegeben haben. Ich könnte hier den Namen eines bestimmten Bischofs nennen, der sich Pius XII. gegenüber über dieses Thema in aller Offenheit geäußert hat und von seiner Seite ermutigt wurde. Und es ist kaum daran zu zweifeln, daß Johannes XXIII. um dieses Unbehagen gewußt hat und daß sein Entschluß, ein Konzil einzuberufen, obwohl ihn nichts dazu zwang und sogar viele der Meinung waren, die Ära der Konzile sei überhaupt vorüber, eine in ihrer Form vielleicht unerwartete Reaktion auf die Besorgnisse vieler Hirten in der Kirche war. Unser Problem muß unter diesem pastoralen Aspekt betrachtet werden und nicht unter dem engen Blickwinkel einer theologischen Kontroverse oder einer bestimmten hintergründlichen Tendenz.

1 *L'Ordre d'après les prières d'ordination*, in: *Etudes sur le sacrement de l'ordre* (Lex orandi 22), Paris 1957, 13–35. *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat*, 1. c. 97–124 (schon früher veröffentlicht unter dem Titel: *Presbyterium et Ordo episcoporum*, in: *Irénikon* 29 (1956), 5–7. *Histoire et théologie. A propos du problème de l'Eglise*, *Istina* 1957, 389–400. *La collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques*, in: *Le Concile et les conciles*, Chevetogne 1960, 1–18.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

BERNARD BOTTE

Geboren in Charleroi. Benediktiner. Er empfing seine Ausbildung an der Universität von Louvain und erwarb sich das theologische Lizentiat 1923. Er ist Professor für Liturgie an der Universität Louvain und Direktor des «Institut Supérieur für Liturgie» in Paris. Er veröffentlichte «La Tradition apostolique de saint Hippolyte» (Münster 1963). Er ist Mitarbeiter an den Zeitschriften «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», «Bulletin de Théologie ancienne et médiévale», «Questions liturgiques», «Maison-Dieu» usw.

G. Gozzer

Vorüberlegungen zum Problem der katholischen Schule und der christlichen Erziehung

Der immer wieder vorhandene Gegensatz oder die gespannte und verwickelte Beziehung zwischen dem sogenannten öffentlichen Schulwesen und den verschieden definierten katholischen oder konfessionellen oder von der religiösen Autorität abhängigen Schulen bildet, wie es scheint, in fast allen Ländern eines der mißlichsten und schwierigsten Probleme für den durch das zweite Vatikanische Konzil erneuerten ökumenischen Geist und die große universale Schau, die sich heute der katholischen Welt wiederum aufdrängt.

Die häufigen Konfliktsituationen, zu denen in vielen Ländern diese Beziehung geführt hat und die zum Teil mit den alten, im 19. Jahrhundert geführten Kämpfen zwischen der Laienschule und der konfessionellen Privatschule zusammenhängen, können heute vielleicht ruhiger und abgeklärter einer Lösung entgegengeführt werden. Man ist eher geneigt, diese Streitigkeiten beizulegen, wenn man sich der tiefgreifenden Wandlungen bewußt ist, die in den letzten Jahrzehnten im Wesen und in der Zielsetzung des Schulwesens der verschiedenen Länder eingetreten sind. Infolge dieser neuen Entwicklungen scheint es nunmehr weder opportun noch notwendig, das Problem der Beziehung zwischen den beiden Schulsystemen auf die Ebene einer hartnäckigen Verteidigung der sogenannten «Schulfreiheiten» zu verlegen, die heute in allen demokratischen Verfassungen bereits ausdrücklich anerkannt sind.

Angesichts dieser Veränderung der Lage drängen sich hingegen einige Gedanken auf, welche vielleicht die für die katholische Welt Verantwortlichen veranlassen, das Problem neu zu erwägen, nicht sosehr um die Lehre umzustoßen, die unverändert bleiben muß, sondern um zu prüfen, ob deren praktische Anwendung, die vorhandenen Institutionen und die auf juridischem Wege getroffenen Lösungen noch heute die geeignetsten sind, um die Prinzipien zu verwirklichen, welche die Lehre vorlegt.

Im Hinblick auf eine solche Untersuchung legen wir die folgenden Überlegungen allgemeiner Natur vor, die wegweisend sein können, um das «ökumenische» Problem der christlichen Erziehung nicht so zu stellen, daß alles einfach auf eine «Verteidigung» der juridisch als katholisch definierten Schule hinausläuft, sondern um es in den Dimensionen der gesamten Schul- und Erziehungsstruktur, des gesamten Schul- und Erziehungswesens und -dienstes der einzelnen Nationen zu betrachten und innerhalb der Zweckbestimmung, die jungen Menschen aufzunehmen, um sie zu guten Staatsbürgern, tüchtigen Berufsleuten und Arbeitern heranzubilden, zu einsatzbereiten und verantwortlichen Gliedern der Familie und Gesellschaft, damit sie sich dann mit diesen Qualifikationen in die verschiedenen Gemeinschaften eingliedern, in denen sich das geistige Leben entfaltet, und, soweit sie katholisch sind, in die Gemeinschaft der Gläubigen.

1. Vor allem muß man sich die rasche Ausdehnung des Schulwesens auf allen seinen Sektoren vor Augen halten. Die Ausdehnung der Schulpflicht zunächst auf das elfte, dann auf das zwölfte, vierzehnte, sechzehnte, achtzehnte Altersjahr, die enorme Zunahme der Schüler in den traditionellen Sekundarschulen, die Errichtung von Berufsschulen und technischen Schulen, die Vermehrung der Universitätsstudentenschaft haben in allen Ländern zu einer solchen Zunahme der Schülerzahl geführt, daß diese in einzelnen Schulzweigen während den letzten zehn Jahren auf das Drei- oder Vierfache von vordem anstieg, und es steht zu erwarten, daß in den nächsten Dezennien diese Expansion weitergeht und sich noch verschärft.

Hingegen ist es kaum denkbar, daß das Ordenspersonal, das für die eigentliche Schultätigkeit in der katholischen Welt zur Verfügung steht und heute schon nur schwer aufzutreiben ist, im gleichen Rhythmus zunehmen kann.

Und selbst, wenn es im gleichen Rhythmus zunähme, wie die Schulexplosion erfolgt, so könnte es auf Weltebene und im Vergleich zur katholischen Bevölkerung doch nicht mehr als fünf bis sechs Prozent der Kinder aus katholischen Familien, die der Schulbildung bedürfen, betreuen.

2. Ohne Zweifel ist in den letzten Jahrzehnten ein großer Wandel in der Natur des Schulwesens eingetreten: es hat im Laufe dieser Periode – dies gilt natürlich nur im allgemeinen und nicht für jedes Land – den weltanschaulichen Charakter verloren, demzufolge es eine direkte weltanschauliche Beeinflussung vorzunehmen hatte, zuweilen mit offenkundig christlichen Tendenzen oder mit betont antichristlicher Haltung.

Diese «Entideologisierung» ist nicht sosehr oder allein deswegen erfolgt, weil die Regierungen oder die für die Erziehung Verantwortlichen oder das Lehrpersonal ihre Ansicht revidierten, sondern vielmehr infolge des naturgemäßen Phänomens, daß man Lehrinhalte, die man unter einer gewissen Verletzung des natürlichen Strebens nach Wahrheit und Freiheit willkürlich in die Schulprogramme aufgenommen hatte, aufgab und daraus entfernte; und auch infolge einer immer stärkeren und genaueren Erkenntnis der Grenzen, die dem Eingriff des Staates und der öffentlichen Gewalten gesetzt sind, wenn diese bestimmen wollen, welchen Werten die Staatsbürger sich zuwenden und welche Haltung sie einnehmen sollen gegenüber dem natürlichen Vorgang, daß sich Geistesströmungen und Leitbilder im Kreis der Familie und der Gemeinschaft herausbilden und verfestigen.

Man kann heute nicht sagen, daß das gesamte öffentliche Schulwesen in allen Ländern eine ausgewogene und gerechte Bewertung der geistigen, sittlichen und religiösen Probleme anstrebe. Dennoch läßt sich behaupten, daß heute den Lehrkräften und den Schülern in der Erkenntnis, Prüfung, Darlegung und Auswahl ihrer Geistesrichtungen und Leitbilder ein bedeutend freierer Spielraum gewährt wird als früher, und daß in vielen Ländern die öffentliche Schule oder wenigstens weiteste Gebiete der öffentlichen Schule (vor allem die Grundschule, Berufsschule, technische Schule, Hochschule usw.) es den christlichen Familien erlauben, ohne Bedenken ihre Kinder diese Schultypen besuchen zu lassen, da sich dies auf deren religiöse und sittliche Bildung nicht nachteilig auswirkt, sondern für sie oft sogar zum deutlichen Vorteil gereicht, auch wenn das Schulsystem, wie das in allen Ländern mit demokratischer und pluralistischer Struktur sich ohne weiteres ergibt, weder streng konfessionell noch an das religiöse Bekenntnis der Bevölkerungsmehrheit gebunden ist.

3. Unabhängig von dieser ersten allmählichen Wandlung ist in der Natur und im Charakter des Schulwesens oder Schulsystems eine weitere Veränderung eingetreten: es hat nämlich den Charakter eines «Erziehungsmonopols» verloren, der ihm in den letzten Jahrhunderten und, wie man wohl sagen darf, bis zu den letzten Jahren zu eigen war.

Mit andern Worten: In der Vergangenheit hatte die Schule zu ihrer traditionellen Aufgabe, zu belehren und auszubilden, hinzu stark und oft ausschließlich auch die Erziehungsfunktion an sich gerissen. In der modernen Gesellschaft aber machen sich nach und nach in immer stärkerem Maße andere Erziehungsmittel geltend wie die Massenmedien (Rundfunk, Presse, Film, Schallplatte, Fernsehen) und andere Anlässe zu gegenseitiger Beeinflussung von Gruppe zu Gruppe (Vereinswesen, Freizeit, Sozialarbeit, Gewerkschaften, Tourismus, Sport, Ferien usw.). Diese neuen Faktoren haben zum großen Teil die traditionelle Funktion der geistigen Beeinflussung und der Verhaltenslenkung und damit auch der Erziehung übernommen, die einst von Schule und Familie als ihre Aufgabe betrachtet und fast ausschließlich von ihnen ausgeübt wurden.

Obwohl die Schule ihren Aufgabenbereich und ihre gesellschaftliche Funktion immer mehr ausweitet (indem sie als zusätzliche Aufgabe die Vorbereitung auf Arbeit und Beruf auf sich nimmt oder indem sie ihre Bestände immer stärker vermehrt) hat sie ihren «ideologischen» Druck und ihre alte Funktion, Erziehungs- und Verhaltensmodelle zu schaffen, so sehr vermindert, daß in vielen Ländern im Schulalltag Formen des Zusammenlebens verschiedener Religionen, Rassen, Weltanschauungen und sogar Sprachen möglich geworden sind, die vor fünfzig Jahren geradezu undenkbar waren. Zudem hat die Schule den öffentlichen Charakter (im Gegensatz zum staatlichen oder, noch enger, regierungsamtlichen Charakter) ihrer Aufgabe immer mehr betont und sich immer ausgeprägter zum Instrument der bürgerlichen Gesellschaft ausgebildet, um Ziele des Allgemeinwohles zu erreichen (Integrierung in die Gesellschaft, berufliche Aus-

bildung, kulturelle Bildung), ohne auf dem Gebiet der weltanschaulichen Ausrichtung und Wertwahl die Freiheit der Einzelnen zu binden.

Dieser Vorgang, den einige «Instrumentalisierung» und andere mit einem etwas harten Wort «Entideologisierung» des Schulwesens genannt haben, ist wohl kaum als negatives Element zu bewerten, sondern im Gegenteil als eine naturgemäße Beschränkung des Schulwesens auf das Gebiet, das ihm unter den menschlichen Institutionen auf staatlicher, irdischer, gesellschaftlicher Ebene zu eigen ist. Von der Erziehungsfunktion als solcher hingegen wird anerkannt, daß sie sich in einer anderen, weiteren und autonomeren Sphäre abzuspielen hat. Diese ist für den Christen die geistliche Sphäre der kirchlichen Gemeinschaft mit allen übernatürlichen Werten, die mit ihr verbunden sind.

4. Eine weitere Überlegung drängt sich auf: Wenn man zwei Schultypen unterscheidet, die katholische Schule und die öffentliche, staatliche Laienschule oder Regierungsschule, so wissen wir, daß die erste den Bedürfnissen der Familien, die ihre Kinder zur Schule schicken, nicht auf sämtlichen Gebieten zu entsprechen vermag. Dies kann der Fall sein aus ökonomischen oder organisatorischen oder technischen Gründen, aus dem Ungenügen der Einrichtungen oder der Mittel, wegen Mangel an Personal oder nachteiligen gesetzlichen Bestimmungen oder Anordnungen.

Dies kann dazu führen, daß alle Katholiken, die nicht als «katholisch» geltende Schulen besuchen, sich in einer Minderheitssituation oder geradezu als religiös diskriminiert betrachten. Wenn es auch auf der religiösen oder juridischen Ebene absolut gerechtfertigt ist, daß die Hierarchie und die Ordensgesellschaften ihre eigenen Schulen führen, so ist, vom seelsorglichen Gesichtspunkt aus, die Bedeutung dieser Lage hervorzuheben. Darum muß die katholische Welt in echt ökumenischem Geist sich um alle Schulen kümmern, die von Kindern aus katholischen Familien besucht werden und unter deren Lehrkräften viele sehr gute Katholiken und Staatsbürger sind. Sie müssen alle Schulen ihrer Nation als ihre eigenen betrachten und darum besorgt sein, daß die Ziele und Mittel dieser Schulen und ihre eventuell notwendigen Ergänzungen auf der Ebene der Geistesbildung den Anforderungen und dem Charakter einer Bildungsinstitution entsprechen, die dazu geschaffen wurde, daß sie den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit zu genügen vermag.

5. Darum erscheint es heute nicht als opportun, den Unterschied zwischen der konfessionell-religiösen und der öffentlichen Schule so darzustellen, als ob zwischen den beiden ein eigentlicher Gegensatz oder auch nur ein Waffenstillstand oder freundliche Neutralität bestände. Sondern man muß im Gegenteil in einem erneuerten ökumenisch-universalistischen Geist anerkennen, was beide Schulsysteme in ihren Zielen, Aspekten und Motiven in einer christlichen Schau der für die irdische Gesellschaft bestimmten Institutionen an Gemeinsamem haben. Unabhängig von der Verwaltung, die einen weniger bedeutsamen Aspekt bildet, schafft ihre Funktion eine Gemeinschaft aller Schulen und bietet ihnen eine gemeinsame Verständigungsebene.

6. Ein anderer Fehler, der begangen wurde und in vielen Ländern heute noch begangen wird, besteht darin, daß man zwei verschiedene Fragen miteinander verquickt und die katholische Schule den öffentlichen Gewalten gegenüber mit Argumenten begründet, die für die sogenannte Privatschule vorgebracht werden. Dabei handelt es sich um zwei völlig verschiedene Anliegen. Die Kirche und die Ordensgesellschaften gründen und unterhalten nicht zu dem Zwecke Schulen, um private Gesellschaften zu bilden und zu organisieren, und geschehe dies auch um noch so hoher Ziele der Kulturförderung willen, sondern um innerhalb des organisierten gesellschaftlichen Lebens zur Vervollkommnung und Förderung des Schulwesens beizutragen. In diesem Sinne nimmt die sogenannte katholische Schule in den ihr eigenen freien und freiwilligen Formen tatsächlich am öffentlichen Charakter des Schulwesens teil, auch wenn dieser ihr Charakter in vielen Ländern verkannt, angegriffen und zurückgedrängt wird. Wenn einzelne Gesetzgebungen den Privatunterricht und den religiösen Unterricht verwechseln, so begehen sie eine unannehmbare Gleichsetzung, die das eigentliche Anliegen der katholischen Schulinitiative mißversteht und versucht, das Prinzip der Trennung zwischen Kirche und Staat willkürlich und einseitig auszulegen. Dieser Grundsatz ist zum Schutz der beidseitigen Freiheit da und nicht zur einseitigen Bestimmung der gegenseitigen Ziele und beidseitigen Naturen.

7. Welches ist das Verhältnis der katholischen Bevölkerung, welche die katholische Bekenntnisschule besucht, und der katholischen Bevölkerung, die nicht religiös bestimmte Schulen besucht? Wie oben schon betont wurde, beträgt der Anteil nach sehr glaubwürdigen Berechnungen nicht mehr als fünf bis sechs Prozent. Dies bedeutet, daß nicht nur in der heutigen ökumenischen Phase, sondern auch

in der christlichen Welt von morgen das große Problem das sein wird, nicht so sehr in religiösen Begriffen, sondern im Hinblick auf die Vervollkommnung der zur Verfügung des Menschen stehenden staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen an die große Masse der Schulen zu denken, die diese jungen Katholiken aufnehmen — Schulen, bei denen zwar nicht alles so ist, wie es sein sollte, die aber ihrem innersten Geiste nach doch tief christlich sind. Die katholische Welt muß sich verantwortungsbewußt dafür einsetzen, daß das Schulwesen, das der Ausbildung der jungen Staatsbürger und ihrer Eingliederung in die Gesellschaft dient, die notwendige Hilfe erhält, damit es auf einen so hohen Stand der Organisation, Ausrüstung und Einrichtung gebracht werden kann, daß es durch die Entwicklung der inneren Kräfte des Menschen es ihm ermöglicht, auch das geistliche und religiöse Leben voll und bewußt zu leben.

Somit ist es sehr wichtig, daß die katholische Welt sich folgender Aufgaben annimmt:

a. Es ist dafür zu sorgen, daß die Staatsschule einen gerechten, festen und wirksamen gesetzlichen Rahmen, genügende finanzielle Mittel und eine für ihre Tätigkeit geeignete Ausrüstung erhält.

b. Es ist ein Lehrpersonal von hohem beruflichem und sittlichem Niveau auszubilden. Dem schon im Dienste stehenden Lehrpersonal soll dazu verholfen werden, sein Können zu vervollkommnen und richtig einzusetzen. Für alle katholischen Lehrkräfte ist eine großangelegte Berufsbildungsaktion durchzuführen, um sie in ihrer Weiterbildung so zu fördern, daß sie zu einem Vorbild hoher Berufsauffassung und sittlicher und beruflicher Bewährtheit werden und so für den Geist der christlichen Bildung Zeugnis ablegen.

c. Es sind auf psychologischem, pädagogischem und didaktischem Gebiet alle verfügbaren Kräfte für die Studien auf diesen Gebieten einzusetzen, um auf allen Wegen wissenschaftlicher und technischer Forschung, die modernsten Bestrebungen nach neuen Lehrmethoden inbegriffen, die Mittel zur Wissensvermittlung, zum Erwerb von Kenntnissen zu vervollkommnen und die Untersuchungen über die Beziehung zwischen ihnen und der sittlichen und geistlichen Bildung zu fördern.

d. Die Wissenschaftler und die Verantwortlichen sind zu einer immer stärkeren Beteiligung an der Prüfung der Probleme zu bringen, welche die Programmierung der Förderung des Schulwesens stellt, da dieses Studium ein Mittel bildet, um zu einer immer höheren Vervollkommnung und einer immer größeren Leistungsfähigkeit aller Schul- und Bildungsinstitutionen zu führen.

Man soll nicht darauf ausgehen, ohne weitere Überlegung Schulen und Institute zu gründen, sondern der Einsatz geschehe auf der Grundlage einer genauen Einschätzung der eigenen Kräfte, die als Mittel zur Zusammenarbeit und nicht als Gegensatz zum staatlichen Schulwesen aufzufassen sind. Man setze sich vor allem auf dem Hochschulsektor ein, dessen Förderung den vorhandenen Kräften (unter Vermeidung einer sinnlosen Vermehrung von Institutionen) entsprechen soll und vor allem der Notwendigkeit, sich auf den Sektoren (wie z. B. auf den Gebieten der Ausbildung der Lehrkräfte und der pädagogischen Forschung) einzusetzen, die auf das gute Funktionieren des Schul- und Bildungswesens den größten Einfluß ausüben.

8. Auf Grund dieser Schau und dieser Haltung läßt sich natürlich nicht mehr länger die Meinung oder das Prinzip vertreten, daß die Schulwahl, d. h. die Wahl, die der Katholik für die Schule seiner Kinder trifft, unbedingt eine weltanschauliche Entscheidung darstelle. Die These, wonach die katholischen Eltern durch finanzielle Zuschüsse und eine Reihe anderer Maßnahmen in Stand gesetzt werden sollen, ihre Kinder die katholischen Schulen besuchen zu lassen, behält ihre Gültigkeit nur in dem Fall, daß ein Staat die von ihm eingerichtete Schule mit einer eigenen Lehre oder Ideologie weltanschaulich abstempelt. Die Bejahung dieser These würde sonst nämlich zu folgenden Alternativen führen:

a. Die Familien mit einer bestimmten weltanschaulichen, areligiösen oder antireligiösen Einstellung wären berechtigt, die Einrichtung einer weltanschaulich bestimmten, auf öffentliche Kosten finanzierten Schule zu verlangen.

b. Der Staat wäre gezwungen, seine Schule weltanschaulich zu bestimmen und somit wäre die öffentlich geführte Schule auf eine bestimmte Lehrrichtung festgelegt, sei es auf die sogenannte laizistische oder neutralistische, sei es auf eine anders orientierte Lehrrichtung. Auf jeden Fall würde sie eine gegensätzliche oder eigene Weltanschauung vertreten, während doch der öffentliche, gesellschaftliche und allgemeine Charakter der Institutionen dazu drängt, den gesellschaftlichen Zusammenschluß zu fördern und Formen gerechten Zusammenlebens zu bejahen, in denen dann eben der christliche Geist seinen Wahrheits- und Wertgehalt stärker zum Ausdruck bringen kann.

9. Dies bedeutet nicht, daß man der katholischen

religiösen Welt die Freiheit absprechen will, eigene Schulen zu gründen und zu führen, wie und wo dies im Hinblick auf die verschiedenen Institutionen, Bedürfnisse und auszufüllenden Lücken als wünschenswert erscheint; sondern dies will nur besagen, daß dies aus einem begründeten und zielklaren Entschluß heraus geschehen muß.

Es steht der katholischen Schule nicht zu, die juridische Anerkennung und finanzielle Gleichstellung als ein ihr von selbst zukommendes Recht zu beanspruchen, da es sich bei ihr um einen freiwilligen und apostolischen Einsatz handelt. Jedoch ist es gerecht und begründet, daß die katholische Schule jedesmal dann in den Genuß solcher Zuschüsse kommen kann, wenn die bürgerliche Gesellschaft als ganze der Ansicht ist, der Beitrag der katholischen Schule verdiene es, im Hinblick auf das von ihr geförderte Gemeinwohl mit öffentlichen Geldern subventioniert zu werden.

10. Schließlich ist noch zu bemerken, daß die Aufgaben, die sich der katholischen Welt auf dem Gebiet des Schulwesens stellen, von Land zu Land und Situation zu Situation verschieden sein können. In dem einen Extremfall kann sich die Sendung ergeben, Bevölkerungsgruppen, die noch nicht in Formen des bürgerlichen Zusammenlebens eingegliedert sind, die elementarsten Kenntnisse beizubringen. Das andere Extrem stellen Länder dar, in denen die Kirche auf eigene Schulinstitutionen verzichtet und dafür ihre Sorge anderen großen Sektoren und Kanälen erzieherischer Einflüsse zuwendet. Zwischen diesen beiden Extremfällen gibt es viele Mittelstellungen, in welchen sich die Verschiedenheit und Vielschichtigkeit der Lage der einzelnen Länder auf der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Ebene widerspiegeln.

Der wichtigste Aspekt ist übrigens durch die Tatsache gegeben, daß die Vielfalt des katholischen Einsatzes auf dem Gebiet des Schulwesens nicht verquickt werden kann und darf mit unterschiedlichen Einstellungen infolge der Hinneigung zu einem bestimmten Regime auf politischer Ebene oder infolge privilegierter Situationen im ökonomischen Bereich, sondern sie muß sich trotz Unterschieden in der Art und Weise und im Zeitpunkt des Einsatzes in die umfassende einheitliche Schau der Prinzipien einordnen, in denen die Erziehungssorge der Kirche auf der menschlichen Ebene (Schulinstitutionen) und auf der kirchlichen Ebene (christliche Erziehung) zum Ausdruck kommt.

11. Es ist die Pflicht des Christen, den richtigen Sinn für den Wert und die Bedeutung der christlichen Erziehung in ihrer vollen Reichweite und in ihrem berechtigten Ausmaß wiederzugewinnen. Das Schulwesen war sicher ein Aktionssektor, in welchem die Kirche durch Jahrhunderte hindurch am Bemühen teilgenommen hat, mit der Fülle und der Vollkommenheit der menschlichen Institutionen die Möglichkeit zu fördern, günstige Bedingungen für die Verbreitung der Heilsbotschaft zu schaffen. Die Aufgabe, Schulen zu gründen, ist aber nicht mit der Erziehungsaufgabe der Kirche in ihrem übernatürlichen Bereich identisch; ebenso wie das karitative Wirken der Kirche in der Krankenpflege nicht bedeutet hat und nicht bedeutet, daß sie es als ihre eigentliche und spezifische Aufgabe auffaßt, Institutionen zu fördern, die der Vervollkommnung der Kenntnisse auf dem Gebiet der Heilkunde dienen.

12. Das Problem, das sich heute hingegen stellt, ist dies, für den erzieherischen Einsatz die geeignetsten Wege auszuwählen. Wenn es sich erweist, daß der beste Weg immer noch darin besteht, am Bestreben der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Schulinstitutionen auszubauen, teilzunehmen, so wird es Pflicht der katholischen Welt sein, sich auf diesem Gebiete noch viel stärker einzusetzen, als dies bis anhin geschehen ist, immer im Hinblick auf die Mitarbeit an den Bestrebungen der bürgerlichen Gesellschaft. Wenn es sich dagegen herausstellt, daß die eigentliche Erziehungsaufgabe der Kirche, an welcher die katholische Welt mitwirken muß, sich besser in anderen Richtungen und auf andere Sektoren erstreckt, so wird man die neuen Erfordernisse im einzelnen feststellen und den Einsatz mit geeigneten Mitteln auf dieses Ziel hinsteuern müssen.

GIOVANNI GOZZER

Geboren 1915 in Bronzollo (Bozen). Er promovierte in Literatur und ist Gymnasialprofessor für Italienisch und Latein, sowie Berater in Problemen der Schulorganisation im Ministerium für Unterricht und Direktor des Europäischen Zentrums für Erziehung «Villa Falconeri» in Frascati.

Er veröffentlichte «La scuola ponte» (1948), «Scuola per tutti» (1956), «L'istruzione professionale in Italia» (1958), «Sviluppo delle scuola e piano decennale» (1958), «Democrazia e civismo» (1959), «Latino e scuola» (1960), «La pianificatione scolastica» (1961), «Scuola e programmazione economica» (1962), «Aspetti economici del problema scolastico» (1963), «I Cattolici e la Scuola» (1964).

J. Britto Chethimattam

Afrikanische Katechese

Wenn wir als Zeitungsleser, Rundfunkhörer oder Fernsehzuschauer vernehmen, daß wieder eine frühere afrikanische Kolonie unabhängig werden wird, müßten wir schon sehr gut mit dem modernen Afrika vertraut sein, um uns sofort realisieren zu können, was diese einschneidende Veränderung für das betreffende Volk bedeuten wird. Auch die Folgen für das Leben der Kirche stehen uns nicht sogleich vor Augen; übrigens nicht einmal nach Ablauf von Monaten oder Jahren, es sei denn, daß wir darüber von Fachleuten unterrichtet wurden. In diesem Fall werden wir manchmal mit Tatsachen und Wirklichkeiten konfrontiert, die unser Erstaunen erregen, um so mehr, wenn wir aufgrund einer einseitigen Berichterstattung und Information schon in einer bestimmten Richtung gesucht und Vermutungen angestellt haben. Es kommt nicht auf die Titelseiten der Illustrierten oder Rundfunkjournale, es ist deshalb keine «Neuigkeit» im aktuellen Sinn des Wortes, aber es ist eine Tatsache, daß die Unabhängigkeit für manche Gläubigen in jungen afrikanischen Staaten eine Bedeutung hat, die wir vergleichen könnten (so vorsichtig wir auch mit dieser Art von Vergleichen sein müssen) mit dem, was wir in unserer europäischen und nordamerikanischen Situation den Wegfall von «social control» nennen. Wenn der Glaube nicht genügend zu persönlicher Überzeugung hergereift, wenn statt dessen das Katholisch-Sein zu stark mit der gegebenen gesellschaftlichen Situation gekoppelt ist, kann eine einschneidende Veränderung in dieser letzteren zu einer Lockerung oder gar zur Preisgabe der Verbindung mit der Kirche führen. Daß Gläubige dabei nicht immer in das Heidentum von früher zurückfallen, sondern in einem geistigen Vakuum landen, macht diese Entwicklung sicher nicht weniger sorgenvoll!

Als eine weniger krasse, wenn auch anderseits wieder besorgniserregende Variante zu obenstehendem Thema könnte eine Feststellung von Abbé Fr. Houtart angesehen werden («La vocation au sacerdoce comme perception collective de valeurs», in: «Archives de Sociologie des Religions» 16 (1963) 42: Nach der Unabhängigkeitserklärung des Kongo haben viele Seminaristen sich nach einem anderen Beruf umgesehen; anders als während der Kolonialepoche verfügt die Eingeborenenbevölkerung heute über mehr Möglichkeiten, zu gesellschaftlichem Ansehen zu gelangen, wodurch das Priestersein viel an Exklusivität eingebüßt hat.

Daß die jungen Völker Afrikas sich «in schneller gesellschaftspolitischer Entwicklung» befinden, ist, zumindest was die Worte betrifft, schon zu einem abgegriffenen Klischee geworden. Wir nehmen das routinemäßig zur Kenntnis. Aber wir können uns nicht im geringsten vorstellen, was Industrialisierung, Verstädterung und so weiter gerade für diese Völker zu bedeuten haben. Wir führen uns kaum einmal vor Augen, daß diese Völker seit dem Erreichen ihrer Unabhängigkeit soviel intensiver und systematischer mit modern-westlicher Wissenschaft und Technik konfrontiert werden, einschließlich der darin implizierten Auffassung vom Menschen und einer entsprechenden Ethik. Es ist kein Zufall, daß die Regierungen dieser Länder sich sehr um Schule und Unterricht kümmern, wobei sich Zusammenstöße mit der kirchlichen Behörde ergeben können, vor allem

wenn der Religionsunterricht an den Schulen auf dem Spiel steht.

Was bedeutet diese «schnelle gesellschaftspolitische Entwicklung» für die Gläubigen in diesen Ländern? Ist ihr Christsein so strukturiert und hat es einen solchen Gehalt, daß sie in dieser Entwicklung religiös nicht untergehen, sondern im Gegenteil positiv und kritisch am Aufbau ihres Landes mitzuarbeiten vermögen? Die Frage selbst ist so wirklichkeitsnahe und dringend wie nur möglich. Und wie lautet die Antwort? Diese kann natürlich nicht verallgemeinernd und geradlinig und undifferenziert sein. Aber im ganzen gesehen drängt sie zur Besinnung und zu wohlüberlegter Aktivität in kürzester Frist.

Dies alles hat wesentlich an Klarheit gewonnen durch die Panafrikanische Katechetische Studienwoche, die vom 26. August bis 1. September vorigen Jahres im Großseminar der Weißen Väter in Katigondo, Uganda, in Anwesenheit des afrikanischen Kardinals Rugambwa und unter dem Vorsitz von Msgr. Hurley, dem Erzbischof von Durban in Südafrika, gehalten wurde. Zur Vorbereitung dieser Studienwoche hatte man eine Erhebung vorgenommen, anhand deren man sich ein Bild von der katechetischen Situation in Afrika machen konnte. Dieses Bild zeigt allerdings viele Farben, helle und dunkle; es zeigt auch Züge, die uns hier in Europa sehr wohl vertraut sind. Der Religionsunterricht ist in vieler Hinsicht zu schulmeisterlich und wird dementsprechend oft routinemäßig mit nicht allzuviel Hingabe ausgeführt. Er ist zuwenig Weitergabe der «Frohbotschaft», zuviel noch ein Auswendiglernenlassen dogmatischer Formulierungen und sittlicher Verhaltensregeln. Er ist zuwenig biblisch und liturgisch orientiert und statt dessen bisweilen individualistisch und erbaulich. Er nimmt – wer sollte sich darüber wundern! – die eigenen Werte und den eigenen Beitrag Afrikas noch viel zuwenig ernst. Das Unzureichende und Problematische dieser Situation ist schon früher zutage getreten bei Versuchen zur Reform und Erneuerung, aber solche Versuche blieben oft isoliert, waren zuwenig wissenschaftlich vorbereitet, es erfolgte nicht genügend Koordinierung und Zusammenarbeit, und es fiel den Arbeitern der ersten Stunde manchmal schwer, ihre vertrauten und eingebürgerten Methoden zu revidieren. Die Ergebnisse der voraufgegangenen Enquête haben die Abhaltung einer Panafrikanischen Katechetischen Studienwoche durchaus gerechtfertigt.

Während dieser Studienwoche wurden Referate gehalten über Themen wie: die Bedeutung der heutigen Katechese für die Mission, die Anpassung der heutigen Katechese an das heutige Afrika; Bibel und Missionsapostolat; Liturgie und Katechese; die Fortbildung der getauften Erwachsenen; die Heranbildung von «Katechetinnen», usw.

Wenn man sich in unserer westlichen Welt theoretisch und praktisch für eine biblisch und liturgisch orientierte Katechese einsetzt – der Katechismus der deutschen Bistümer ist dafür ein bewundernswertes Vorbild geworden –, ergibt sich die nicht geringe Schwierigkeit, daß unsere westliche Mentalität, wie sehr sie auch mit durch die Bibel geformt ist, in verschiedener Hinsicht (zum Beispiel aufgrund unseres Individualismus und Dualismus) der Welt der Bibel fremd gegenübersteht, genau so wie unsere berühmte «Symbolblindheit» bedeutende Schwierigkeiten für das Erlebnis der Liturgie mit sich bringt. Aber um den Afrikaner ist es ganz anders bestellt. Er ist kein Individualist, sondern jemand, der in starkem Maße in Begriffen gemeinsamer Verbundenheit lebt und denkt. Er wird kaum mit Shakespeare sagen können: «Words, words, words!», weil er ein lebendiges Gespür für die Geladenheit des Wortes hat, wie wir dies allmählich wieder in der Bibel entdecken. Der Afrikaner hat ein Gespür für Symbole. Er sieht das Leben (noch) nicht pragmatistisch oder materialistisch, sondern hat ein Empfinden für dessen Tiefen; er wird in das Erwachsenenleben «eingeweiht», er feiert dessen Höhe- und Tiefpunkte mit. Eine wirklich biblische und liturgische Katechese vermag ihn deshalb auch tief in der Seele zu ergreifen. Was wiederum nicht heißen soll, daß nun auch der einzuschlagende Weg klar und einfach ist. Die biblischen Wunderberichte, die menschlich rauhen Verhaltensweisen, wie sie uns in den Büchern des Alten Testamentes aufgezeichnet sind, die Welt begeisternder Geistesgaben, Visionen und Entzükkungen, der Sinn des Messianismus usw. müssen ihm mit Takt und Klugheit dargeboten werden, wenn sie nicht mißverstanden und zu bedauernswerten Exzessen Anlaß geben sollen. Die liturgischen Riten und Feiern werden sich deutlich von abergläubischen und magischen Praktiken unterscheiden müssen. Deshalb ist auch für liturgische und katechetische Erneuerungen und Anpassungen eine ernsthafte wissenschaftliche Forschung dringend geboten; afrikanische Priester werden dabei eine immer bedeutendere Aufgabe zu erfüllen haben. Bei der ersten Glaubensverkündigung, bei der Vorbereitung und Heranbildung von Tauf-

schülern und Neugetauften muß die Gemeinschaft der Gläubigen, das Volk Gottes, von Gott als ein Zeichen gesetzt, fortwährend eng einbezogen sein. In dieser Gemeinschaft vollzieht sich die Vorbereitung auf das Katechumenat (das sogenannte «Prä-Katechumenat») und das eigentliche Katechumenat mit der Taufe (möglichst in der Osternacht) als Höhepunkt, worauf eine «Mystagogie», die Vollendung der Initiation in der Zeit von Ostern bis Pfingsten, folgt. Daß eine solche fortgesetzte Initiation nicht nur für die Neugetauften wichtig ist, sondern für die ganze Gemeinschaft der Gläubigen, die im heutigen Afrika mehr denn je zu einem starken und persönlichen Glauben herangebildet werden müssen, versteht sich von selbst. Für diese dringend notwenige religiöse Bildung von Erwachsenen wird man sich aber auch mehr der modernen Kommunikationsmittel bedienen müssen. Mit Recht wurde in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit auf die afrikanischen Studenten in anderen Ländern gerichtet, deren Glaubenstreue mehr als einmal hart auf die Probe gestellt wird. Besondere Aufmerksamkeit widmete man auch der Heranbildung von «Katecheten» im weitesten Sinne des Wortes. Angefangen bei den Priestern; um Wiederholungen zu vermeiden, verweisen wir auf den ausführlichen Text in den folgenden «Resolutionen»; damit reiht sich die Panafrikanische Katechetische Studienwoche auf wertvolle Weise in die länger werdende Reihe von Studientagungen, Kongressen usw. über die Priesterbildung ein, wie der gleichzeitig im Europaseminar zu Rothem-Meersen (Holland) unter der Leitung des Instituts für Europäische Priesterhilfe gehaltene Kongreß über die Heranbildung von Priesteramtskandidaten, über den wir in «Concilium» Nr. 2 berichtet haben. Aber die Panafrikanische Katechetische Studienwoche hat bei den «Katecheten» nicht nur an Priester gedacht. Auch und mit Nachdruck an die Eltern, die eine so wichtige und entscheidende Rolle bei der religiösen Heranbildung ihrer Kinder zu spielen haben und die selbst wieder auf diese verantwortliche Aufgabe mit Sorgfalt vorbereitet werden müssen. Ferner hat man sich mit den freiwilligen und beruflichen half time und full time «Katechetinnen» beschäftigt; bezüglich der «Berufs»-Katechetinnen wurde der Wunsch geäußert, deren eventuelle Gatten mit in die Ausbildung einzubeziehen; zugleich plädierte man für eine bessere Regelung ihrer finanzielleen Lage.

Resolutionen der
Panafrikanischen Katechetischen Studienwoche
Final Resolutions
Pan-African Catechetical Study Week
(August 26 – September 1, 1964)

I. Having in view the common love for Holy Scripture which unites all Christians, the needs of the Ecumenical Movement, and the absolute need for Scripture in the vernacular, the Pan-African Catechetical Conference earnestly requests the Hierarchies in all African territories where deemed advisable, to contact the Protestant Authorities in order to work together for the early publication of both the Old and the New Testaments in versions adequate both exegetically and linguistically.

We recommend that where Hierarchies judge it advisable, permission be sought for Catholics to make use of Protestant editions in the meantime.

II. In view of the importance of symbols in the Liturgy and of the necessity for future liturgical adaptation in the spirit of the Constitution on the Sacred Liturgy, the Pan-African Catechetical Study Week recommends:

1. that Hierarchies be requested to make strong submissions to the Post-Conciliar Liturgical Commission in favour of emphasizing in the revised ritual of the Mass and other sacraments the principal symbolic values contained in them, as for instance, the symbolism of the Word, the sacred meal and the covenant sealed in blood;

2. that machinery be set up by the participants in the Study Week for the promotion of scientific research, experimentation and exchange of information concerning the employment of symbols in: a) liturgical celebrations as provided for in article 40 of the Constitution; b) the catechumenate; c) priestless services; d) seasonal, festival, social, domestic and other rites, biblical services and catechetical celebrations.

Furthermore, it is urged that African priests be selected and scientifically trained so that they may take the initiative in such research and experimentation.

III. The Pan-African Catechetical Study Week earnestly recommends that Confirmation be administered to the newly baptized adults within the framework of baptismal initiation and that where the bishop is not available, a priest be delegated by him to administer this sacrament.

IV. In the spirit of the Constitution of the Sacred Liturgy which presents Lent as the time of prepa-

ration for baptism, the Pan-African Catechetical Study Week earnestly desires that Paschal time become the time for completing the sacramental initiation of the newly baptized adults according to the tradition of the Fathers, (Mystagoga) and that for the other Christians it be a time for deepening their sacramental life and their Christian commitment.

It desires furthermore, that with this in view the Ordinary may be able to give permession for the celebration of the Easter-week liturgy on the Sundays of Paschal tide.

V. Realizing the lack of preparation of seminarists and future missionaries for their primordial task as catechists and pastors, the Pan-African Catechetical Study Week earnestly recommends that seminaries and scholasticate houses grasp still better the supreme importance of catechetical training and take the necessary steps to make it more efficacious.

The whole training of future priests should tend to make them true messengers of the Word and genuine pastors after the example of Jesus Christ.

1. Let ecclesiastical studies therefore begin with a general introduction to the mystery of Christ, a mystery which throws light on the whole history of the human race, is unceasingly at work in the Church and is carried on through the priestly ministry; let the teaching of all subjects converge upon a better understanding of this central mystery (cf. Constitution on Liturgy, 16).

2. The participants of the Study Week warn against the wrong use of scholastic method, but its qualities of clarity and precision are to be retained. Let there be greater concern to teach theology in such a way as to prepare future priests to proclaim the good news of Christ in a living and concrete manner, in harmony with the thinking and feeling of the peoples of Africa; for this purpose all Christian dogma should be presented in the living way in which God has given us His Message through the Bible and the universal Tradition of the Church.

3. Let the spiritual training of future priests be centred on the Liturgical life. It is by living and understanding this life that they will best prepare themselves for their function as catechists. (Cf. Constitution on Liturgy, 17).

4. Let them be made well aware of the problems of our day, be brought up-to-date in the progress made in pedagogy and psychology and learn how to draw profit from this for their ministry.

5. Greater importance should be given to catechetical practice so that they can hand on in a way both concrete and adapted to their hearers the Message they have deeply studied in their course of theology; and in order to develop in them a strong apostolic personality modelled on that of the Good Shepherd, let them be initiated into human, personal and community contacts both with the faithful and with those outside the fold.

VI. The Pan-African Catechetical Study Week

1. Favours the development of projects under the auspices of the Pontifical Works for the Propagation of the Faith to provide finances for the training and maintenance of chatechists, for bursaries to help with the formation of specialists in catechetics, particulary Africans, and for the development of suitable text-books.

2. Recommends that a «missio canonica» be conferred by the bishop on all properly trained catechists.

3. Recommends that this «missio canonica» be conferred during an appropriate liturgical ceremony.

VII. In view of the Constitution of the Council on Mass media, the influence of radio programmes in African society, the fact that in Addis Ababa there exists a Lutheran radio station "Voice of the Gospel", and in other countries both government and independent stations, we request the Hierarchies to consider the possibility of Catholic collaboration in these religious programmes.

I. Bibel und Ökumenismus. In Anbetracht der gemeinsamen Liebe zur Heiligen Schrift, die alle Christen in Einheit verbindet, im Hinblick auf die Erfordernisse der ökumenischen Bewegung und im Hinblick auf die Notwendigkeit, die Bibel in die jeweilige Volkssprache zu übersetzen, spricht die Panafrikanische Studienwoche den Wunsch aus:

1. der gesamte afrikanische Episkopat möge soweit wie möglich Kontakte mit den protestantischen Kirchenleitungen aufnehmen, um in kürzester Zeit zu gemeinsamen Ausgaben des Alten und Neuen Testamentes zu kommen, deren Übersetzung exegetisch wie sprachlich korrekt und einwandfrei ist;

2. in der Zwischenzeit, d. h. bis solche Ausgaben vorliegen, möge der Episkopat dort, wo er solches für opportun hält, den Katholiken die Erlaubnis geben, protestantische Ausgaben zu benutzen.

II. Anpassung der Liturgie und lebendige Symbole. In Anbetracht der Bedeutung von Symbolen in der Liturgie und der Notwendigkeit liturgischer Anpassung im Geist der Konstitution über die Heilige

Liturgie empfiehlt die Panafrikanische Katechetische Studienwoche:

1. daß der Episkopat ersucht werde, an die postkonziliare liturgische Kommission die Bitte zu richten, im neuen Rituale der Messe und der Sakramente die wichtigsten Symbolwerte besonders herauszustellen, wie zum Beispiel die Symbolik des Wortes, des heiligen Mahles und des im Blut bekräftigten Bundes;

2. daß die Teilnehmer an dieser Studienwoche konkrete und praktische Entscheidungen zur Förderung wissenschaftlicher Forschung, zu gut vorbereiteten Experimenten und zum Austausch von Informationen über den Gebrauch des Symbols treffen bei:

a. den liturgischen Feiern, wie sie von der Konstitution in Art. 40 vorgesehen sind; b. dem Katechumenat; c. den Gottesdienstfeiern ohne Priester; d. den jahreszeitlich bedingten Festen, bei bestimmten Festen innerhalb der größeren oder kleineren Gemeinschaften; e. den Wortgottesdiensten und katechetischen Feiern.

Außerdem wird darauf gedrängt, daß afrikanische Priester eine solche wissenschaftliche Ausbildung erhalten, daß sie diese Aufgabe der Forschung und des Experimentes selbst in die Hand nehmen können.

III. Die Firmung. Die Panafrikanische Katechetische Studienwoche empfiehlt mit Nachdruck, daß die Firmung den erwachsenen Neugetauften im Rahmen der Initiation durch die Taufe gespendet werde und daß dort, wo der Bischof verhindert sein sollte, von ihm ein Priester zur Spendung dieses Sakramentes delegiert werde.

IV. Fastenzeit und Osterliturgie. Im Geist der Konstitution über die Heilige Liturgie, in der die Fastenzeit als die Zeit der Vorbereitung auf die Taufe gekennzeichnet wird, spricht die Panafrikanische Katechetische Studienwoche den Wunsch aus, die Osterzeit möge für die Neugetauften die Zeit der Vollendung der sakramentalen Initiation werden, entsprechend der Tradition der Väter (Mystagogie), und sie möge für die anderen Christen eine Zeit der Vertiefung ihres sakramentalen Lebens sein sowie ihrer Bereitschaft, dies in ihrem Leben fruchtbar zu machen.

In dieser Perspektive spricht die Studienwoche schließlich den Wunsch aus, der Bischof möge die Erlaubnis geben, die Liturgie der Osterwoche an den Sonntagen nach Ostern zu feiern.

V. Die Ausbildung der Priester und Katecheten. Aufgrund der Feststellung, daß Seminaristen und zukünftige Missionare mangelhaft auf ihre erste und wichtigste Aufgabe als Katecheten und Pfarrer vorbereitet werden, spricht die Panafrikanische Katechetische Studienwoche den Wunsch aus, die Seminarien und Klosterschulen möchten immer mehr ihre Hauptsorge auf die katechetische Ausbildung richten und die notwendigen Maßnahmen ergreifen, um das ins Auge gefaßte Ziel besser zu erreichen.

Die ganze Ausbildung der zukünftigen Priester muß darauf gerichtet sein, sie zu wirklichen Verkündern des Wortes und zu wahren Hirten nach dem Vorbild Jesu Christi zu machen.

1. Deshalb möge das theologische Studium mit einer allgemeinen Einführung in das Christusmysterium beginnen, ein Mysterium, das Licht auf die ganze Geschichte der Menschheit wirft, das unaufhörlich in der Kirche wirksam ist und im priesterlichen Dienst ausgeübt wird; der Unterricht in allen Fächern möge einem tieferen Verständnis dieses Mysteriums beitragen (vgl. Const. Lit., 16).

2. Die Teilnehmer an der Studienwoche warnen vor dem falschen Gebrauch der scholastischen Methode, aber deren gute Eigenschaften, wie Klarheit und Genauigkeit, sollen beibehalten werden. Man sei stärker darauf bedacht, die Theologie so zu lehren, daß die zukünftigen Priester auf eine lebendige und konkrete Verkündigung der Frohen Botschaft Christi vorbereitet werden, in Übereinstimmung mit dem Denken und Fühlen der afrikanischen Völker; zu diesem Zweck soll man das ganze Dogma in jener lebendigen Weise darbieten, in der Gott selbst uns seine Botschaft in der Bibel und in der gesamten Tradition der Kirche weitergegeben hat.

3. Die geistige Ausbildung der zukünftigen Priester möge im liturgischen Leben ihren Mittelpunkt finden. Wenn sie daraus leben und immer tiefer darin einzudringen versuchen, bereiten sie sich selbst am besten auf ihre Aufgabe als Katecheten vor (vgl. Const. Lit. 17).

4. Man unterrichte sie über die Probleme unserer Zeit, man mache sie mit den Errungenschaften der Pädagogik und Psychologie vertraut und lehre sie, sich bei der Ausübung ihres Amtes dieser zu bedienen.

5. Ein größeres Interesse widme man der Praxis der Katechese, so daß sie auf konkrete und angepaßte Weise lernen, die Botschaft weiterzugeben, in die sie sich im Laufe ihrer theologischen Studien vertieft haben. Gerade um bei den zukünftigen Priestern eine starke apostolische Persönlichkeit heranzubilden, die nach dem Bild des Guten Hirten

geformt ist, bringe man sie in menschliche, persönliche und gemeinschaftsbezogene Kontakte mit Gläubigen und «Außenstehenden».

VI. Die Panafrikanische Katechetische Studienwoche:

1. begrüßt und fördert alle Unternehmen, die zum Ziel haben, unter Leitung des päpstlichen Werkes zur Verbreitung des Glaubens die Kosten für die Heranbildung und den Lebensunterhalt von Katechetinnen, für die Einrichtung von Studienbörsen zur Ausbildung von katechetischen Spezialisten, vor allem afrikanischer Herkunft, und schließlich für die Ausgabe von geeigneten Handbüchern zu beschaffen;

2. empfiehlt, daß vom Bischof allen systematisch geschulten Katechetinnen eine «missio canonica» erteilt werde;

3. empfiehlt, daß diese «missio canonica» im Rahmen einer liturgischen Feier erteilt werde.

VII. Rundfunk und religiöse Bildung. Im Sinne der Konstitution über die Massenmedien, im Hinblick auf die Bedeutung des Rundfunks für die weitere Entwicklung in Afrika und in Anbetracht der Tatsache, daß es in Addis Abeba eine lutherische Rundfunkstation «Stimme des Evangeliums» und in anderen Ländern staatliche und unabhängige Rundfunkstationen gibt, ersuchen wir den Episkopat, katholischerseits die Möglichkeit einer Zusammenarbeit mit diesen religiösen Programmen in Erwägung zu ziehen.

J. Britto Chethimattam

Pastorale Gespräche über die Beichte

In ihrem Hirtenbrief vom 1. Mai 1954 (über: «Der Katholik im öffentlichen Leben unserer Zeit») haben die holländischen Bischöfe unter anderem erklärt, daß sie «in enger Verbundenheit mit unseren Priestern und in ehrlicher Beratung mit Laien das führende Wort sprechen wollen». Zuvor hatten sie die Priester ermahnt, zu verstehen, «daß die Laien nicht nur Gegenstand der Seelsorge sind, sondern auch aktiv an Liturgie, Apostolat und Katholischer Aktion teilnehmen wollen, wie sie dies schon so lange und so vortrefflich auf sozialem Gebiet getan haben, und daß sie als erwachsene Glieder der heiligen Kirche beim Aufbau des mystischen Leibes, zu dem sie bewußt gehören wollen, mitzusprechen wünschen». «Die Laien» ihrerseits sollten «die ganz eigene Funktion und Würde des Priesters jetzt mit um so mehr Glauben und Ehrfurcht anerkennen und akzeptieren». Heute, zehn Jahre später, hat dies alles durch das zweite Vatikanische Konzil unvorstellbar viel an Bedeutung und Lebendigkeit gewonnen. Dieses Konzil hat, mehr noch durch seine konkrete Erscheinungsform als durch seine Dekrete und Konstitutionen, jetzt schon ein erneuertes Bild der Kirche geschaffen, in der die Realität von «Dialog» und «Kommunikation» im Mittelpunkt steht. In einem Brief an seine Diözesanen vom September 1963 schreibt der Bischof von 's-Hertogenbosch (Holland), W.M.Bekkers: «Nach meiner Rückkehr (aus Rom) ... wollen wir in unserem Bistum ‚Konzil' halten.» Ganz im Sinne des neuen Bildes der Kirche, das uns das zweite Vatikanische Konzil gezeichnet hat, ist und wird nach «Dialog» und «Kommunikation» zwischen dem Bischof und seiner Geistlichkeit und den Diözesanen gesucht.

Gegenstand einer solchen Kommunikation ist zuerst die Beichtpraxis gewesen. Von September bis Dezember 1963 sind darüber im Bistum 's-Hertogenbosch etwa vier fachkundig vorbereitete «pastorale Gespräche» gehalten worden, an denen Priester, Ordensleute und Laien, insgesamt 6000 Personen, intensiv teilgenommen haben. Das erste Gespräch diente dem Sammeln von Informationen: Wie ist es heute um die Beichtpraxis bestellt? Dabei

trat deutlich zutage, daß in allem Ernst von einer «Beicht-Krise» gesprochen werden muß, deren Ursachen vor allem in der gestörten Kommunikation zwischen Kirche und «Leben», aber zugleich auch in einem sich wandelnden Sündenbewußtsein liegt. Das zweite und dritte Gespräch war als eine tiefgehende Beratung über die erlangten Informationen angelegt. Es ging dabei vor allem um die Akzentverschiebung im Sündenbewußtsein von der sündigen Handlung zur sündigen Haltung; das bringt Probleme hinsichtlich des Bekenntnisses in der Beichte mit sich, und es ist nicht sofort klar, worin das Sündige einer sündigen Haltung gesucht werden muß. Die Sünde als «Übertretung des Gesetzes Gottes» ist eine Umschreibung, die einseitig anmutet, weil sie zu gesetzlich, zuviel auf die einzelne Tat gerichtet ist und weil sie der gläubigen Gemeinschaft zuwenig Rechnung trägt, in der unsere Beziehung zu Gott sich realisiert. Man will deshalb lieber sagen, daß die Sünde letztlich ein Versagen gegenüber der Berufung zum Menschsein ist, und zu dieser Berufung möchten andere ausdrücklicher Gottes Absicht mit den Menschen, die von ihm zur Entfaltung und Vollendung gerufen werden, hinzufügen. Sünde ist dann die Haltung des Widerstandes gegen Gottes Absicht mit den Menschen. Auch mit Gewissen und persönlicher Verantwortung haben die Teilnehmer an den «Pastoralen Gesprächen» sich intensiv beschäftigt: Die Verantwortung wird für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft größer werden und das Bewußtsein dafür allmählich wachsen müssen; die Kirche sollte hier begleitend auftreten und nicht bis ins Einzelne festlegen, was man zu tun und zu lassen hat. Sodann wurde auch den liturgischen Momenten der Bußfertigkeit und Vergebung große Aufmerksamkeit gewidmet.

Das vierte Gespräch war auf eine Beschlußfassung ausgerichtet und resultierte in einundzwanzig Vorschlägen, in denen es u. a. darum ging, daß man der Buße in der Verkündigung stärkere Beachtung schenken sollte, sodann um die Kinderbeichte, die Beichtfeiern und den Beichtstuhl. Am 24. und 25. Januar 1964 hat Bischof Bekkers in einigen großen Städten seines Bistums die «pastoralen Gespräche» über die Beichte mit einer Ansprache abgeschlossen, die von rund 4000 Priestern, Ordensleuten und Laien gehört wurde.

Bischof Bekkers ging in dieser Ansprache auf die verschiedenen Vorschläge und Probleme ein, unter anderem auf die Frage, ob man es bei der Beichtfeier mit einem allgemeinen Bekenntnis von Todsünden bewenden lassen kann, worauf er zur Antwort gab: «Nein. Ein allgemeines Bekenntnis genügt für schwere Sünden nicht. Ich verweise dabei auf die offizielle kirchliche Verlautbarung, die besagt, daß es nach kirchlichem und göttlichem Recht notwendig ist, alle Todsünden zu beichten. Sie werden verstehen, daß ich weder für den Augenblick noch für die Zukunft irgendeine Perspektive öffnen kann, weder von kirchenrechtlicher noch von theologischer Sicht aus, daß das konkrete Bekenntnis schwerer Sünden jemals durch das allgemeine Bekenntnis ersetzt werden kann. Jedoch ist es gut, daß man sich hier deutlich fragt, was denn eigentlich Todsünden sind.» Bischof Bekkers führte dies näher aus, wie auch noch viele andere Themen, und schloß wie folgt: «In vielen Gruppen hat man es als eine Degradierung des Sakramentes der Buße empfunden, wenn es als Instrument zur Reinigung gesehen wurde. Es hat natürlich etwas damit zu tun, und es ist sogar verständlich, daß der Reinigungsgedanke aufkommt, wenn man von der ‚Notwendigkeit', beichten zu gehen, spricht – von der Notwendigkeit also im Fall einer schweren Sünde. Aber ist diese Notwendigkeit so oft gegeben? Es bedarf schon einiger Voraussetzungen, bevor man wirklich von einer Sünde zum Tode sprechen kann... Eine viel bessere Sicht der Dinge erhalten wir, glaube ich, wenn wir über die Beichte im Gesamtzusammenhang unseres Lebens nachdenken... Dann erscheint sie uns als Ausdruck des Verständnisses Gottes für unsere Unvollkommenheit, seiner fortwährenden Bereitschaft, helfend bei uns zu sein, seiner Bereitschaft auch, auf die erste Bitte unsererseits mit Vergebung bereitzustehen, und mit Gnade, um etwas mehr aus unserem Leben zu machen. Ich habe euch gesagt, daß die Buße ein schlechthin menschliches Sakrament ist. Sie ist das auch, weil sie spezifisch auf die menschliche Situation der Gebrochenheit anspielt – wie das Ehesakrament das ganze Leben der Eheleute in heilige Bande schließt und wie das Sakrament der Kranken Gottes Gegenwart in der besonderen Situation des Krankseins gewährt. Wir dürfen diese Parallelen sicher ziehen. Es hilft uns, eine größere Wertschätzung für das Sakrament der Buße zu gewinnen; diese Wertschätzung braucht aber nicht aus der Häufigkeit unseres Ganges zum Beichtstuhl hervorzugehen, sondern sollte vielmehr in der harmonischen Einpassung, der lebenswahren Einfügung dieses Sakramentes in die Gesamtheit unseres Lebens sichtbar werden.»

Vorher hatte Bischof Bekkers in seiner Ansprache festgestellt: «Gerade weil die Lebensechtheit

und Ehrlichkeit uns so teuer sind, und weil wir noch täglich erfahren, welcher Abstand zwischen der Theorie und der Praxis, also dem Leben, besteht, ... deshalb stimme ich von Herzen der Fortsetzung dieser Art von Überlegungen und Beratungen, auch für andere Fragen und Probleme, zu. Ich glaube, daß wir in den vergangenen Monaten den Grund zu einem köstlichen Besitz gelegt haben.»

Noch innerhalb eines Jahres wurde inzwischen beschlossen, daß von neuem «Pastoralgespräche» stattfinden sollen, sogar auf noch größerer Ebene und, indem man sich auf die gemachten Erfahrungen stützt, in verbesserter Form; das Gesprächsthema soll diesmal die Feier der heiligen Eucharistie sein. Diese Gespräche sind schon in vollem Gang; im Mai 1965 werden sie mit einer Ansprache von Bischof Bekkers abgeschlossen werden. – Das ist also das erneuerte Bild der Kirche: Kirche und Kirchen «im Stadium des Konzils», lebend aus Dialog und Kommunikation!

R. Echarren Ysturitz

Die heutige Bedeutung der Pastoralsoziologie in Spanien

Nach einer ersten Etappe schüchterner, oftmals nicht von den für die Pastoral Hauptverantwortlichen angestellten Versuche, zu einer objektiven Kenntnis des religiösen Lebens in Spanien zu gelangen, ist die Religionssoziologie in Spanien in eine neue Phase eingetreten.

Diese neue Situation, vor welcher die Religionssoziologie steht, ist dadurch charakterisiert, daß man sich allgemein ihrer pastoralen Bedeutung wie ihrer konkreten Funktion innerhalb des Wirkens der Kirche bewußt wird.

Unter den verschiedenen Ursachen, die zu dieser Aufwertung der Religionssoziologie als einer unmittelbaren Hilfswissenschaft der Pastoral führten, ließe sich eine ganze Reihe von Tatsachen anführen, die für die Kirche Spaniens unzweifelhaft von Wichtigkeit sind.

Einerseits ist die gesellschaftliche Realität in einer so tiefgreifenden Umschichtung begriffen, daß sie sich ihrer ganzen Komplexität bewußt wird und sich nicht mehr ohne weiteres überblicken läßt. Anderseits stellt sich heraus, daß die Seelsorge in ihrer gegenwärtigen Struktur und Funktion den Verhältnissen nicht angepaßt und in manchen Fällen sogar unwirksam ist bei der tiefen Umgestaltung der Gesellschaft infolge der wachsenden Verstädterung und Industrialisierung mit all ihren sozialen und religiösen Auswirkungen.

Dazu kommt die sich immer mehr verbreitende Einsicht, daß in Spanien – wenigstens in den städtischen Ballungszentren – infolge des Auftretens bisher unbekannter sozialer Faktoren sich immer rascher und allgemeiner Entchristlichungsprozesse vollziehen, die bis jetzt nur in verschleierter Form vor sich gingen und auf eine bestimmte Gesellschaftsschicht und bestimmte Gebiete beschränkt blieben.

Wir wollen kurz aufzeigen, welche Wege die Arbeiten der Soziologen angesichts dieser neuen Lage und im Zusammenhang mit einer immer intensiveren Überprüfung und Erneuerung des pastoralen Wirkens einschlagen.

Das wachsende Interesse an der Religionssoziologie zeigt sich unter anderem darin, daß sie in die Studienpläne der Priesterseminarien aufgenommen wird und in einigen von ihnen – wie in Madrid – durch einen vier Wochenstunden umfassenden Kursus in allgemeiner Soziologie vervollständigt

wird, der zum Studium der Soziallehre der Kirche hinzukommt.

Auch werden immer mehr religionssoziologische Untersuchungen vorgenommen, die zur Grundlage des pastoralen Wirkens oder konkreter Aktionen dienen wie z.B. zur Vorbereitung von Diözesan- und Gebietsmissionen.

Die Erhebungen betreffen hauptsächlich den Stand der religiösen Praxis in einem ganzen Bistum oder in einer ländlichen Gegend, einem Stadtgebiet oder einer bestimmten Pfarrei.

Neuerdings stehen wir vor einer Tatsache von tiefer pastoraler Bedeutung. Aus der Einsicht heraus, daß die Erhebungen über die religiöse Praxis die religionssoziologischen Phänomene nicht oder nur zum Teil zu erklären vermögen, haben sowohl die Seelsorger als auch die Pastoraltheologen selbst die Initiative zu Studien und Erhebungen ergriffen, die tiefer in die gesellschaftlichen Situationen einzudringen und zu erkennen suchen, worin die Probleme wurzeln, so daß sich ihre Kenntnis nicht auf ihre bloß soziographische Beschreibung beschränkt.

Man beschäftigt sich immer angelegentlicher mit der gründlicheren Untersuchung der gesellschaftlich-kulturellen Strukturen und ihres Umgestaltungsprozesses sowie mit den psycho-sozialen und sozial-ökonomischen soziologischen Voraussetzungen der Religiosität.

Diese religionssoziologischen Untersuchungen erstrecken sich auf zwei Arbeitsgebiete. Einerseits entstanden sowohl theoretische wie experimentelle monographische Untersuchungen bestimmter Gesellschaftsphänomene, die für die Seelsorge bedeutungsvoll sind, wie z.B. die Krise des Familienlebens, der Tourismus, die Bannmeilen, die Auswanderung und so weiter. Anderseits verfaßt man Arbeiten über die soziologischen Grundlagen einer wirklichkeitsentsprechenden Pastoral, über die Anpassung des seelsorgerlichen Einsatzes an die gesellschaftlichen Besonderheiten der Menschen, an die er sich richtet.

Auf der gleichen Linie liegen die angestrengten Bemühungen, Verfahren zur Gesellschaftsentwicklung und zur Gemeinschaftsförderung auszuarbeiten, um die Seelsorger mit dem nötigen Rüstzeug zu versehen, damit sie die Gemeinschaftsstrukturen aufzubauen vermögen, die es ihnen ermöglichen, die christliche Pfarrgemeinschaft zu schaffen.

Um das Bild, das eine hinlängliche Kenntnis der gegenwärtigen Bedeutung der Religionssoziologie in Spanien vermitteln soll, zu ergänzen, muß man noch auf zwei der ernsthaftesten Arbeiten zu sprechen kommen, die in den letzten Jahren unternommen wurden und zu den ersten Versuchen gehören, Planungstechniken auf das Arbeitsgebiet der Kirche zu übertragen.

Der erste dieser Versuche ist der Plan zur Gesellschaftsentwicklung der spanischen Caritas (Plan C.C.B.), an dem drei Jahre hindurch gearbeitet wurde und der ein Werk von weitem Ausmaß und hohen Ambitionen ist. Darin werden die Gesellschaftsprobleme sowohl auf nationaler Ebene wie auf dem Raum der Zone geprüft. Der Plan C.C.B. untersucht die spanische Gesellschaftsproblematik, bestimmt, in welchem Ausmaß und an welchen Orten in Spanien Notlagen vorliegen, und legt für diese in großen Zügen Lösungen vor in Tätigkeitsprogrammen, die dazu bestimmt sind, den Einsatz der Kirche auf diesem Gebiete zu lenken und zu einer Meinungsbildung über die sozialen Probleme zu führen, von denen oft die Entwicklung des religiösen Lebens abhängt.

Der Plan C.C.B. wurde von einer Reihe von Equipen ausgearbeitet, die Hunderte von technischen Mitarbeitern (Soziologen, Sanitätspersonal, Stadtplaner, Nationalökonomen, Juristen usw.) zuzogen. Er konnte nur zustande kommen auf Grund einer eigenständigen Auffassung von einer Gesellschaftsplanung, die im Dienste einer freiwilligen Organisation steht.

Die zweite Arbeit, auf die wir uns beziehen, ist der Pastoralplan des Erzbistums Madrid-Alcalá, der fünf verschiedene Programme umfaßt.

Das erste besteht in der Ausarbeitung des Pfarreiplans von Madrid. Man will in Madrid-Stadt die Zahl der Pfarreien von 110 auf 357 erhöhen. Jede Pfarrei soll ungefähr gleich groß sein und etwa 10 000 Einwohner zählen.

An Pastoraleinheiten sieht man 12 Stadtzonen, 9 Landzonen und ungefähr 70 Stadtarchipresbyterate vor.

Das zweite Programm befaßt sich mit den Pastoralinstitutionen der Diözese auf der Ebene der Pfarrei, des Archipresbyterats, der Zone und des Bistums und sieht die verschiedenen Ämter vor, für die ein seelsorgliches Bedürfnis besteht.

Das dritte Programm plant eine angemessene Verteilung des Klerus und sucht das gegenwärtig bestehende Mißverhältnis zu korrigieren auf Grund einer Untersuchung über die Pastoralaufgaben und die Zahl der Einwohner, die auf den einzelnen Priester in den verschiedenen Pfarreien des Bistums fallen.

Das vierte Programm zielt auf eine Gesamtpasto-

ral ab und plant die Schaffung der Organe, die den seelsorglichen Einsatz der Diözesankirche zu lenken und zu koordinieren haben: die diözesane Pastoralkommission, die Pastoralkommissionen der Zonen, die von einem Pastoralvikar der Zone präsidiert werden, die Pastoralkommissionen der Archipresbyterate und die Pastoralräte in den Pfarreien.

Das Programm bestimmt die Organe, ihre Zusammensetzung und ihre Funktionen und faßt sowohl die Diözesanorganismen technischer Art (Institute, Büros, Kommissionen usw.) ins Auge als auch die Hilfsorgane und Hilfsmittel der Pastoral und die kollegiale Leitung der Spezialapostolate.

Ein fünftes Programm befaßt sich mit der Vereinheitlichung der Klassen und der Ersetzung der Stolgebühren bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien.

Neben dem Pastoralplan von Madrid, mit dessen Ausführung im März 1965 begonnen wird, bestehen ähnliche Bestrebungen in verschiedenen spanischen Diözesen: in Astorga, Zaragoza, Oviedo usw.

Dies ist die gegenwärtige Bedeutung der Religionssoziologie in Spanien. Sie verdient volle Beachtung und stellt eine Seite des allgemeinen Bestrebens dar, das pastorale Wirken der Kirche in Spanien zu erneuern.

Bernard Lambert OP

Das ökumenische Problem

2 Bände

Band I:

332 Seiten, Leinen 29.50 DM
Bestell-Nr. 14091

Inhalt:

Definition des ökumenischen Problems
Das geschichtliche Problem: Von der Kirche zu den Kirchen

Das Problem der Beziehungen zwischen den Denominationen: Von den Kirchen zur Kirche

Das dogmatische Problem: Das Wesen des Christentums

Das Problem der Mission der Kirche in der Welt: Zeugnis oder Gestaltung der zukünftigen Welt

Das strukturelle Problem: Kirche der Apostel oder Kirche der Hierarchie?

Band II:

308 Seiten, Leinen 29.50 DM
Bestell-Nr. 14118

Inhalt:

Das Problem des Kultes: Die Auswirkung der Heilsökonomie auf die Kirche als liturgische Gemeinschaft

Das psychologische Problem: Die Bildung eines ökumenischen Geistes

Das soziologische und organische Problem: Getrennte oder geeinte Katholizität?

Der Platz der orientalischen Kirchen in der Una Sancta

Israel und die Wiedervereinigung der Christen: Die Kirche der Juden und der Heiden

Erneuerung und Einheit

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

HERDER
FREIBURG·BASEL·WIEN

7 Punkte

sprechen für die neue

GROSSDRUCKBIBEL

Nach der Übersetzung von Allioli anhand des Urtextes neu überarbeitet von E. Beck und G. Miller. Mit einem Vorwort von Augustin Kardinal Bea. Format 14 x 22 cm, ca. 768 Seiten. Landkarte, Zeittafel, eine Vierfarbillustration. Leinen DM 16,80; Leder (blau oder schwarz) mit Goldschnitt ca. DM 42,–.

1 Ein völlige Neubearbeitung der Allioli-Übersetzung anhand des Urtextes von E. Beck und G. Miller, Tübingen.

2 Großdruck! Wahl der Schriftgröße, Farbtönung des Papiers und Satzspiegelbreite ergeben eine besonders gute Lesbarkeit.

3 Besondere Mühe wurde darauf verwendet, auch schwierige Textstellen sprachlich einwandfrei zu übersetzen.

4 Leicht verständliche Anmerkungen sowie Einführungstexte für jeden Teil des Neuen Testaments.

5 Eine Zeittafel, eine Karte des Mittelmeerraumes, eine Karte Palästinas z. Z. Jesu und eine Grundrißzeichnung der Stadt Jerusalem.

6 Begutachtung durch das Katholische Bibelwerk, Stuttgart.

7 Übersetzung, Format und Ausstattung machen diese NT-Übersetzung zu einem echten Familienbuch.

Verlag Butzon & Bercker Kevelaer

Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart

F. Böckle – C. van Ouwerkerk

Vorwort

Im Rahmen der allgemeinen Richtlinien der Revue sieht die moraltheologische Sektion ihre Aufgabe in der Orientierung über grundsätzliche und praktische Fragen einer genuin christlichen Moraltheologie. Es geht ihr dabei weder bloß um theoretische Erörterungen noch allein um die normative Lösung neu sich aufdrängender Probleme, sondern viel mehr um eine moraltheologische Erhellung der Position des christlichen Menschen in der Welt von heute. Im Geiste des Vaticanum Secundum soll das vom kirchlichen Lehramt gewährleistete sittlich-religiöse Glaubensbewußtsein auf eine zeitgemäße Verkündigung hin neu durchdacht und für die christliche Existenz in einer veränderten Welt fruchtbar gemacht werden. Die Redaktion ist der Überzeugung, daß viele Unsicherheiten und Krisen im sittlichen Leben, die den modernen Christen und Seelsorger beunruhigen, durch die Erfahrung eines gewissen Zwiespaltes zwischen Evangelium und Welt bedingt sind. Die Eigenständigkeit der Welt, ihrer Strukturen und Interessen, die wesentliche Defizienz des Menschen und des Kosmos unter der Sünde, die Historizität mit Evolution und Wachstum, alle diese Merkmale der menschlichen Existenz sind in ihren Konsequenzen für das christliche Ethos zu wenig berücksichtigt, theologisch geklärt und normativ verwertet worden.

Diese Erkenntnis fordert zunächst ein intensives Bemühen um die systematische Begründung und Entfaltung *der theologischen Anthropologie*. Wenn auch diese Aufgabe primär der Dogmatik zugeordnet bleibt, so müssen ihre Thesen doch von der Moraltheologie aufgegriffen und weiterentfaltet werden. Der echte Pflichtcharakter wie auch die normative (essentiale wie existenziale) Wertung des menschlich-christlichen Handelns ergibt sich doch entscheidend aus den theologischen Bestimmungen des Menschen als Kreatur, Begnadeter, Sünder, Erlöster in heilsgeschichtlich-eschatologischer Ausrichtung. Diese Beziehungen von Sein und Sollen im Lichte der theologischen Anthropologie zu erhellen, fühlt sich die Redaktion besonders verpflichtet. Dabei sollen in erster Linie die Offenbarungs-Aussagen zum Menschenbild und die Grundstrukturen der biblischen Sittenlehre (z. B. ihr religiös-responsorischer, christozentrischer und heilsgeschichtlich-eschatologischer Charakter) zu Gehör kommen; es dürfte sich dabei zeigen, wie sehr diese Strukturen auch dem apriorisch-transzendentalen Selbstverständnis des Menschen von heute entgegenkommen. Daneben sollen aber auch die Ergebnisse der positiven Wissenschaften, der Soziologie, Biologie, Psychologie und Medizin aufgenommen und mit der gebotenen Kritik ins Menschenbild eingearbeitet werden, um nicht der Gefahr einer Profanisierung und Relativierung des christlichen Ethos zu erliegen. Nur von Christus her steht die Welt in ihrer Ganzheit unter dem Heil.

Die lebhafte Diskussion um die Stellung des Menschen im Kosmos fordert weiterhin eine behutsame Klärung der Beziehung zwischen dem *menschlich-personalen Verhalten* und der *Schöpfungswirklichkeit*. Von einem echten Kreaturbegriff her ist hier klar zu unterscheiden zwischen dem materiellen (immanenten) Gehalt des Menschseins und seiner konstitutiven, transzendentalen Bezogenheit auf Gott. Wiewohl beide nicht zu trennen sind, bedeuten sie doch nicht dasselbe, erhellen sich aber gegenseitig. Diese Unterscheidung könnte wohl helfen, die durch die Sünde verursachte Zerstörung im Menschen und auch im Kosmos besser zu verstehen und ihre Rückwirkung auf das Tun des Menschen zu deuten. Das Schicksal des Kosmos ist durch die Geschichte des Menschen vor Gott bestimmt. In der Menschwerdung Gottes liegt eine entscheidende Bestätigung der Schöpfungswirk-

lichkeit, zugleich aber auch der heilsgeschichtlich bedeutsame Aufweis ihrer seinsmäßigen Angewiesenheit auf die Integrierung in die Heilswirklichkeit, sowie die Notwendigkeit ihrer Befreiung von den Mächten. Die Redaktion der Revue ist der Meinung, daß etwa die Diskussion um die Gültigkeit eines natürlichen Sittengesetzes in der Heilsordnung oder die Frage nach einer weltzugewandten Frömmigkeit von diesen Voraussetzungen aus diskutiert werden müßte.

Als Glied am mystischen Leib und als Bürger des Volkes Gottes hat der Christ einen spezifisch kirchlichen Auftrag. Die Moraltheologie hat dieser *ekklesiologischen Existenz* Rechnung zu tragen und ein entsprechendes Leitbild des christlichen Lebens zu entwerfen. Die Redaktion möchte daher ihren Blick offen halten für die verschiedenen Lebensformen innerhalb der Kirche (Ehe-Ehelosigkeit, Priestertum – Laie und die entsprechenden religiösen Lebensformen); sie will aber auch den verschiedenen persönlichen Berufungen innerhalb der Kirche und ihrer individuellen Verantwortung Rechnung tragen. Die katholische Moraltheologie hat sich ihrer Verantwortung für die ganze Kirche bewußt zu sein, ohne zu vergessen, daß «jeder von dem einen Herrn seinen Anteil an Gnade empfangen hat, gemäß der Zuteilung der Gaben durch Christus» (Eph 4,7).

Eine Moraltheologie, die um ihre *katholische Solidarität* weiß, darf sich auch ihrer Verantwortung gegenüber einer nichtchristlichen Welt nicht entziehen. Im besondern aber will sich die Redaktion für das ökumenische Gespräch mit den christlichen Konfessionen über grundsätzliche und praktische Fragen der Ethik offen halten. Dabei wird eine erneuerte Reflexion über die normative Bedeutung der Schöpfungsordnungen eines der wichtigsten Themen der Auseinandersetzung bleiben müssen. Im Geiste des Konzils muß auch erneut geprüft werden, inwieweit in der Zusammenarbeit mit den christlichen Kirchen trotz der Divergenzen im Glauben die evangelische Gestaltung des modernen Lebens gesichert werden kann.

Die Redaktion wird sich im verwirrenden Angebot von Meinungen und Versuchen bewußt um eine gesunde Linie bemühen, die bei aller Aufgeschlossenheit für das Neue unserer Zeit doch den Kontakt mit der großen Tradition christlicher Lebensweisheit nicht verliert. Nur in der Gesamtheit der Heilsgeschichte werden die Absichten Gottes mit dem Menschen manifest. Wir sehen den moraltheologischen Auftrag der Revue im Versuch, eine objektive, ehrliche und kritische Stimme zu sein für all das, was sich im Blick auf die Sittenlehre in der katholischen Kirche tut. Im Geiste der Offenheit zum Menschen und zur Welt wollen wir die sittlichen Einsichten, wie wir sie in Schriften, Gesprächen und nicht zuletzt im gelebten Leben vorfinden, kritisch werten und den Praktikern der Seelsorge wissenschaftlich einwandfrei und doch lebensnah zur Verfügung stellen.

C. A. J. Ouwerkerk

Biblisches Ethos und menschlicher Kompromiß

Einige moraltheologische Betrachtungen über ein aktuelles Problem

Wer mit Aufmerksamkeit die Entwicklung der Moral- und Pastoraltheologie der letzten Jahre verfolgt, kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß hinter vielem, was gesagt und geschrieben wird, eine große Unsicherheit hinsichtlich des Problems der sittlichen Not steckt. Darin ist die Theologie eine Widerspiegelung der Seelsorge, die von Zweifeln befallen wird, wenn sie überall auf der Welt täglich mit der Diskrepanz zwischen Evangelium und Leben konfrontiert wird. Die heutige Eheproblematik ist sicher ein Knotenpunkt, in dem die verschiedensten Fragen und Zweifel über die gängige Moraltheologie zusammenlaufen, aber auch auf breiteren Gebieten des Lebens, wie in Politik und Geschäftsleben, weiß man sich kaum Rat hinsichtlich des Gegensatzes, den man zwischen Norm und Lebenspraxis zu erfahren glaubt. Seelsorger und Laien akzeptieren es nur zögernd, daß offensichtlich gutwillige Menschen durch mancherlei Faktoren und Strukturen der Gesellschaft zu einem nach gängigen Normen unsittlichen Verhalten verdammt zu sein scheinen, und sie können sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in vielen Fällen die Normen die Lebensfähigkeit des Lebens bedrohen und Anlaß zu unlöslichen Gewissenskonflikten werden.

Man will die Möglichkeit und das tatsächliche Vorkommen der Sünde gewiß nicht in Zweifel ziehen, aber man ist unsicher geworden über die Fundstellen der Sünde. Das Leben nimmt deutlich seinen eigenen Verlauf, an den Normen vorbei und unter den Normen her. Das Leben in einer komplizierten und differenzierten Welt stellt Forderungen, die in concreto nicht immer mit Norm und Gesetz zusammenfallen. Man will aber bei all diesen Feststellungen und Eindrücken doch die Bergpredigt ernst nehmen, und in Konfrontierung mit der Radikalität des Evangeliums wird der Zweifel verschärft und zu einem Glaubensproblem. Die Frage, die man sich kaum zu stellen wagt, läuft im Grunde auf folgendes hinaus: Machen die Gebrechlichkeit des Menschen und die Gebrochenheit der Welt den Kompromiß nicht zu einer Notwendigkeit, wenn die Realisierbarkeit des christlichen Lebens in der Welt gesichert sein soll? Oder mit anderen Worten: Ist das scheinbar unsittliche Verhalten, dessen Sündhaftigkeit man bezweifelt, nicht *objektiv* zu rechtfertigen, auch vor dem Angesicht Gottes? Vielleicht schrecken viele davor zurück, in dieser Frage ihre eigenen Zweifel wiederzuerkennen, aber es wird jedenfalls immer deutlicher, daß viele Seelsorger sich kaum mit mancherlei subjektiven Entschuldigungen zufriedengeben können, aufgrund deren das ganze oben angedeutete Problem durch eine Berufung auf Unfreiheit, mangelnde Werterkenntnis und andere subjektive Faktoren entschärft wird.

Niemand wird die Bedeutung und den Einfluß dieser subjektiven Faktoren bezweifeln, und aufgrund der Entwicklung der Anthropologie und der

Psychologie hat unser Blick dafür eine Verfeinerung erfahren, die es uns akzeptabel macht, daß in vielen Verirrungen zumindest von ernster Schuld gegenüber Gott keine Rede sein kann. Ich brauche hier nur auf den Unterschied zwischen tiefer Entscheidung und oberflächlicher Wahl hinzuweisen, mit anderen Worten: zwischen actus leviter und graviter morales[1]. Neben den psychischen Behinderungen der Freiheit hat man einen Blick für einen Faktor wie «die sittliche Ohnmacht» erhalten, die es erklärlich macht, daß man auch bei einer ruhig überlegten Entscheidung von läßlichen Sünden sprechen kann[2]. Diese Berufung auf Unzurechnungsfähigkeit aufgrund subjektiver Behinderungen der Freiheit genügt in vielen Fällen doch wohl, wenn es um eine nachträgliche Beurteilung geht, mit anderen Worten bei einer retrospektiven Untersuchung nach Schuld und Sünde; das Faktum besteht, das Böse, das man dem anderen angetan hat, ist nun einmal nicht wiedergutzumachen, und es kommt nun darauf an, dem Menschen, der gefehlt hat, zu helfen. Das nachträgliche Urteil ist unverbindlich, weil man letztlich das Urteil Gott überlassen kann; es neigt außerdem dazu, ziemlich individualistisch und subjektivistisch auszufallen. Die traditionelle Beichtstuhl-Moral hat das menschliche Versagen vorwiegend retrospektiv beurteilt, wobei es auffällt, daß diese Moral kaum ein Bedürfnis danach empfunden hat, die Anomalie der Unfreiheit auch theologisch zu begründen.

Es ist klar, daß die Gewissenskonflikte, welche die Welt von heute dem Menschen aufdrängt, nicht ausschließlich von einer nachträglichen Beurteilung aus gelöst werden können; von einer realistischen, lebensnahen Moraltheologie darf erwartet werden, daß sie einen klaren Weg in die Zukunft weist; sie muß es wagen, prospektiv zu sein. Sie kann sich bei dieser Aufgabe nicht endlos auf Unzurechnungsfähigkeit, Unfreiheit und Unvermögen berufen. Ist außer einer subjektiven Entschuldigung auch eine gewisse objektive Rechtfertigung von Verhaltensweisen möglich, die zumindest auf den ersten Blick im Gegensatz zu allgemein bejahten Normen stehen? Ich glaube, daß diese Frage akut ist und daß wir ihr nicht aus dem Weg gehen dürfen. Man sieht auch schon hier und dort Versuche zu einer Art «Objektivierung» des sittlichen Kompromisses. Im Zusammenhang mit der Ehenot wird wiederholt auf die Bedeutung sittlichen Wachstums und sittlicher Entwicklung hingewiesen; und man stellt die Frage, ob diese Entwicklung nicht ein «objektiver» Faktor ist, ein nicht nur innerlicher Prozeß im Menschen, sondern eine Gegebenheit aus der Situation. Auch betont man, daß der Mensch nur zum Erreichbaren verpflichtet ist, mit dem dynamischen Auftrag, darüber hinaus zur Vollkommenheit heranzuwachsen; man fragt sich, ob dieser vorläufig erreichbaren Ebene nicht eine objektive Güte zuerkannt werden darf? Man könnte in diesem Zusammenhang auch auf die zunehmende Überzeugung bei Moraltheologen hinweisen, daß in der geschichtlichen Entwicklung des Ethos der Menschheit nicht nur subjektive Faktoren (wie zum Beispiel ein sich entwickelndes Wertbewußtsein), sondern auch Situationsmomente eine Rolle spielen (zum Beispiel ein bestimmtes soziales und kulturelles Schema der Gesellschaft); man spricht von einer Entwicklung der Norm selbst[3]; auch hier also ein Versuch zur Objektivierung des mangelhaften Verhaltens.

Wir erheben nicht den Anspruch, in dieser Studie die obengenannten Fragen umfassend zu beantworten. Sie sind aber mit mancherlei Voraussetzungen, Auffassungen, Interpretationen und manchmal Vorurteilen verwoben, die einer näheren Analyse bedürfen. Es geht uns deshalb hier mehr um den Zusammenhang und die oft unbemerkten Implikationen des Problems des Gewissenskonfliktes und der sittlichen Not. Unvermeidlich stoßen wir dann auf die Themen «Kompromiß» und «Ausnahme». Um diese Themen wollen wir unsere Bemerkungen gruppieren. Wir hoffen, daß wir auf diese Weise schließlich andeuten können, welche Wege uns für eine Lösung des konkreten Gewissenskonfliktes offenstehen und welche nicht. Wir befinden uns bei diesem Vorhaben an den Grenzen der Norm; der Verdacht liegt dann nahe, daß wieder ein Versuch unternommen wird, das Böse zu entschuldigen und die Forderungen des Evangeliums zu minimalisieren. Wir glauben jedoch, daß eine Moraltheologie, die sich um die Möglichkeit eines christlichen Lebensvollzugs Sorge macht, auf der Suche ist nach dem Willen Gottes. Vielleicht hat die Moraltheologie manchmal aber auch zu schnell geglaubt, Gottes Willen identifizieren zu können.

Der Kompromiß

Auch die traditionelle Moraltheologie hat die Sorge um die Möglichkeit eines christlichen Lebensvollzugs gekannt: sie bietet bestimmte Lösungen für den Gewissenskonflikt, die zumindest den Anschein eines Kompromisses haben. Im Licht der Bergpredigt muten Theorien wie die vom gerechten Krieg,

von der Selbstverteidigung, der cooperatio materialis und ähnliche auf den ersten Blick wie ein Kompromiß an. Sie machen den Eindruck, negativ und minimalistisch zu sein, und kommen ganz in die Nähe einer feilschenden Kasuistik, die augenblicklich keinen guten Ruf hat. Wir wollen näher auf diese Fälle zumindest scheinbarer Kompromisse eingehen, weil sie als Beispiel und Illustration die Hintergründe und Struktur des Gewissenskonfliktes verdeutlichen können.

Die Bedenken gegen die Kasuistik zum Beispiel der Beihilfe, Selbstverteidigung und ähnlicher, die spontan ins Bewußtsein treten, werden noch verstärkt, wenn man die Argumente zur Rechtfertigung näher betrachtet; sie sind wenig überzeugend, variieren von Autor zu Autor und erwecken manchmal den Eindruck, nachträgliche Rationalisierungen einer nicht mit entsprechend viel Worten ausgesprochenen Überzeugung zu sein, daß die dargebotene Lösung erlaubt sein *muß*, wenn das Leben erträglich sein und der Mensch nicht gezwungen werden soll, aus dieser Welt fortzugehen. Die Realisierbarkeit wird als eine Art normativer Instanz gehandhabt, ohne daß dieser für viele Theologen offensichtlich selbstverständliche Ausgangspunkt prinzipiell begründet wird. Zwingt die Realisierbarkeit uns wirklich zu einem Kompromiß? Aber wo sind dann ihre Grenzen? Was uns gerade in bestimmten Formen der Kasuistik widerstrebt, ist, daß sie die Liebe der Realiserbarkeit zu opfern droht.

Für viele reformatorische Theologen geht es in obengenannten Fällen tatsächlich um einen Kompromiß im eigentlichen Sinn des Wortes: Das Leben in dieser gebrochenen Welt zwingt den Christen, mit der Liebe zu feilschen[4]. Der Christ ist gezwungen, den Strukturen dieser Welt Rechnung zu tragen und sein Verhalten darauf abzustimmen, aber nirgends kann er im Evangelium eine Legitimation für diese Gebrochenheit seines ethischen Handelns finden. Denn die Welt, welcher der Gläubige Rechnung trägt und die als eine der Komponenten in seine Entscheidung eintritt, ist er selbst als sündiger Mensch, ist sein Werk, ist die Objektivierung seines eigenen Ichs. «Die Bergpredigt *übersieht* eben nicht die Realität der Welt, aber sie *protestiert* gegen sie[5].» Doch im Glauben kann der Christ diesen Zwiespalt und den Kompromiß ertragen, da er weiß, daß die Barmherzigkeit Gottes nicht zuläßt, daß der Mensch durch die Elemente dieser Welt von seiner Liebe ausgeschlossen wird. Für die reformatorische Ethik ist keine ethische, sondern nur eine theologische Lösung des Kompromisses möglich. Das Evangelium verurteilt den Kompromiß *in jeder Form*, aber rettet den Menschen, der in gläubigem Widerstreben seine Zuflucht zu ihm nehmen muß.

Im Gegensatz zur reformatorischen Ethik wird die Struktur der katholischen Moraltheologie durch den Glauben an die wesentliche, strukturelle Güte von Mensch und Welt als Schöpfung Gottes, auch nach der Erbsünde, bestimmt. Das Heil kann und muß sich in einem Leben innerhalb dieser Welt realisieren; das Heil transzendiert diese Welt, aber nicht in dem Sinne, daß es die Ordnungen dieser Welt hinter sich läßt oder leugnet. In der Frage, ob die Notlösungen im Leben vor Gott zu rechtfertigen sind, wird die katholische Moraltheologie zurückverwiesen auf eine Besinnung auf das menschliche Dasein in der Welt. Es wird eine gläubige Besinnung sein müssen, aber doch eine Besinnung auf das «weltliche» Leben. Ethischer Realismus und Heiligkeit können keine unversöhnlichen Gegensätze bilden. Der Versuch, einen «weltlichen» Blick auf Gewissenskonflikt und Notlösung zu gewinnen, ist ein theologischer Auftrag, weil das Leben in der Welt, wie der Mensch es in Erfahrung und Reflexion zu begreifen versucht, eine Fundstelle für den Willen Gottes ist.

Die Frage, auf die wir auch durch den Glauben zurückgeworfen werden, ist: Hält das Bedenken gegen den Kompromiß, daß die Liebe der Realisierbarkeit geopfert wird, stand? Das erste nun, was uns bei einer Analyse des Kompromisses auffällt, ist die Tatsache, daß es hier um das Verhalten geht und nicht per se um die Gesinnung. Gewissenskonflikt und Notlösung drängen sich auf, sobald der Mensch durch sein *Handeln* in ein unentwirrbares Netz von Beziehungen zu Menschen und Dingen verwickelt wird. Oft wird der Kompromiß so dargestellt, als ob der Mensch in seinem Herzen der Eigenliebe vor der Nächstenliebe den Vorzug gibt und dadurch vor Selbstsucht und Eigennutz kapituliert. Wo dies aber der Fall ist (und diese faktische Möglichkeit schließen wir natürlich nicht aus), ist keine Rede von Kompromiß, sondern von Entscheidung zum Bösen. Die ganze Kasuistik um die Nächstenliebe leidet an dem Übel, daß der Gewissenskonflikt immer wieder als ein Konflikt zwischen zwei Lieben dargestellt wird; man kommt dann zu der bedauernswerten Schlußfolgerung, daß von Fall zu Fall Nächstenliebe und Eigenliebe einander in einer Art psychischen tour de force abwechseln; das einemal muß man sich selbst mehr lieben, in einem anderen Fall den Nächsten[6]. Die Liebe als Gesinnung

duldet keinen Kompromiß, aber die Welt drängt ihn ihr auch nie als eine unvermeidliche Notwendigkeit auf. Der bedrängende Gewissenskonflikt und der Kompromiß liegen im Bereich des Verhaltens und haben Bezug auf eine Entscheidung zwischen Verantwortungen gegenüber der Welt. Im Kompromiß wird man gezwungen, einen bestimmten Wert, der durch das Verhalten realisiert werden könnte, einem anderen zu opfern.

Es ist deshalb falsch, den Kompromiß immer wieder in Gegensatz zu Heroismus und Opferbereitschaft zu bringen. Diese Haltungen sind keine formalen, inhaltlosen Qualitäten des Verhaltens, sondern geben die Kraft und die Selbstlosigkeit an, mit der man sich für eine bestimmte Aufgabe einsetzt. Heroismus und Opfergesinnung sind keine Kriterien, an denen man abmessen kann, was getan werden muß; sie stehen erst zur Debatte, wenn man weiß, was die Liebe hier und jetzt vom Menschen fordert. Der Gewissenskonflikt, von dem wir sprechen, drückt gerade eine Unsicherheit hinsichtlich dessen aus, was getan werden muß. Wer im Wort des Evangeliums: «Niemand hat eine größere Liebe, als wer sein Leben gibt für seinen Nächsten» eine klare Verurteilung zum Beispiel von Krieg, Selbstverteidigung und Trennung von Tisch und Bett liest, geht am Kern der Frage vorbei: Inwieweit wird dem anderen durch mein aufopferndes Handeln geholfen? Inwieweit besteht ein Wert, der dieses Opfer sinnvoll macht?

Auch eine Berufung auf die radikalen Forderungen der Bergpredigt gibt keinen Aufschluß über die Akzeptierbarkeit des Kompromisses im christlichen Leben. Das Evangelium erzählt uns die Parabeln vom Reich Gottes, in denen beispielhaft und als Illustration angedeutet wird, was das Reich Gottes von einem Menschen verlangen *kann*, der von ihm ergriffen wird. Es zeichnet die Möglichkeiten christlicher Heiligkeit, die noch zahllose unbeschriebene Variationen kennt. Gerade durch den paradigmatischen Charakter hebt die Bergpredigt bestimmte Situationen aus dem konkreten Lebenszusammenhang, indem sie dadurch scharf und fast einseitig die Forderung zu radikaler Liebe beleuchtet. Sie stellt nicht den Anspruch, das menschliche Leben im Zusammenhang seiner vielen Verantwortungen zu sehen, versucht auch nicht, alle sozialen Folgen des Verhaltens in Rechnung zu bringen. Die Bergpredigt hilft uns nicht, in concreto unsere vielen Verpflichtungen miteinander in harmonische Übereinstimmung zu bringen, noch leugnet sie, daß es viele Nächsten geben kann, die gleichzeitig unsere Liebe in Anspruch nehmen können. Selbstlose Liebe aus einem Glauben an Gottes Liebe, das ist die Sicherheit der Bergpredigt, aber unsicher bleibt in vielen Fällen, was die Liebe von uns verlangt, um zu ihrem Recht kommen zu können[7]. Die Bergpredigt weist uns eine Richtung, aber sie verweist uns zurück auf die Welt, um dort den Weg zu finden, der in diese Richtung geht.

Wir wollen nicht leugnen, daß die Liebe, die uns in Christus geoffenbart ist, uns andere Kriterien an die Hand gibt, um allerlei ethische Probleme, auch das des Kompromisses, zu lösen, als eine zum Beispiel rein humanistische Ethik. Die Paulusbriefe geben an verschiedenen Stellen Beispiele einer christlichen Kasuistik[8]; aber daß von Kompromiß die Rede ist, auch in der paulinischen Ethik, wird uns ausdrücklich an den Beispielen des Vorrechtes zur Ehescheidung und der Anerkennung der Sklaverei illustriert[9]. Wer wie Paulus die christliche Freiheit einschränkt durch die Forderung nach gegenseitigem Frieden und nach Vermeidung von Ärgernis, bekennt sich zur Notwendigkeit des Kompromisses[10]. Wir wollen nicht vergessen, daß in der Kasuistik um Krieg, Selbstverteidigung, Notlüge, Beihilfe sicher die Sorge um Frieden, gegenseitige Liebe und die Möglichkeit des Anstoßes bei den Schwachen eine Rolle spielen. Letztlich aber ringt jede christliche Kasuistik mit der Frage, welches die Möglichkeiten und der Inhalt der Heiligkeit sind, die Christen angemessen ist. Und damit stoßen wir auf die Grundfragen von Gnade, Heil und Erlösung in dieser Zwischenzeit.

Die moderne Moraltheologie hat deutlich einsehen gelernt, daß Heil und Heiligkeit primär auf die Gemeinschaft mit dem Vater in Jesus Christus hinweisen, und nicht auf eine klare, eindeutige Art mit ethischer Vollkommenheit identifiziert werden dürfen. Unsere Gemeinschaft mit Gott, soweit diese in einem gerechten und frommen Leben zum Ausdruck kommt, realisiert sich dort *in mysterio*. Wir *glauben* an eine menschliche und weltliche Ordnung, die Heil und heilig ist. Die Zusammenhänge zwischen unserem Gut-sein in dieser Welt und dem Heil sind nicht durchsichtig und stehen nicht in der Perspektive der eschatologischen Erfüllung. Nur die Liebe haben wir in der Hand als Kriterium für die Heiligkeit. In einigen Fällen brechen Heil und Unheil in menschlichen Verhaltensweisen und Werten sozusagen deutlich durch; die unauflösliche sakramentale Ehe, die porneia von 1 Kor 6, 12–20, die Jungfräulichkeit erweisen sich als ethische Relationen, die mit der Deutlichkeit des Glaubens

in dieser Welt als religiöses Heil oder Unheil erscheinen. In diesen Fällen ist das ethische Fundament und Motiv des Handelns überholt und tritt die Nächstenliebe als Norm vor einer unmittelbar vorhandenen religiösen Wirklichkeit zurück. Das «Gott alles in allem» kommt schon in dieser Welt zur Geltung. Einen solchen unmittelbar eschatologischen Einbruch in das Leben finden wir sonst kaum. Die Gestalt der Heiligkeit wird sich meistens der Nächstenliebe anpassen, und diese ist, was ihren Inhalt und ihre Formen betrifft, an menschliche Gebrechlichkeit gebunden. Nirgends ist mit der Nächstenliebe die Verheißung einer paradiesischen oder eschatologischen Vollkommenheit verbunden. Ein ethischer Kompromiß kann, vorausgesetzt, daß er menschlich-ethisch begründet ist, die best-mögliche Antwort der Liebe und als solche heilig und heilsam sein. Das völlig Neue des eschatologischen Heiles, das wir nicht kennen, sondern erwarten, macht es uns jedenfalls unmöglich, den Maßstab der Ungebrochenheit und absoluten Harmonie für das menschliche Handeln zu handhaben. Man hat manchmal den Eindruck, daß auch die Erleuchtung des Geistes und die Kraft der Gnade Gottes als wunderbare Eingriffe in unsere Welt aufgefaßt werden. Tatsächlich wird das ganze menschliche Leben von Gottes huldvoller Nähe in Christus getragen, aber die Gnade Gottes tritt nicht in Konkurrenz zum Menschen mit seinem Können und seinen Einsichten; für den Christen werden nicht plötzlich Weltstrukturen, Charakter, Verstand und ethische Kräfte *modo divino* gewandelt. Aus der Liebe, die in sein Herz ausgegossen wird, wird der Mensch sich seinen Weg durch die Welt modo humano suchen müssen. Die gratia auxilians ist kein Mehr an sittlicher Kraft oder sittlicher Einsicht, das den menschlichen Möglichkeiten hinzugefügt wird.

Bei unserer Beurteilung des Kompromisses können wir uns also nicht vom Bild einer eschatologischen Heiligkeit leiten lassen, sondern wir stehen wieder vor der Frage, was die Liebe von uns fordert. Wir haben oben bemerkt, daß der Kompromiß nicht die Gesinnung der Liebe ins Spiel bringt, sondern das Verhalten. Auf viele wird der Unterschied zwischen Liebe als Gesinnung und Liebe als Verhalten einen dualistischen und unwirklichen Eindruck machen. In der Bergpredigt verlangt Jesus übrigens nicht nur eine reine Gesinnung, sondern es entscheidet auch die Tat[11]. Was bleibt von der Liebe bestehen und wie kann sie authentisch sein, wenn ich einen Mitmenschen töte, ihn in einer Ehe verlasse oder seinen Besitz antaste, auch wenn ich dies mit Widerstreben und um anderer Werte willen tue? Es ist unumstößlich, daß das Evangelium eine Liebe der Tat fordert. Allerdings glaube ich, daß hier die Gefahr besteht, daß wieder von der Liebe eine jetzt schon völlig realisierte eschatologische Vollkommenheit gefordert wird. Liebe in der Tat, gewiß, aber ist es dem Menschen gegeben, diese *immer* und *überall* und unter allen Umständen zu realisieren? Liebe wird immer gefordert; aber kann sie sich immer äußern, sich immer und jedem gegenüber durch die Tat zeigen? Wir werden bisweilen durch das Leben selbst gezwungen, einen Unterschied zwischen Liebe und Tat zu machen, soweit die Liebe eine Bereitschaft und Offenheit in sich schließt, Gutes zu tun, die aber erst durch eine Situation die Möglichkeit bekommen, sich auch in der Tat zu zeigen. Jede Liebe im Menschen ist dazu verurteilt, gegenüber vielen Nächsten und vielen Aufgaben nur Potentialität zu bleiben, weil die Umstände sie nicht in ihren Aktionsradius bringen. In diesem Sinn dürfen wir sicher von einer Relativierung der Liebe sprechen, die auch im Kompromiß zum Ausdruck kommt.

Wenn auch die Liebe nicht immer ihre eigentlichen Intentionen verwirklichen kann, so opfern wir doch in den meisten Formen des Kompromisses durch unser Zutun Werte, die von Lebensinteresse für den Nächsten sind; wir opfern sein Leben, seine leibliche Integrität, seine Ehre, seine Geborgenheit. Mit dieser Feststellung befinden wir uns mitten im Problem des menschlichen Versagens und der Gebrochenheit dieser Welt, für das der Kompromiß ein markantes Symptom ist. Der Mensch muß wählen, Vorrang bestimmen, Werte gegeneinander abwägen, Werte opfern. Abstrakt gesehen, dürfen wir hier noch nicht von einem ethischen Versagen sprechen, sondern eher von einem anthropologischen. Die Gnade erlöst uns nicht aus dieser wesentlich menschlichen Mangelhaftigkeit, obwohl wir sie anderseits oft als Gegensatz zu der letztlichen Vollkommenheit erfahren, die wir erwarten. Aus der Lehre von der Erbsünde und der Lehre vom eschatologischen Heil erhält diese Mangelhaftigkeit eine theologische Bedeutung, und nicht nur dort, wo sie zur Sünde Anlaß gibt oder verführt. Doch die moderne Theologie hat uns Bescheidenheit in der Interpretation der dona praeternaturalia gelehrt. Wie und worin diese Gebrochenheit im Widerspruch zum letztlichen Heil steht und wo die Erlösung sie schon beginnend wiedergutmacht, können wir in concreto nicht feststellen. Wenn wir auch vielleicht feststellen müssen, daß

der Kompromiß Ausdruck eines Versagens im eschatologischen Sinne ist, dann ist er damit noch nicht als unzulässig verworfen. Das menschliche Dasein zwingt also zu Entscheidung und Transigenz. Aber wo liegen deren Grenzen? In den Fällen, die wir im Auge haben, fällt die Entscheidung zuungunsten des Nächsten aus, und kann dies toleriert werden?

Der Gewissenskonflikt, für den man im Kompromiß eine Lösung sucht, wird oft so dargestellt, als ob man zwischen einem «sittlichen» Wert und einem «natürlichen», vitalen Wert wählen müßte (man tötet einen andern, um sein eigenes Leben zu retten). Es ist klar, daß dies eine falsche Darstellung der Dinge ist. Es geht meistens um zwei menschliche Werte, die einander unversöhnlich gegenüberstehen und denen gegenüber man in einem ethischen Verhalten seine Entscheidung bestimmt (dem anderen das Leben nehmen, sein eigenes Leben verteidigen). Die Frage ist auch nicht, ob diese Werte an sich vielleicht relativ sind, sondern ob man diese *durch sein Verhalten* relativieren darf; daß Gesundheit, Leben, Sexualität und so viele andere Werte nicht mit dem absolutum des personalen Wertes identisch sind, ist klar, aber darf der Mensch auch in seinem Handeln diese Werte relativieren? Zwei deutliche Grenzen müssen wir der Möglichkeit der Relativierung setzen: Wenn die Antastung eines bestimmten Wertes im anderen einer Leugnung seines Wertes als Person (aus der Art des Verhaltens oder mit Absicht) gleichkommt, ist sie ethisch unzulässig. Aber auch in dem Fall, wo ein relativierbarer Wert unmotiviert und ohne das Gegengewicht eines vergleichbaren Wertes geopfert wird, kann man von einem unzulässigen Kompromiß sprechen. Aber nach der Feststellung dieser allgemeinen Prinzipien beginnt der schwierige Weg der Unterscheidung. Es ist klar, daß die katholische Tradition die Relativierung menschlicher Werte durch das Verhalten gekannt hat: Neben den Fällen, die wir oben erwähnten, möchten wir in diesem Zusammenhang auf zwei markante Beispiele der Relativierung hinweisen. Das privilegium Paulinum relativiert sehr deutlich die Unverbrüchlichkeit der «natürlichen» Ehe, und ein Theorem wie das der periodischen Enthaltsamkeit die prokreative Bedeutung der Sexualität. Einige negative Normen bieten einen Halt für eine deutliche Ablehnung bestimmter Formen von Kompromiß, aber dann beginnt die schwierige und unsichere Aufgabe ethischer Wertung. Der so leicht gehandhabte Gegensatz Liebe – Eigennutz läßt uns im Stich; die Verantwortungen und die Lebenswerte selbst müssen untersucht und gewertet werden. Und dabei wird das Endurteil über die Zulässigkeit bestimmter Kompromisse letztlich auf eine Wahl hinauslaufen. Innerhalb der großen, feststehenden Grenzen der absoluten negativen Normen liegt ein großes Gebiet ethischer Unsicherheit, das wir mutig zu betreten wagen müssen. Je nach dem Stadium der Entwicklung und Kultur wird der Mensch für bestimmte Werte des Lebens eine wechselnde Wertschätzung haben; je nach der Struktur einer bestimmten Situation werden Werte aus einem anderen Zusammenhang heraus auch eine andere Wertung erhalten. Wo gestern Todesstrafe und gerechter Krieg auch christlich gesehen tragbar waren, müssen sie heute in einer veränderten Welt vielleicht als menschenunwürdig abgelehnt werden. Gerade auch die Not, in die ein Mensch gerät, kann die Bedeutung einer Situation so wandeln, daß neue Formen oder neue Werte oder Unwerte sich manifestieren und ihm ein unvermutetes Verhalten auferlegen.

Wir glauben, daß der ethische Kompromiß in der katholischen Moral seinen Platz hat, und zwar in der Form, die wir oben beschrieben haben. Wir müssen hier von einem Kompromiß sprechen, weil es wirklich um das Opfern von Werten geht, die wir ungern und nur notfalls preisgeben. Die Liebe wird nicht unbedingt durch den Kompromiß angetastet, wohl aber die Harmonie in unserem menschlichen Dasein gestört, und dadurch erfahren wir den Kompromiß als eine Form des Unerlöstseins, die uns nach dem endgültigen Heil Ausschau halten läßt.

Die Analyse des Kompromisses fand auf dem Hintergrund der Frage statt, ob vielleicht doch eine «objektive» Rechtfertigung des zumindest äußeren unsittlichen Verhaltens möglich ist, dessen Schuldhaftigkeit der Seelsorger in manchen Fällen stark bezweifelt. Ist in diesen Fällen die Rede von einem objektiv zulässigen Kompromiß? Tatsächlich wird in den Gewissenskonflikten, die wir hier im Auge haben (sowohl innerhalb der Ehe als auch in Politik und Geschäftsleben) oft von einem Konflikt zwischen Werten die Rede sein; von daher besteht eine zumindest äußere Ähnlichkeit mit dem ethischen Kompromiß, den wir oben ausführlich analysiert haben.

Man muß aber sofort auf den radikalen Unterschied zwischen beiden hinweisen: Das im allgemeinen als objektiv unsittlich aufgefaßte Verhalten,

dessen Schuldhaftigkeit man bezweifeln will, relativiert offensichtlich einen Wert, der unter keiner Bedingung geopfert werden darf, weil man dadurch in Konflikt mit einer klaren Norm gerät (man relativiert zum Beispiel beim Gebrauch von Antikonzeptionsmitteln auf unzulässige Weise den prokreativen Aspekt der sexuellen Gemeinschaft in der Ehe). Eine weitere Untersuchung erscheint durch diesen Einwand sinnlos und überflüssig. Aber um der Fragen und der Unsicherheit willen, die hinsichtlich dieses Problems bestehen, scheint uns eine nähere Analyse doch erwünscht, zumindest um deutlich den Kern des Problems bloßzulegen. Deutlichkeitshalber wollen wir das Problem in der konkreten Form des Gebrauchs mechanischer Antikonzeptionsmittel analysieren, obwohl sich das Problem genauso auf anderen Lebensgebieten ergibt.

Auch bei diesem konkreten Gewissenskonflikt geht es nicht per se um eine falsche Gesinnung; nicht die innere Bereitschaft zur Fortpflanzung steht an sich zur Debatte. Das Verhalten, nicht die Gesinnung ist problematisch! Es mutet deshalb unwirklich an, wenn der vorliegende Gewissenskonflikt immer wieder auf eine Entwicklungskrise zurückgeführt wird: Zweifellos kann eine Gesinnung sich entwickeln, indem sie sich immer adäquater in einem Verhalten ausdrücken lernt, aber in dem Fall der heutigen Ehenot ist gerade das Verhalten selbst problematisch geworden. Der Gewissenskonflikt liegt gerade darin, daß man eine antikonzeptionelle Ehepraxis *nicht* mehr als im Widerspruch zur Liebe und zum ehelichen Auftrag erfährt. Das moderne Ehe-Ethos hat mit Recht den Nachdruck auf die Bedeutung der Sexualität für die Ehepraxis und auf die relative Bedeutung des Auftrags zur Fortpflanzung gelegt. Aus dieser Entwicklung ist die antikonzeptionelle Praxis der Ehe *als Verhalten* unsicher und undurchsichtig geworden.

Wir haben oben darauf hingewiesen, daß die Liebe allein keinen Aufschluß über eine richtige Interpretation unserer Verantwortungen in der Welt gibt. Wir sehen hier dieses Phänomen auf zugespitzte Weise wieder. Wenn der Zusammenhang zwischen unseren Verhaltensweisen und unserer Gesinnung (hauptsächlich der Liebe) immer klar und durchsichtig wäre, würde es wenig Gewissenskonflikte und ethische Unsicherheit geben. Was die heutige Eheproblematik so zuspitzt, ist gerade die Tatsache, daß ein Konflikt zwischen dem in seiner Bedeutung und in seinem Sinn *erfahrenen* Wert des Zusammenseins und dem sich nicht per se in der Erfahrung darbietenden Wert der Zeugung besteht. Kein Verheirateter wird den prokreativen Sinn der Ehe als Lebensentwurf leugnen oder gefühlsmäßig völlig negieren, aber man hat viel Mühe damit, gegenüber der Bedeutung der Liebe, die man auch gefühlsmäßig erfährt, die Zeugung hic et nunc in diesem konkreten Akt als gleichwertig und als mit-normativ zu sehen. Man kann nicht immer sagen, daß sich in solchen Fällen Edelmut und Verantwortung gegenüber Familienbildung in einer Krise befinden; wenn man von Ehenot sprechen darf, dann liegt diese in der Tatsache, daß das sexuelle Verhalten, *die Situation* für viele undurchsichtig und unsicher geworden ist. Und daß diese Undurchsichtigkeit und Unsicherheit hinsichtlich des prokreativen Sinns *jeder* sexuellen Gemeinschaft nicht weit hergeholt sind, ergibt sich aus der Tatsache, daß außerhalb der katholischen Christenheit Ethiker und Gläubige von unverdächtigem Lebensernst und moralischer Integrität keine sittlichen Einwände gegen den Gebrauch von Antikonzeptionsmitteln haben.

Viele Eheleute erfahren diesen Gewissenskonflikt nicht mehr als eine Kollision zwischen zwei Werten, sondern als den Gegensatz zwischen einem menschlichen Lebenswert (die in sexueller Gemeinschaft erlebte Liebe) und einer für sie uneinsichtigen *Norm*. Wenn manche ihre Zuflucht zu dem Kompromiß nehmen, dann ist es für sie nicht mehr der Kompromiß zwischen zwei menschlichen Werten, wobei die Zeugung geopfert wird, sondern ein Kompromiß zwischen einem sie ansprechenden Wert (der Liebe) und dem Gehorsam gegenüber einer Norm, die von der Kirche her zu ihnen kommt. Und damit wird es für sie zu einem Kompromiß mit dem Glauben. Wir stellen fest, daß oft in der Geschichte der Moraltheologie über Leben und Besitz unterschiedlich geurteilt wurde, gerade aufgrund der Unsicherheit hinsichtlich der Bedeutung bestimmter Werte und ihres gegenseitigen Zusammenhangs; in dem Fall der mechanischen Antikonzeption hat die Kirche einer solchen Unsicherheit unter Berufung auf das Naturrecht ein Ende gesetzt. Aber gerade weil für viele in der Frage der aktuellen Eheproblematik der Glaube an diese Kirche der einzige Halt ist, wird die Moraltheologie augenblicklich den Auftrag haben, deutlich zu machen, worauf das Glaubensempfinden der Kirche sich bei ihrer Ablehnung der mechanischen Antikonzeption stützt. Der Nachdruck und die Intransigenz, mit der die Antikonzeption vom Lehramt abgewiesen wurde, läßt vermuten, daß die Kirche

Zusammenhänge zwischen dieser Norm und der religiösen Wirklichkeit, der Heilsdimension der Ehe, sieht. Die ethische Unsicherheit in diesem Punkt greift jeden Tag mehr um sich, und die Möglichkeit der Befolgung dieser Norm wird von daher für viele katholische Christen täglich mehr in Frage gestellt.

Offensichtlich bietet der ethische Kompromiß keine Antwort auf die Frage, ob im einzelnen Fall für das äußere unsittliche, (möglicherweise) schuldlose Verhalten eine objektive Rechtfertigung zu geben ist. Doch es scheint uns, daß sich hier in concreto bei vielen eine eigenartige Situation entwikkelt hat. Weil sie in dieser ganzen Frage eine Inkongruenz zwischen gläubiger Sicherheit und ethischer Unsicherheit erfahren, kommt es zu einer Spaltung, fast zu einem Gegensatz zwischen ihrem Urteil und Schuldbewußtsein und sogar den Normen, die sie handhaben. Als Gläubige wollen sie gehorchen, in ihrem menschlich-ethischen Empfinden aber fühlen sie sich zu einem von der Norm abweichenden Verhalten berechtigt. Dort liegt für viele der Gewissenskonflikt, und dort werden sie zum Kompromiß neigen. Es ist deshalb verständlich, daß die Haltung dieser Gläubigen auf uns den Eindruck eines Suchens nach einer objektiven ethischen Rechtfertigung ihres Verhaltens macht. In dieser Situation tritt vielleicht etwas von der Diskrepanz zwischen Heil und Welt ans Licht, etwas von einem theologischen Mangel, aufgrund dessen wir nicht wissen, sondern glauben, wie Gottes Wille «im Anfang» war. Diese Diskrepanz läßt annehmen, daß man sein Verhalten menschlich berechtigt findet, obwohl man sich eines Versagens gegenüber dem Glauben bewußt ist. Nicht die Hinnahme eines Kompromisses, sondern das Wiederfinden der Harmonie zwischen Glaube und ethischem Bewußtsein ist eine Aufgabe für die heutige Moraltheologie und Seelsorge.

1 Vgl. *P. Schoonenberg, Het Geloof van ons doopsel* IV, 's Hertogenbosch 1962, 43–72.

2 Vgl. *H. Boelaars, Biechtpastoraal*, Nederl. Kath. Stemmen 58 (1962), 218–229; ders., *Grondvragen omtrent onze pastoraal in verband met huwelijksmoeilijkheden*, Jaarboek 1961 Werkgenootschap van kath. theologen in Nederland, Hilversum 1963, 79–105.

3 Vgl. *A. Wylleman, L'élaboration des valeurs morales*, Rev. Phil. de Louvain (1950), 239–246; *E. Schillebeeckx*, De natuurwet in verband met de katholieke huwelijksopvatting, Jaarboek 1961 Werkgenootschap van kath. theologen in Nederland, Hilversum 1963, 5–61.

4 Vgl. *H. Thielicke, Theologische Ethik*, II/1, Tübingen 1959, 57–327.

5 A.a.O. 62.

6 Vgl. *I. Aerthys – C. Damen, Theologia Moralis*, Turin [17]1956, 338.

7 Vgl. *R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT*, München 1954, 44–55.

8 Vgl. *Y. M.–J. Congar, La casuistique de saint Paul*, Sacerdoce et Laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation, Paris 1962, 65–89.

9 Vgl. 1 Kor 7, 12–17; Phm 10–16.

10 Vgl. 1 Kor 8, 1–13; 10, 23–33.

11 Vgl. Mt 7, 21–27.

Übersetzt von Hugo Zulauf

COENRAAD ADRIAAN JAN VAN OUWERKERK

Geboren am 15.7.1923 in Hilversum, Niederlande, Redemptorist, zum Priester geweiht am 8.9.1948. Er studierte am Angelicum und der Academia Alfonsiana in Rom und an der Katholischen Universität Nijmegen. Er erwarb den Dr. theol. am 20.1.1956 mit der Dissertation «Caritas et ratio. Le double principe de la Vie Morale Chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin». Er ist Professor für Moraltheologie und Pastoralpsychologie an der Redemptoristen-Hochschule Wittem und Mitglied der Pastoralkommission der Kath. Vereinigung für geistige Volksgesundheit. Er veröffentlichte neben der Dissertation «Caritas et Ratio», 1956, die niederländische Übersetzung von B. Härings «Das Gesetz Christi» sowie diverse Artikel in theologischen Zeitschriften. Er ist ständiger Mitarbeiter der «Nederlandse katholieke Stemmen».

J. H. Walgrave OP*

Moral und Entwicklung

I. Befreiung von der Moral

Als Ausgangspunkt unseres Artikels möchten wir für die Befreiung von der Moral plädieren. Natürlich ist das ein zweideutiges und herausforderndes Wort. Der Grammatiker muß sich wohl fragen: habe ich hier mit einem *genetivus subjectivus* oder einem *genetivus objectivus* zu tun? Will der Autor «jemand» aus der Gefangenschaft der Moral befreien, die er als unerwünschte oder ungerechte Einschränkung seiner Freiheit erfährt oder will er die Moral selbst befreien?

Befreiung aus der Moral

Es liegt Ernst und ein gewisser Humor in diesem ambivalenten Ausdruck. Denn man könnte in erster Linie an die Befreiung *aus* der Moral denken, mit einem Loblied auf die spontanen und instinktiven Kräfte im Menschen. Man kann darin eine Art Befreiung suchen, ein sich dem ergeben können, was durch strenge Gewohnheitsgesetze verboten wird, ein Losreißen des Feigenblattes wie ein zurückkehren Wollen zu «le bon sauvage», dem Naturmenschen, der durch die Natur noch nicht verderbt ist.

Le bon sauvage ist eine Mythe, die unsere ganze Kulturgeschichte durchsetzt, besonders aber seit dem 16. Jahrhundert den Menschen der westlichen Welt in seinen Träumen heimsucht. Diese Mythe erreicht ihren Höhepunkt im 18. Jahrhundert, als die Göttin der Logik allmächtig herrschte im Geist der *Aufklärung*. Welch ein bedeutungsvolles Paradox! Während der Mensch mit seinem Verstand die Logik und den Fortschritt als höchste und göttliche Werte verehrt, hegt er in seinem Traum die Idee einer Rückkehr in den guten alten Naturstand und projektiert diesen Traum auf die Mythe des *bon sauvage*[1]. Auch das Losreißen des Feigenblattes ist zweideutig. Ist es der Ausdruck eines Verlangens, zurückzukehren zur vorhistorischen Unschuld von Adam und Eva am Morgen ihrer göttlichen Geburt, als sie noch unbewußt das Gute taten ohne Gesetz oder Zwang? Oder ist es der Ausdruck eines Verlangens, sich frei dem Instinkt zu ergeben, ohne nach Gesetz oder Sünde zu fragen? Will man sich von der Moral einer verderbten Zivilisation loslösen, um mit Rousseau zurückzukehren zur reinen echten Natur? Oder bedeutet es, mit Nietzsche *jenseits von Gut und Böse* empor zu steigen zu einem künftigen Menschentyp, der das Zaudern und Quälen des Gewissens nicht mehr kennen wird?

Zwei alte Träume! Ovidius beschrieb mit Heimweh das *aurea aetas*, das goldene Zeitalter, von dem auch die Griechen bereits träumten, und in dem der Mensch *sponte sua sine lege*, spontan und ohne Gesetz, das Gute tat. Und ist Prometheus nicht das ewige Symbol des Menschen, der den Willen der Götter verachtet, um frei und eigenmächtig sein Lebenslos in die Hand zu nehmen?

Also Befreiung aus der Moral durch romantische *Transdeszendenz* (Durchbruch nach unten) zu einer natürlichen Unschuld, oder durch dämonische Transaszendenz (Durchbruch nach oben) zu einer freiwilligen Ablehnung der Schuld? Oder gibt es ein *tertium*, eine dritte Lösung? Vielleicht die authentische christliche Lösung, die dem Heiligen Thomas das erhabene Wort eingab, daß das Neue Gesetz das Gesetz der vollendeten Freiheit ist? Es ist das Gesetz der vollendeten Freiheit, weil uns von Christus nichts andres auferlegt wird als das, was unbedingt für das Heil erforderlich ist, das heißt in sittlicher Ordnung, durch die Liebe, und weil Er uns Seinen Heiligen Geist schenkt, der die Liebe wie ein spontanes Leben in uns aufwallen läßt.

Befreiung der Moral

So kommen wir dann von selbst zur zweiten Interpretation unseres Themas: nicht eine Befreiung *aus* der Moral, sondern eine Befreiung *der* Moral. Man

* Dieser Artikel entstand aus einem Vortrag, den Professor Henricus Walgrave OP im Jahre 1964 in Groningen auf einem katholischen Studentenkongreß hielt, unter dem Motto: «Befreiung von der Moral.»

könnte das Thema dann so umschreiben: «Wer die Moral befreit, der befreit sich selbst», oder «die Authentizität der Moral». Damit soll angedeutet werden, daß nicht der Zwang der allgemeingültigen Moral, sondern die befreiende Wirkung der persönlich erfahrenen Moral die Grundlage für unser Leben sein muß.

Das würde also in erster Linie bedeuten, daß die Moral selbst befreit werden muß, «vom Zwang des allgemein Gültigen», das heißt von einer Auffassung, die als Fessel erfahren wird, nicht weil sie allgemein gültig ist – das Gesetz der Liebe gilt nicht weniger allgemein – sondern weil die Art und Weise, wie sie in unserer Gemeinschaft allgemein gilt, nicht mehr authentisch ist, da sie auf unpersönlichem Zwang der Usance und nicht auf Vereinbarung und Konvergenz des persönlichen Gewissens beruht.

Damit befinden wir uns gleich im Mittelpunkt des Problems, das uns beschäftigt. Wir möchten sofort darauf hinweisen, daß der Doppelsinn, von dem wir ausgingen, vielleicht ein sinnreiches Paradox ist! Oder ist das Befreien der Moral schließlich nicht das gleiche wie die Befreiung von uns selbst aus der Moral? Wer die Moral befreit aus dem sozialen Zwang einer Moralität, die in Usancen und Gewohnheiten versandet ist, um sie in jedem von uns wiederum aus ihrer natürlichen Quelle emporsprudeln zu lassen, der befreit tatsächlich sich selbst aus dem Zwang der Moral. Er gewinnt seine Freiheit wieder, nicht in Immoralität, sondern in authentischer Sittlichkeit.

Das so umrissene Problem steht im Mittelpunkt des gegenwärtigen Denkens. Die heutige Krise der Moral ist die tiefste Äußerung der historischen Krise des Menschseins, in der wir uns befinden. Der Protest gegen die nicht-authentische Moral des *Plebs*, wie Kierkegaard sie schon nannte, oder gegen «*man*», um einen Ausdruck von Heidegger zu gebrauchen, oder aber gegen *les autres*, wie Sartres es sarkastisch ausdrückte, ist die negative Seite der Krise. Der Mensch von heute will sich hiervon befreien... wozu aber? Was ist das Positive, das man erreichen will? Bei dieser Frage trennen sich die Wege. Ist jede Moral nur eine *Moral der Andren?* Müssen wir also ganz einfach der sittlichen Norm jede Objektivität absprechen, und müssen wir zugeben, daß unsere Freiheit selbst die einzige determinierende Quelle der sittlichen Werte darstellt, die wir zu befolgen wünschen? Sind wir ohne weiteres die Schöpfer unseres menschlichen Lebensplanes? Ist unser Lebenswillen an keine andre Norm gebunden als an die, woran wir uns selbst in völliger Freiheit binden wollen? Diese Fragen werden von bestimmten Existentialisten in einer völlig affirmativen Weise beantwortet.

Dem stehen die Richtungen gegenüber, die mit Kierkegaard, Newman und anderen die falsche Objektivität der sozialen Moralität entlarven, um den Menschen zur wirklichen Objektivität des unverfälschten Gewissens zurückzurufen. Die falsche Objektivität ist das Ergebnis eines Objektivierungsprozesses, wobei die historisch sich entwickelten Vorbilder des Verhaltens der Gruppe im kollektiven Bewußtsein zu sozialen Selbstverständlichkeiten werden, die für die Mitglieder der Gruppe als Äußerung unserer unveränderlichen Natur gelten. Die wirkliche Objektivität ist die erfahrene Evidenz, mit der die Aufforderung zu Edelmut und Liebe sich im ursprünglichen Freiheitsbewußtsein zeigt, das unser Menschsein als solches konstituiert.

Wir müssen so genau wie möglich die Grenzen abstecken, worin die progressiven dynamischen Tendenzen der heutigen Moral mit einander übereinstimmen, und die worin sie von einander abweichen. Alle gehen mit dem *terminus a quo* einig, das heißt, der Art des sittlichen Verhaltens, von dem sie sich entfernen wollen. Sie gehen nicht mehr einig mit dem was den *terminus ad quem* betrifft: dem Stil des sittlichen Verhaltens, dem sie zustreben.

Der *terminus a quo* der heutigen Bewegung ist eine Moralität, eine Form oder ein Stil des sittlichen Verhaltens, die aus zwei Gründen als nicht wahr oder nicht authentisch erfahren wird.

Erstens weil die konkreten Normen dieses Verhaltungsstils in verschiedener Hinsicht nicht mehr dem Sittlichkeitsbegriff unserer Generation entsprechen; zweitens weil die Art und Weise, wie diese Normen Anklang bei uns finden, sekundär bleibt: wir tragen sie zwar in uns, nicht aber als innerliche Stimme eines persönlichen Gewissens, das auf persönlicher Erfahrung und Annahme beruht, sondern als Äußerungen eines sozialen Milieus, das uns gebildet hat, unser historisches Wesen durchsetzt und unser Verhalten durch einen großenteils unbewußten sozialen Druck beeinflußt. Also aus zwei Gründen wird diese Moralität abgelehnt als unwahr, als dem fremd, was wir persönlich sind: weil sie historisch überholt ist, und weil sie uns durch sozialen Einfluß berührt.

Andrerseits besteht ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Gründen. Denn die soziale Moralität, die auf einer unüberlegten Absolutierung der sich historisch entwickelten Vorbilder des

Verhaltens beruht, unterschätzt ihre Historizität und ist daher tatsächlich statisch und konservativ. In einer, durch eine schnelle Entwicklung der menschlichen oder historischen Situation gekennzeichneten Zeit wird die Divergenz zwischen der Moralität und der wirklichen sittlichen Erfahrung stets größer und daher ihr Geltungsdrang auf die einzelnen Menschen immer sekundärer. Im Menschen entsteht also eine immer größere Kluft und Spannung zwischen den festbegründeten Imperativen, die in den sozialen Lagen seiner Persönlichkeit verkörpert sind, und den neuen Imperativen, die die historische Situation ihm aufzuzwingen scheint. Die geltende Moralität – die er vielleicht mit der Moral identifiziert – erfährt er dann immer mehr als eine Last und eine Gewalt der Entfremdung.

Der *terminus ad quem* ist der hauptsächlichste Einsatz der Diskussion im Augenblick. Wir wünschen einen persönlichen Stil des Verhaltens, der von unserer persönlichen Freiheit anerkannt und an die historische Situation, in der wir leben, angepaßt wird. Worauf soll dieser Stil aber beruhen? Wie sollen wir unsere sittliche Lebensart verantworten?

Sollen wir uns nur fragen: «was wollen wir nun eigentlich?», und sollen wir unseren Lebensplan danach entwickeln, ohne uns um irgendwelche Verantwortung zu bekümmern? Sollen wir annehmen, daß die Freiheit selbst die einzige schöpfende Macht der Verhaltensnormen oder Werte ist, und daß diese Freiheit absurd ist, das heißt, daß sie keine Verantwortung hat oder haben kann, außer ihrer eigenen Entscheidung: «ich will es so, weil ich es so will?»

Oder sollen wir, wie die englischen positivistischen Humanisten, die sittlichen Probleme auf rein technische zurückführen? Das Leben muß nun einmal geregelt werden, damit es nicht in einen Chaos entartet. Sollen wir dann, wie Coates in seinem humanistischen Manifest[2] behaupten, daß die sittlichen Probleme sich nicht viel von den organisatorischen Problemen eines Tennisklubs unterscheiden, und daß es in jeder Situation nur darauf ankommt, die Übereinstimmung zu erreichen, die für die Interessen aller Beteiligten am nützlichsten ist?

Oder sollen wir unseren Verhaltensstil verantworten auf Grund einer höchsten ethischen Norm, die wir mit unserem Gewissen, in unserem ursprünglichen und nicht zurückzuführenden sittlichen Bewußtsein als objektiv, unantastbar und jeder persönlichen Willkür entzogen, anerkennen? Das ist der Grundsatz des Niederländischen Humanistischen Bundes*, und das ist auch der Grundsatz des christlichen Personalismus.

II. Entwicklung und Wahrheit

Dieser Artikel beabsichtigt nicht das allgemeine Problem der Moral, dem wir in unserer Zeit begegnen, zu lösen, sondern eine präliminäre Frage zu beantworten, die für jedes einzelne Problem von größter Wichtigkeit ist, und zwar: Gibt es eine Entwicklung in der Moral? Was ist ihr Sinn? Wie kann sie verantwortet werden?

Wir wollen uns bei diesen Erkenntnissen von den starken Imperativen des reinen Denkens[3] führen lassen: Ordnung und Klarheit.

1. Die erste Frage, die eine gewisse Aufklärung erfordert, ist die einfache Frage nach dem Begriff dessen, was uns beschäftigt. Was ist Moral? Das Wort «Moral» wird in verschiedenen, wenn auch zusammenhängenden Bedeutungen gebraucht. «Moral» bedeutet zu allererst die Norm – oder ein Ganzes von Normen – wodurch das freie Leben glaubt, sich führen lassen zu müssen. Die Moral gehört also zum Eigenen des *phénomène humain*. Hierbei wird Freiheit vorausgesetzt. Wenn keine Freiheit besteht, so gibt es keine Moral. Die freie Kreatur kann so oder anders handeln. Und da es hier den Menschen betrifft, das heißt ein Wesen einer inkarnierten und situierten Freiheit, so wird diese Freiheit durch ein biologisches Spiel von Rührungen und Impulsen angetrieben, angezogen, aufgefordert, um so oder so zu handeln. Weil er also frei ist, kann der Mensch so oder so handeln. Weil er eine inkarnierte oder situierte Freiheit ist, wird er auf verschiedene Weise dazu hingezogen, so oder so zu tun. Die Moral fängt dort an, wo der Mensch zu sich selbst sagt: «Obgleich ich so oder so tun kann und ich mich dazu hingezogen fühle, so oder so vorzugehen, werde ich mich weder durch grillenhafte Willkür noch durch meine launischen Rührungen leiten lassen bei der Entscheidung dessen, was ich tun soll, sondern ich werde mich von bestimmten festen Regeln führen lassen,

* Het Humanistisch Verbond ist eine holländische Organisation (seit 1946), die ein Kristallisationspunkt sein möchte für alle, die ohne Voraussetzung einer persönlichen Gottheit und besonderer Offenbarung die Welt verstehen und aufbauen wollen von den geistigen und sittlichen Kräften des Menschen aus. Zentral steht der Respekt für die menschliche Person und seine Freiheit und Verantwortungen innerhalb der Gemeinschaft. Durch ein Initiative dieser Organisation entstand in 1952 die «International Humanist and Ethical Union» (I.H.E.U.).

wozu ich mich verpflichtet fühle, oder die ich mir selbst auferlegen will.»

Mit Absicht haben wir das menschliche Phänomen möglichst allgemein und neutral beschrieben. Moral bedeutet demnach entweder die Norm, die sich der Mensch auferlegt, oder aber die Wissenschaft dieser Norm – die reflexive Denktätigkeit, die die Normatik in begreiflicher Weise ausarbeitet und zu verantworten versucht (Etik) – oder das Leben laut diesen Normen (sittliches Leben). In unserem Bewußtsein nehmen wir die Moral besonders im ersten Sinn; die Norm, die das freie Leben sich auferlegt, und die Probleme, die mit dieser Norm verbunden sind, wie Grundlage, Geltungsart usw.

Wir machen auch einen Unterschied zwischen Moral und Moralität. Moral ist das, was von der eigentlichen Moralwissenschaft studiert wird: die Norm als Norm. Die Moralität ist vielmehr ein soziologischer Begriff und bedeutet etwas, was von der Soziologie studiert wird: die Norm als Tatsache. Denn jede menschliche Gemeinschaft folgt eigentlich einer Reihe von Vorbildern des sittlichen Verhaltens, und diese hängen mit dem ganzen Kulturschema der Gemeinschaft zusammen. Die Moralität ist die Summe und die Form der Sitten und Gewohnheiten, die in einer bestimmten Kulturgemeinschaft gelten. In verschiedenen christlichen Ländern herrschen zum Beispiel bestimmte Arten von Moralität, die zum Teil mit den Vorschriften der christlichen Moral übereinstimmen und teilweise davon abweichen. Der Soziologe wird die Erklärung hierfür im Ganzen des sich historisch entwickelten Kulturschemas suchen, innerhalb dessen sich eine bestimmte Moralität zeigt.

2. Die Moral ist also die Norm oder das Ganze der Normen, denen das freie Leben unterliegt. Wo besteht diese Norm? Natürlich nicht in materiellen Dingen. Sie lebt im menschlichen Bewußtsein, im menschlichen Denken. Die sittliche Norm, welcher Art ihre Grundlage in der Wirklichkeit auch sein möge, ist wesentlich ein «Gedanke».

Daher unsere zweite Frage: Besteht eine Entwicklung in der Moral, das heißt im Gedanken des Menschen, bezüglich der Normen selbst und auch der Geltungsart und Grundlage dieser Normen? Daß eine gewisse Entwicklung vorliegt, das ist eine unumstößliche Tatsache. Zeigt diese Tatsache aber auch eine gewisse Begreiflichkeit?

Bei Beantwortung dieser Frage stoßen wir auf eine der wichtigsten Erkenntnisse der heutigen Philosophie. Durch diese Erkenntnis wird die Entwicklung begreiflich und bietet auch eine gewisse Basis für eine Verantwortung. Wir meinen die Erkenntnis der wirklichen Historizität des Menschen oder besser gesagt des Menschseins. Mit der Historizität ist ja der Entwicklungscharakter des ganzen Menschlichen wesentlich verbunden.

Historizität bedeutet, daß der Mensch nicht nur eine Geschichte hat, so wie er auch Kleider hat und allerlei Gegenstände besitzt, sondern daß er eine Geschichte ist, ebenso wie er auch Fleisch und Blut ist. Die klassische Definition: «der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen» kann durch gleichwertige Definition ersetzt werden, etwa: «Der Mensch ist ein Kulturwesen oder ein historisches Wesen». Denn daß er ein «animal» ist, soll doch heißen, daß er sich durch seine Körperlichkeit in einer Welt befindet; daß er dabei vernunftbegabt ist, soll heißen, daß sein Dasein in der Welt eine bewußte Existenz ist, also ein Dasein, das sich selbst denkt, das durch das Denken sich selbst und seine Welt interpretiert und auf Grund dessen sein Leben und seine Welt auch ausbaut und gestaltet. Das Dasein, das sich selbst durch Denken in schöpferischer Weise in der materiellen Welt entwickelt, das nun ist das historische Bestehen.

Das Eigene des Menschen, seine «Menschlichkeit», ist kein Naturprodukt, das im menschlichen Organismus durch seine Geburt vorausbestimmt wurde. Das Eigene des Menschen wurde nur als reine Möglichkeit gegeben, die durch die denkende Freiheit auf eigene Verantwortung verwirklicht werden muß. Das Menschsein ist also nicht so sehr eine Gegebenheit, sondern vielmehr eine Aufgabe und eine Berufung. Die Ergebnisse des Lebens, das sich denkend selbst schafft, bilden zusammen die Kultur. Das Drama, das Epos dieses schöpferischen Menschseins, sind die Geschichte. Die Geschichte ist also die eigene Daseinsart eines Wesens, das frei und denkend in einer materiellen Welt besteht. Die Geschichte des immer bewegten und sich bewegenden Ergebnisses des unablässigen Wechselspiels zwischen der denkenden Freiheit des nach Selbstbegriff und Selbstverwirklichung suchenden Menschen und der veränderlichen historischen Situation, die aus vielen objektiven Gegebenheiten besteht, mit denen diese Freiheit konfrontiert wird.

Die Situation ist Summe und Form aller Lebensfaktoren, die mit unserem Dasein inhärent, aber nicht die Freiheit selbst sind, und mit denen die Freiheit also konfrontiert wird. Die Faktoren der Situationen kommen einerseits aus der Natur, wovon unser körperlicher Organismus mit seinen er-

erbten bio-psychologischen Eigenschaften ein Fragment ist; andererseits stammen sie von der schöpferischen Freiheit selbst, welche die Natur dauernd verändert und der objektiven Welt so neue Gegebenheiten hinzufügt. Die Summe dieser objektiven, von der Freiheit in der Natur hinterlassenen Spuren, ist nun gerade die objektive Kultur. Die durch die objektive Kultur ständig veränderte Natur ist die immer wechselnde Situation, mit der das freie Leben von Geschlecht zu Geschlecht in stets andrer Weise konfrontiert wird. Der Verlauf dieses Gesprächs zwischen unserer denkenden Freiheit und den objektiven Faktoren unserer Situation ist nun gerade die Geschichte. Der Mensch ist eine Geschichte, das heißt, wie Ortega y Gasset sagt, eine Erzählung, ein Drama, von denen er selbst der Autor und der Hauptdarsteller ist. Diese Erzählung läßt sich zum Teil voraussehen, sofern sie durch objektive tatsächliche Faktoren entstanden ist, die jeden Augenblick bestimmen, was möglich oder was dringend ist, und die den Menschen somit zu konkreten Aufgaben auffordern, die durch die Situation gleichsam vorgeschrieben werden. Die Erzählung läßt sich andernteils auch nicht voraussehen, soweit sie nämlich von der denkenden Freiheit bestimmt wird, die zwischen den Möglichkeiten wählen und die Situation so oder anders, verkehrt oder richtig interpretieren kann. Der Mensch ist das einzige Wesen, daß mißlingen kann, weil seine Antwort auf die Lebensverhältnisse nicht von dem unfehlbaren Naturinstinkt, sondern von der fehlbaren Wirkung einer denkenden Freiheit bestimmt wird.

Der grundlegende Faktor der Geschichte ist also das Denken, das in freier schöpferischer Weise die Situation interpretiert und die passende Antwort für die also gedeutete Situation sucht. Das Denken bringt die Freiheit in die Situation hinein und die Situation in die Freiheit.

Das Denken bringt die Freiheit in die Situation hinein. Unser Leben wird ja nicht von den Verhältnissen beeinflußt, wie sie ohne unser Zutun an sich bestehen, sondern so wie sie von dem denkenden Leben interpretiert werden. Das Denken gestaltet die rohen Umstände zu einer menschlichen Welt oder Situation.

Andrerseits bringt das Denken auch die Situation in unsere Freiheit hinein. Das Eigene der inkarnierten oder situierten Freiheit besteht darin, daß sie die Welt und demnach ihre eigene Existenz in dieser Welt in schöpferischer Weise interpretiert und verändert. Der Mensch ist das Wesen, das denkend und handelnd seine eigene Art und sein Daseinsmilieu, das heißt die ihn umringende Natur und die Gemeinschaft ständig umformt. So verändert er seine Daseinsmöglichkeiten, seine eigene Existenz und schließlich sich selbst. Das setzt jedoch voraus, daß er sich weder mit sich selbst zufriedenstellen kann, noch mit seinen Lebensverhältnissen, wie diese von der Natur und der Gemeinschaft, in der er lebt, bestimmt werden. Wie ist das aber möglich, es sei denn durch eine schöpferische Einbildung, die sich die Dinge vorstellt nicht so wie sie sind, sondern so wie sie sein könnten und sollten?

Diese Eigenschaft des denkenden Daseins, wodurch es der Welt und sich selbst nicht nur als Tatsache, sondern auch als Möglichkeit und Aufgabe bewußt ist, und wodurch es für sich selbst eine imaginäre Welt entwerfen kann, die nicht besteht, die es aber in der Wirklichkeit wahrmachen will, das ist das Grundlegende des Menschseins. Das freie denkende Dasein ist kulturschaffend, weil es sich nach Selbstverwirklichung und nach einer dieser entsprechenden Weltverwirklichung richtet, die es selbst entwirft. Wenn diese zu verwirklichende Aufgabe den Menschen inspiriert und bewegt, weil sie ihm gut und begehrenswert erscheint, so wird sie Wert genannt. Besteht sie nicht in den Dingen, sondern vorläufig nur im Denken, so wird sie Ideal genannt. Kultur ist die Verwirklichung von Werten oder Idealen in der Natur.

Es ist aber einleuchtend, daß der Mensch nicht von abstrakten allgemeinen Werten und Idealen geleitet wird. Zweifellos sind das Wahre, das Gute, das Edle, das Schöne absolute Werte. Sie rühren uns aber nicht in ihrer reinen Idealität, sondern nur soweit sie in konkrete Aufgaben übertragen werden. Das Mögliche, das *hic et nunc* Erreichbare, das konkret Auffordernde nun wird durch die Situation bestimmt, in der sich der Mensch befindet. Unser Leben, sofern unsere Freiheit es bestimmt, wird ebensowenig geleitet von einer reinen absoluten Idealität wie, soweit die Situation es bestimmt, von einer verwegenen Tatsächlichkeit. Das Denken gestaltet die absoluten Ideale zu konkret inspirierenden, uns rührenden Idealen, so wie es die Faktizität oder die ungesitteten Verhältnisse zur Situation umbildet. Es transformiert die undurchsichtige Faktizität in Situationen, die mit idealen Werten durchleuchtet sind, ebenso wie es auch das reine Licht des Idealen in inkarnierte Werte umformt, die von der Situation konkretisiert wurden. Die ideelle Interpretation der Verhältnisse und die situationelle Deutung der Ideale bilden eine unlösliche Einheit:

diese ist die typische Einheit des denkenden oder historischen Daseins.

Dieses denkende oder historische Dasein, wodurch der Mensch seine Welt und sein Leben dauernd verändert, ist nichts andres als der Prozeß der menschlichen Selbstverwirklichung. Das Menschsein oder die Menschlichkeit ist eine Aufgabe. Die Geschichte ist deren Verwirklichung. Sie ist der Mensch *in fieri*, der Mensch oder das Menschliche in dauernder Entstehung und Entwicklung.

Wir können unsere ganze Auseinandersetzung kurz wie folgt zusammenfassen: ist das Menschsein wirklich eine Aufgabe ist, also ein Sein *in fieri*, im Entstehen, so geht in deutlicher Weise hieraus hervor, daß die Historizität eine tatsächliche Dimension des Menschseins ist. Das Menschsein ist Geschichte. Und wenn das Denken die Grundhandlung des Menschseins im Entstehen ist, so ist die Historizität an erster Stelle eine Eigenschaft dieses Denkens selbst.

Wir können jetzt ruhig weiter ausführen: wenn Moral ein Gedanke ist, ein Erzeugnis des Denkens, so ist sie auch wirklich historisch und in dauernder Entwicklung begriffen. Moral ist das Ganze der Normen, die dem denkenden Leben von dem Ideellen auferlegt werden, in konkrete Worte übertragen, nach Anforderungen und Möglichkeiten der sich stets ändernden und entwickelnden Situation.

3. Die Moral ist also, ebenso wie alles Menschliche, durch wirkliche Historizität gekennzeichnet. Können wir uns aber einen Begriff von dem Dynamismus machen, wodurch diese historische Entwicklung bewegt wird?

Ja, wenigstens eine allgemeine Idee. Der Dynamismus der sittlichen Entwicklung der Menschheit ist eine Dialektik, ein Spiel und Gegenspiel zweier einander gegenübergestellten Tendenzen. Einerseits zeigt die Moral die Neigung, sich in Moralität zu fixieren, in soziale Verhaltungsnormen, die geschaffen sind, den Nöten des Gemeinschaftslebens zu entsprechen, und die vom Bedarf der Gemeinschaft sanktioniert werden.

Andrerseits versucht der die Authentizität erstrebende Mensch immer wieder, die Moralität, die seine Wahrhaftigkeit bedroht, zu durchbrechen und die wahre Moral im Leben wiederherzustellen. Das ist die Gegentendenz, welche die Moral von der Moralität und den Menschen vom Zwang der festgesetzten Gewohnheiten befreien will, um ihn zur sittlichen Authentizität zurückzuführen.

Wenn wir die Geschichte der Moral betrachten, so stellen wir fest, daß dieses Spiel und Gegenspiel der Moralität und Moral sich durch alle Schwankungen hindurch in die Richtung einer immer bewußteren, stärkeren, deutlicheren Affirmation der Persönlichkeitsmoral gegenüber der Gruppenmoralität bewegt. Der primitive Mensch ist vollkommen in die Moralität, in die Gruppenmoral eingesponnen. Beim heutigen Menschen ist die Anerkennung der Persönlichkeitsmoral universeller und intensiver als je. Wir nehmen also eine Dialektik wahr, ein Ringen zwischen zwei Tendenzen, deren Bedeutung in einem stets höheren Triumph der Persönlichkeitsmoral zu liegen scheint, oder in dialektischen Worten ausgedrückt, in einer Synthese, die die Moralität zur wahren Moral erheben soll. Das soll heißen, daß der ideale Zustand, den die Geschichte erstreben will, ein solcher ist, in dem die authentische Moral die Moral der Gemeinschaft bildet und durchdringt.

Dieser Fortschritt ist aber nicht erforderlich. Wir können immer zurückfallen. Perioden eines relativen Rückgangs müssen immer erwartet werden*. Die Tendenz, in eine fixierende und degradierende Moralität zu verfallen, ist unserem historischen Dasein inhärent. Daher sollten wir bei unserem radikalen Bestreben nach sittlicher Authentizität so vernünftig sein, die relative Unvermeidlichkeit der Moralität anzuerkennen, deren degradierenden Tendenzen wir trotzdem mit klarer Einsicht bestreiten müssen. Die Menschlichkeit *in fieri*, die Sinn der Geschichte ist, wird hier auf Erden niemals in ein absolutes und vollkommenes Schlußwort ausgehen. Wir müssen immer das Beste erstreben, auch wenn wir nur das Bessere erreichen können.

4. Schließlich müssen wir die heutige Anerkennung der Historizität als Daseinskennzeichen des menschlichen Denkens dem Daseinskennzeichen der Wahrheit gegenüberstellen, die doch das Objekt dieses Denkens ist. Ist die Wahrheit nicht naturgemäß absolut? Das was wahr ist, das ist ohne weiteres wahr. Es ist so oder es ist nicht so. Steht die wirkliche Historizität des Denkens hiermit nicht im Widerspruch? Bedeutet die Historizität nicht, daß das, was als Wahrheit gilt, von der historischen Situation bestimmt wird und sich demnach je nach Zeit und Ort unterscheidet. «Plaisante justice qu'une rivière borne. Vérité au-delà des pyrenées, erreur au-delà» (Ein schönes Recht, wie ein Grenzfluß. Was an der einen Seite der Pyrenäen Wahrheit bedeutet, das gilt jenseits als Irrtum) so

* Noch stärker; in der historischen Menschheit wird die Dialektik wohl nie aufhören.

spottete Pascal schon! Und was heute für wahr und recht gilt, das wird morgen als unwahr und ungehörig abgelehnt.

Um diese Frage zu beantworten, genügt es, auf unsere Grundansicht zurückzukommen. Die Geschichte ist das Menschsein im Entstehen und in der Entwicklung, in einem ständigen Versuch zur Selbstverwirklichung, und zwar mittels des Denkens, das auf die Wahrheit gerichtet ist. Daraus ergibt sich, daß die nach dem Aspekt des Denkens betrachtete Geschichte auch das Entstehen und die Entwicklung der Wahrheit in unserem denkenden Dasein bedeutet. Bei allem fangen wir mit Null an. Freiheit ist keine Gegebenheit, sondern eine Errungenschaft. Das gilt auch für die Wahrheit in unserem Denken. Das Menschsein *in fieri* ist nach einem bestimmten Aspekt die Wahrheit *in fieri* in unserem Denken.

Eine der Grundansichten der heutigen Philosophie besagt, daß wir in einem präreflexiven Bewußtsein der Wahrheit leben. In gewissem Sinne bestehen wir in der Wahrheit, bevor wir sie ausdrücklich denken. Das *Dasein*, die eigene Art des Seins des Menschen, wird laut Heidegger gerade dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch vor jeder Reflexion sich bereits des Mysteriums der Wirklichkeit bewußt ist, in der er lebt und zu der er gehört. Das Denken, sowohl das spontane Erfahrungsdenken wie die Reflexion, ist ein Versuch, dieses Mysterium durch Worte und Begriffe in das helle Licht des Bewußtseins zu bringen. Die auf klärende Wirklichkeit ist genau die Wahrheit im eigentlichen Sinne. Wahrheit ist die *Unverborgenheit des Seins*, sagt Heidegger. Denken ist also ein Versuch, dieses Mysterium der Wirklichkeit zu enthüllen, um es aus der Verborgenheit des präreflexiven Wissens in die Unverborgenheit der ausdrücklichen Kenntnis zu übertragen. Die Geschichte nun ist das Geschehen unseres Menschwerdens durch eine immer suchende Enthüllung der Wahrheit.

Das Denken vollzieht sich also innerhalb eines präreflexiven Bewußtseins der Wahrheit. Dieses Denken ist jedoch keine reine, einfache Enthüllung. Es ist eine Aktivität der Interpretation mittels Ideen, die bei uns entstehen, oder die wir in uns selbst bilden. Wir klären die Welt unserer Erfahrung durch Ideen auf, die Ergebnisse unseres Denkens sind. Nur in diesen Ideen und durch dieselben wird die Welt, die wir erfahren, zum Objekt unseres ausdrücklichen Bewußtseins. In dieser Produktion, dieser interpretativen Aktivität nun spielt unser ganzes Leben eine Rolle: alle Faktoren unserer historischen und individuellen Situation, unsere Überzeugungen und Neigungen, ebenso wie die Spuren, die unsere Erziehung und unser Lebenslos in unserer Persönlichkeit hinterlassen haben.

Das bedeutet dann, daß die interpretative Reflexion, wenn sie auch durch ein vorreflexives und unbedachtes Bewußtsein der Wahrheit aufgeklärt und aufgefordert wurde, in Wirklichkeit doch menschlich bleibt: aus einer beschränkten Perspektive entstanden, funktionell mit den Problemen unserer Zeit und mit unseren persönlichen Lebensfragen verbunden, allen Einflüssen unserer Neigungen und Überzeugungen unterlegen, durch den verblendeten Hochmut unseres sündigen Daseins gehindert, andrerseits aber auch durch Gottes Gnade unterstützt, der unser Herz in Demut für die Wahrheit erschließt.

Alle diese Faktoren zusammen bringen diesen komplizierten historischen Prozeß zustande, voller Spannungen und Gegensätze, Konflikte und Parteilichkeiten, mit verschiedenen Akzenten, Einseitigkeiten, Absolutisierungen und Irrgängen.

Inmitten dieses wilden Abenteuers besteht aber doch ein unverkennbarer Fortschritt, ein mühsames Durchstoßen in die Richtung der Wahrheit. Denn die Gegenwart birgt die Vergangenheit in sich als einen wesentlichen Aspekt ihrer Aktualität. Die Lehren der Vergangenheit werden immer reichhaltiger und deutlicher. Verschiedene Auffassungen werden durch die Mühle der historischen Erfahrung in stets deutlicherer Weise als überholte Irrgänge geläutert. Jede Zeitperiode hat ihre Irrgänge und ihre Werte, aber der ganze Prozeß schafft doch die Möglichkeit einer stets reichhaltigeren Synthese des Wahren. So ist also der historische Weg des Menschen, sich selbst zu suchen, eine abenteuerliche Forschungsreise zur Wahrheit. Haben wir dabei schon Aussicht auf ein Schlußwort? Ein absolutes Schlußwort? Nein. Wohl die zunehmende Möglichkeit einer ausgedehnteren und deutlicheren Annäherung der Wahrheit. «*Il n'a pas de pensée qui embrasse toute notre pensée*» (Es gibt keinen Gedanken, der unser ganzes Denken umfaßt), sagt Merleau-Ponty[4]. Kein einziges Ergebnis der Reflexion gleicht der vollen Wahrheit, in der wir in präreflexiver Weise existieren, oder stimmt mit ihr überein. Der reflexive Gedanke aber prägt sich dem vorreflexiven Gedanken ein. Dieser Wahrheitsbegriff ist der Hintergrund der mühsamen Errungenschaften unseres Denkens. Durch unsere Ideen, unsere Begriffe und Symbole, die sorgfältige Ausführung unserer Worte greifen wir nach der

unsichtbaren Anwesenheit der Wahrheit in uns; wir visieren sie, wir nähern uns ihr. Und so, wenn auch in unadäquater Weise, erreichen wir die Wahrheit selbst, oder besser gesagt, können wir sie erreichen, können wir uns ihr stets reicher nähern, können wir unser Denken immer mehr von Irrtum läutern. So lebt die Wahrheit in unserem Denken auch als ständige Offenheit und Disponibilität für mehr Wahrheit, für Korrektion und Ergänzung.

Wir können dies mit ein paar Worten zusammenfassen. Obgleich die Wahrheit absolut ist, bleibt unsere Kenntnis der Wahrheit, unsere Einsicht in dieselbe immer menschlich, beschränkt, unadäquat, vollendbar, gespannt zwischen einem vorreflexiven, unüberlegten, undurchstrahlten Begriff der Wahrheit und den peinlichen, unbeständigen, historischen Versuchen unseres Denkens, diese Wahrheit in unserem bewußten Leben zu assimilieren. Die Historizität unseres Denkens bedeutet schließlich nichts andres als der menschliche, also unvollendete Charakter der Kenntnis, die wir von der Wahrheit hier auf Erden erreichen können.

[1] Siehe darüber H. Baudet, *Het Paradijs op Aarde*, Assen, 1959.

[2] *J.B. Coates, A Challenge to Christianity*, London 1958.

[3] Eine kurze Erläuterung der Ausdrücke «denken» und «denkendes Dasein». Dieser Ausdruck wird nicht in intellektualistischem Sinne aufgefaßt. Denken ist nicht eine Handlung eines abgesonderten Verstands, der über dem Leben thront. «Denken» bedeutet der bewegende, diskursive, progressive Aspekt unseres ganzen Bewußtseinlebens, das keine regungslose Betrachtung ist, sondern eine Kogitation, ein rastloses Streben nach Aufklärung. Denken bedeutet bewegender Bewußtseincharakter unseres ganzen Lebens. Liebe ist zum Beispiel kein Denken, ist aber in gewissem Sinne doch denkend. Die Liebe kann nur innerhalb der ständigen und stets eingehenderen Entdeckung der andern Person als Zielwert bestehen. Die Entdekkung durch denken ist jedoch eine Aktivität der ganzen Person, nicht eines *intellectus separatus*. *Man moves as a whole* (Der Mensch bewegt sich als Ganzes), sagte Newman. Ob er im Andren die kostbare verborgene Perle des auffordernden Personswertes entdeckt, hängt nicht von der Kraft seines intellektuellen Denkvermögens ab, sondern von dem sittlichen Grundverhalten, worin sich seine Persönlichkeit äußert. Die Liebe als Grundhaltung bedingt das Denken, das die Person als Aufforderung zur Liebe entdeckt.

[4] *M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945, Ch. IX.

JAN HENRICUS WALGRAVE

Geboren am 30.4.1911, Dominikaner, zum Priester geweiht am 11.8.1935. Er studierte an der Universität Löwen. Er promovierte zum Dr. theol. mit einer These über die dogmatische Evolution bei Kardinal John Henry Newman. Den Magister theol. erwarb er sich am Angelicum in Rom. Er ist Professor für Dogmatik in Löwen. Seine Veröffentlichungen sind «Dogma-ontwikkeling volgens Card. Newman», «Op menselijke grondslag (Humanus)», «Newman – The Theologian» sowie Artikel in Zeitschriften und im Theolog. Woordenboek. Er arbeitet bei den Zeitschriften Kulturleben und Tijdschrift voor Théologie mit.

J. Arntz OP

Naturrecht und Geschichte

Vor einigen Jahren erschien ein kleines Werk von H. Rommen: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*[1]. Aus dieser ständigen Wiederkehr des Naturrechts schließt der Verfasser, daß der Mensch offensichtlich nicht ohne Naturrecht auskommt. Aber je mehr man dieses Bedürfnis betont, um so rätselhafter wird es, daß der Naturrechtsgedanke augenscheinlich genauso ewig verschwindet. Er kennt offensichtlich Perioden der Blüte und des Zerfalls. Die Lehre selbst hat eine Geschichte. Welches ist die Art dieser Geschichte? Kommt das Naturrecht in dieser Geschichte zu sich selbst? Und was bedeutet dieses Zu-sich-selbst-Kommen des Naturrechts für den Menschen?

Um diese Fragen zu beantworten, werden wir zuerst die beiden tatsächlichen Höhepunkte aus der Geschichte des Naturrechtsgedankens betrachten: die Stoa (I) und Thomas (II). Dann werden wir uns fragen, was für uns in dieser Geschichte in Erscheinung tritt (III), und schließlich werden wir einen Versuch machen, zu einer neuen Theorie zu gelangen (IV).

I

Die Geschichte des Naturrechtsgedankens beginnt im alten Griechenland und merkwürdig genug mit einem Gegensatz zwischen «physei» und «nomoi» dikaion[2]. Man unterscheidet also zwischen dem, was «von Natur» gerecht ist, und dem, was kraft gesetzlicher Verfügung so ist. Was von Natur recht ist, wird durch das ungeschriebene Gesetz ausgedrückt.

Anfangs hat dieses «von Natur» noch einen sehr ungenauen Sinn. Es ist noch kein philosophischer Fachbegriff und entspricht dem «von selbst», «wesensgemäß», «naturgemäß» unserer Sprache. Es wird also keine Aussage gemacht über eine eventuelle allgemeine und unveränderliche Natur im philosophischen Sinn des Wortes. Zu bemerken ist auch noch, daß der Gegensatz zwischen «physei» und «nomoi» im Bereich des menschlichen Rechtes liegt und somit eine menschliche Angelegenheit ist.

Im griechischen Weltbild war aber ein Zug vorhanden, der zu einer Aufhebung des Gegensatzes zwischen physei und nomoi führen sollte. Für den Griechen war die Welt, in der er stand, ein Kosmos, ein geordnetes und gutes Ganzes. Darin liegt der Hinweis auf eine Idee beschlossen. Plato machte diesen Hinweis explizit, indem er behauptete, das Schöne in dieser Welt könne zu der Idee des Schönen führen. Aristoteles sieht im «Werk der Natur das Werk eines Verstandes». Die Stoa drückte es aus, indem sie sagte, daß ein göttlicher Logos das All durchdringt und daß der Mensch auf eine besondere Weise an diesem Logos teilhat[3].

Dadurch, daß man einen immanenten Logos in der Natur und im Menschen annahm, wird im Prinzip der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft aufgehoben. Die Natur ist von Vernunft erfüllt, und die Vernunft bildet die Natur des Menschen. Handeln nach der Vernunft und handeln nach der Natur sind für das stoische Denken identisch. Und weil das Recht ein Werk der Vernunft ist, werden auch Recht und Natur in Einklang gebracht und kann fortan von einem Naturrecht gesprochen werden[4]. Unter Naturrecht kann man aber zwei Dinge verstehen: sowohl die kosmische Ordnung, die im All herrscht, als auch das Prinzip in jedem einzelnen Seienden, aufgrund dessen es in dieses große Ganze paßt: seine Natur. Sowohl die kosmische Ordnung als auch die Natur der Dinge werden für unveränderlich gehalten. So können sie Ausdruck eines ewigen Gesetzes sein.

In der stoischen Synthese wird tatsächlich ein Gegensatz aufgehoben. Die Frage ist nur, ob beide Elemente eine passende Koordination gefunden haben. Ein gewisser Zwiespalt im stoischen Denken selbst verrät schon eine Unebenheit: Die ältere Stoa legt den Nachdruck auf die Natur – das objektive Element –, die mittlere Stoa legt den Nachdruck mehr auf die menschliche Vernunft – das subjektive Element. Beide Elemente können noch im Logos in Übereinstimmung gebracht werden, aber das bedeutet im Grunde: außerhalb von uns, im Logos, der alles umfaßt.

Dies verweist uns zurück auf die Vorgeschichte der Naturrechtslehre. Die Auffassung, daß die Welt ein Kosmos ist, ist nichts anderes als die Rationalisierung eines archaischen religiösen Lebensbewußtseins, ein Zum-Problem-Werden des Mysteriums der Natur. Wenn der Mensch die Natur bewundern kann, dann liegt darin schon der Keim des philosophischen Staunens, welches das Prinzip der kosmischen Ordnung zu durchschauen versucht: die Teleologie als das formal-finale Prinzip – ein Logos als das Wirkprinzip, das der natürlichen Ordnung ihre Sakralität verleiht.

Auf diesem Hintergrund wird es verständlich, warum in der Geschichte vor allem die Tradition der älteren Stoa weiterlebt. Bei Ulpianus wird die Synthese aufgelöst durch den Unterschied, den er zwischen dem «ius naturale – quod omnia animalia docuit» – und dem «ius gentium – quo gentes humanae» – im Gegensatz zu den «omnia animalia – utuntur, solis hominibus inter se commune[5]» macht. Die allumfassende kosmische Ordnung wird durchbrochen. Das ius naturale gehört in den Bereich des nicht-typisch Menschlichen.

Zu der Zeit, da die stoische Philosophie noch ganz lebendig war, tritt das Christentum in die Geschichte des Westens ein. Für das Problem, das uns beschäftigt, sind drei Dinge von Bedeutung: die Frage des Dekalogs, der Römerbrief und der Prolog des heiligen Johannes.

Die Frage des Dekalogs. Jesus sagt, daß er nicht gekommen ist, das Gesetz aufzuheben, sondern es zur Vollendung zu bringen. Die christliche Gemeinde versteht dies so, daß sie weder durch die zeremoniellen noch durch die juristischen Vorschriften des Alten Testamentes gebunden ist, sondern allein durch den Dekalog. Dieser hat deshalb genauso wie die Heilsbotschaft eine universale Bedeutung. Die spätere Theologie wird sich deshalb fragen, wie der Dekalog und das Naturrecht sich zueinander verhalten[6].

Der Römerbrief. Als Paulus das Evangelium im hellenisierten römischen Milieu verkündigt, spricht er auch dessen Sprache. Die literarische Gattung der ersten Kapitel des Römerbriefes ist die der stoischen Diatribe. Gerade in diesem Zusammenhang stehen die Worte: «Wenn die Heiden, die das (mosaische) Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antrieb (physei) das Gesetz befolgen, so sind sie, wiewohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz: Sie geben zu erkennen, daß ihnen das vom Gesetz gemeinte Werk im Herzen geschrieben steht» (Röm 2, 14). In diesen Worten hat das christliche Denken einen Anlaß gefunden, die stoische Naturrechtslehre in sich aufzunehmen. Stellt man sich jedoch die Frage nach deren Legitimität, dann muß man auf jeden Fall bedenken, daß hier nicht eine Anspielung auf die wissenschaftliche Philosophie gemacht wird, sondern auf die popularisierte[7].

Der Prolog des heiligen Johannes. Exegetisch gesprochen, setzt der Prolog den alttestamentlichen Gedanken von Gott fort, der durch sein ewiges Wort erschafft. Augustinus stellt den Zusammenhang mit der neuplatonisch-stoischen Auffassung über das ewige Gesetz, aber auch mit dem Naturrechtsgedanken von Röm 2, 14 her[8]. Das bedeutet sachlich die Verstärkung des Gedankens, daß die teleologische Ordnung in der Natur Gottes Absicht ausdrückt und deshalb eine normative Kraft hat. So setzt die ältere christliche Tradition die stoische fort.

II

Als im dreizehnten Jahrhundert die großen Ordnungsversuche der systematischen Theologie beginnen, gibt es vier Größen, deren gegenseitiges Verhältnis bestimmt werden muß: das ewige Gesetz, das Naturgesetz, das ius gentium und den Dekalog. Es ist das große Verdienst Wilhelms von Auxerre gewesen, daß er die natürlichen sittlichen Einsichten des Menschen mit den ersten Prinzipien des spekulativen Verstandes verglich[9]. Das ist das Grundthema der Darlegung des heiligen Thomas.

Thomas spricht ex professo über das Naturrecht in seinem Traktat über das Gesetz: I–II, 90–108. Dieser Traktat steht von Anfang an in einer theologischen Perspektive. Er beginnt mit der Erwägung: Deus qui nos instruit per legem[10], und endet mit einer Betrachtung über die lex nova[11].

Die erste quaestio des Trakates gibt die bekannte Definition des Gesetzes nach seinen Ursachen: Das Gesetz ist eine Anordnung des Verstandes, gerichtet auf das allgemeine Wohl, ausgefertigt von dem, der für die Gemeinschaft zu sorgen hat[12]. Thomas bleibt konsequent dabei, daß das Gesetz eine Anordnung des Verstandes und somit ein Produkt des Verstandes ist. Der rationale Charakter des Gesetzes wird die Grundlage für eine Distinktion sein, der wir gleich begegnen werden: das Gesetz im eigentlichen Sinn und das Gesetz im uneigentlichen Sinn[13].

Die folgende quaestio spricht von der Verschiedenheit der Gesetze. Nicht von den verschiedenen Arten von Gesetzen, als gäbe es zwischen dem Gesetz im allgemeinen und den verschiedenen Gesetzen eine Beziehung wie die zwischen genus und

species. Der Begriff wird in den verschiedenen Fällen analog gebraucht. Ein Außerachtlassen der Analogie führt zum Juridismus in der Moral.

Von diesen verschiedenen Gesetzen müssen hier zwei näher besprochen werden: das ewige Gesetz und das Naturgesetz. Dieses letztere wird von Thomas im Dienste des ersteren definiert.

Wie schon gesagt, war für die Stoa das ewige Gesetz eine kosmische Größe. Für Thomas dagegen ist das ewige Gesetz in sich identisch mit Gottes Wesen, seinen Ideen, seiner Vorsehung und seiner Weltregierung[14]. Der Gedanke drückt aus, daß die Welt von einer ewigen göttlichen Weisheit gelenkt wird. Was sich in der Schöpfung vorfindet, ist nichts anderes als eine Teilnahme am ewigen Gesetz[15]. Streng genommen, besagt dies also noch nichts über die Veränderlichkeit beziehungsweise Nichtveränderlichkeit dieser Ordnung.

Die Weltwirklichkeit partizipiert also am ewigen Gesetz. Diese Teilnahme nimmt aber zwei Formen an. Die vernunftlosen Wesen partizipieren insofern am ewigen Gesetz, als sie durch ihre Natur auf ihr Ziel ausgerichtet sind. Dieses «Gesetz», das ihnen mit ihrer Natur gegeben ist, ist ein Gesetz im übertragenen Sinne. Der Mensch dagegen partizipiert an dem ewigen Gesetz durch seine Vernunft: «Das Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir unterscheiden, was gut und böse ist, was zum Naturgesetz gehört, ist nichts anderes als ein Abdruck des göttlichen Lichtes in uns[16].»

Man achte auf den Ausdruck: das Licht der natürlichen Vernunft. Was damit gemeint ist, wird in ad 2 desselben Artikels angegeben. «Jede Wirkung des Verstandes und des Willens wird abgeleitet» – derivatur, aber das ist etwas anderes als eine logische Deduktion – «aus dem, was der Natur gemäß ist. Denn jede Folgerung wird aus Prinzipien abgeleitet, die von Natur bekannt sind, und alles Streben auf das hin, was zum Ziel führt, wird aus dem natürlichen Streben auf das letzte Ziel hin abgeleitet.» Die natürliche Vernunft richtet sich also auf das, was «von Natur» erkannt wird. Oder anders ausgedrückt: Sie richtet sich auf das, was der Verstand nicht nicht-erkennen kann, ohne sich als Verstand zu verleugnen. Die Verbindung zwischen Erkenntnis und Erkanntem ist so eng, daß sich bei Thomas innatistische Texte finden, als ginge es um eine angeborene Erkenntnis[17]. Der Inhalt des Naturgesetzes, so können wir folgern, wird also durch das gebildet, was der Mensch von Natur erkennt.

Thomas bleibt dieser Auffassung treu, wenn er die Frage zu beantworten hat: Welches sind die Gebote des Naturgesetzes? Die eigentliche Tendenz dieser Frage kommt in der nicht-ursprünglichen, aber gebräuchlichen Überschrift des Artikels zum Ausdruck: Enthält das Naturgesetz mehrere Vorschriften oder nur eine?[18] Diese Frage wird mit Hilfe der aristotelischen Wissenschaftslehre beantwortet. Die Wissenschaft ist für Aristoteles ein habitus conclusionum, ausgehend von ersten, wahren und unmittelbar erkannten Prinzipien. Bei diesen Prinzipien folgt das Prädikat ohne Zwischenbegriff aus dem Subjekt, weil es zur Definition des Subjekts gehört oder weil das Subjekt in die Definition des Prädikates aufgenommen ist. Das ist die formale Seite. Was die materielle Seite betrifft: Manche Begriffe sind ohne weiteres Gemeingut, andere sind nur den Wissenschaftlern bekannt. Daher besteht ein Unterschied zwischen «an sich unmittelbar deutlich» und auch «deutlich für alle» einerseits und: «zwar an sich deutlich», aber der Begriff spielt nur eine Rolle für die Wissenschafter, anderseits. Aus diesen Prinzipien können nun wieder für jeden klar auf der Hand liegende Schlüsse gezogen werden. Entferntere Schlüsse können von Wissenschaftern abgeleitet werden.

Wie trocken scholastisch dies auch klingen mag, das Schema hat Thomas große Dienste geleistet, und es wird sich als fruchtbarer erweisen, als es anfangs scheint. Der erste Dienst ist folgender: Es verschafft die Möglichkeit, die verschiedenen Traditionsgegebenheiten zu situieren: Das Naturrecht hat es mit den ersten Einsichten der praktischen Vernunft zu tun, der Dekalog erstreckt sich auf das Gebiet der abgeleiteten Schlüsse[19].

Der zweite Dienst besteht darin, daß das Schema es ermöglicht, zu einer zusammenhängenden Naturrechtslehre zu kommen. Je mehr man das Naturrecht ausweitet, um so schwieriger läßt sich aufrechterhalten, daß es für alle Menschen ein und dasselbe ist und nie aus den Herzen der Menschen ausgelöscht werden kann[20]. Dies alles ist nach Thomas nur richtig für das Naturgesetz im strengsten Sinn des Wortes: die allgemeinsten Prinzipien, die wirklich schlechthin und für jeden einsichtig sind, wie zum Beispiel: Das Gute muß getan und das Böse vermieden werden[21], was gleichbedeutend ist mit der Forderung, daß man vernünftig handeln muß[22]. Damit – und das ist der dritte Dienst – kann Thomas seinem naturaliter cognitum et volitum treu bleiben.

Es wäre jedoch nicht richtig, das Naturgesetz auf diese beiden Formalprinzipien zu beschränken. In I–II 94, 2 wird näher angegeben, wozu der Mensch

von Natur neigt. Er bedient sich dabei des Schemas des Ulpianus, das oben schon zitiert wurde.

Der Sinn, den dies für Thomas selbst hat, ist klar. Er greift auf die Lehre von den Naturneigungen zurück, um diesem «Guten, das getan werden muß», einen Inhalt zu geben und um anzugeben, in welcher Materie nun vernünftig gehandelt werden muß. Wir werden aber gleich sehen, daß dieses Zurückgreifen auf die inclinationes naturales für seine eigene Auffassung verhängnisvoll zu werden droht. Aber resümieren wir zuerst die eigene Ansicht des heiligen Thomas. Thomas bejaht das Bestehen eines Naturgesetzes. Dieses ist die Teilnahme am ewigen Gesetz im vernunftbegabten Geschöpf als solchem. Sein spezifischer Inhalt ist deshalb auch das, was von Natur erkannt wird, und somit ist es auch für alle identisch und immer gültig.

Wenden wir uns noch für einen Augenblick der Entwicklung der Naturrechtslehre in der Zeit nach Thomas zu.

Daß die Auffassung des heiligen Thomas ganz auf der Linie des Intellektualismus des Aristoteles liegt, ist aus dem Vorhergehenden für jeden deutlich. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, daß eine nominalistisch-voluntaristische Reaktion darauf folgte. Diese Reaktion mündete schließlich in die Lehre vom theonomen Moral-Positivismus, der die Leugnung des Naturrechts impliziert. Damit wird die thomanische Synthese völlig verworfen.

Wichtiger für unseren Zweck sind aber zwei andere Tendenzen. Wenn man gegen den Voluntarismus vorgeht, fällt man selbst wieder leicht in Rationalismus und ist nur allzuleicht bereit, die Herausforderung anzunehmen, die im Gebrauch der aristotelischen Wissenschaftslehre liegt. Man kann versuchen, eine rein deduktive Moralwissenschaft aufzubauen. Aber was schlimmer ist: Man rechnet zum Naturgesetz all das, was durch einen stringenten Schluß aus den Prämissen abgeleitet werden kann[23]. Der Schaden bleibt aber noch begrenzt, solange man sich vor Augen hält, daß die Schlüsse um so mehr an Allgemeingültigkeit einbüßen, je weiter sie von den ersten Prinzipien entfernt sind. Solche entferntere Schlüsse können deshalb nur Geltung haben, wenn sie durch das Gesetz bestätigt sind[24]. Mit anderen Worten: Dehnt man das Naturrecht zu weit aus, dann schlägt es in ein positives Recht um. Das Naturrecht eignet sich offensichtlich nicht dazu.

Eine andere theologische Tradition könnte als eine Folge der thomanischen Lehre über die inclinationes naturales angesehen werden, insofern diese die natürliche Zielrichtung des Menschen zum Ausdruck bringen. Implizit behauptet sie, der Mensch partizipiere auf zwei verschiedene Arten am ewigen Gesetz: Sowohl in der Art und Weise, in der das Infra-menschliche dies tut, als auch in der typisch menschlichen Art und Weise. Wir zweifeln daran, daß eine solche Darstellung thomanisch ist. Wie dem auch sei, es gibt eine theologische Naturrechtslehre, welche die physische Natur des Menschen als normativ ansieht. Sie tritt in verschiedenen Ansichten medizinischer und sexueller Moral zutage.

Zu dieser Tendenz müssen wir aber folgendes bemerken: Was bei Thomas von durchschlagendem Gewicht ist – die Frage der Einsichtigkeit –, spielt in dieser Auffassung überhaupt keine Rolle. Was bei ihm von untergeordneter Bedeutung ist – das quod natura omnia animalia docuit – gibt den Ton an. Letztlich bedeutet das, daß das Naturrecht im uneigentlichen Sinne im Menschen die Priorität vor dem Naturrecht im eigentlichen Sinne erlangen kann. Das ist nicht mehr Thomas, sondern eine Rückkehr zur Stoa, bei welcher der Mensch selbst verlorengeht.

III

Wenn wir uns nach dieser skizzenhaften Betrachtung auf den eigentlichen Sinn der in Frage stehenden Auffassung besinnen, dann fallen uns zwei Dinge auf. In der stoischen Auffassung fällt der Akzent auf die Natur, in der thomanischen auf den Menschen. In der stoischen Auffassung wird der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft im Logos aufgehoben, bei Thomas in der menschlichen Vernunft. Es geht ihm immer um das naturaliter cognitum. Für uns, die wir Jahrhunderte später in der Geschichte der Philosophie stehen, beginnt sich in dieser Gegenüberstellung schon die Frage der Priorität des Objekts gegenüber der Priorität des Subjekts abzuzeichnen. Betrachten wir beide Auffassungen einen Augenblick in diesem Licht.

Wenn man die Natur normativ setzt, dann setzt dies ein bestimmtes Verhältnis zur Natur voraus, durch das es möglich wird, daß sie als ein Wunderwerk der Vernunft erscheinen kann. Es ist die Haltung des philosophischen Staunens, die zu einer Theorie ausgewachsen ist. Aber diese Haltung stützt sich auf die Praxis, die sich auf die Konstanten in den Dingen beruft und die den Menschen ihm selbst als sich dieser Konstanten bewußt darstellt. Die Welt hält uns unser eigenes Antlitz vor, aber wir wissen noch nicht, daß es das unsere ist, weil

wir noch nicht wissen, daß wir es selbst sind, die diese Konstanten in der Natur erscheinen lassen. Der Ordnung, die in der Natur ist und in der sich der Mensch geborgen fühlt, stellt er sich als das Unwesentliche gegenüber.

Wenn diese Ordnung in der Natur vorhanden ist, auch ohne den Menschen, dann muß sie wohl das Werk eines alles umfassenden Verstandes, eines göttlichen Weltordners sein. Für uns aber ist es deutlich geworden, daß Gott kein Weltordner ist, als wäre er ein «artisan supérieur». Das ist eine anthropomorphe Darstellung, die Gott zu einem weltlichen Faktor macht. Da die Stoa keinen anderen Logos kannte als einen schaffenden Logos, ist sie insofern konsequent, als sie den Logos in der Welt interiorisiert, wodurch Logos das Unwesentliche wird. Hegels Wort über die Natur müßte man umdrehen: Der Logos «ist die Natur im Außer-sich-Sein». Das ist der treffendste Ausdruck für das «natura artis magistra», das hier ausgeweitet wird zum «ordo quem ratio facit in operibus voluntatis[25]».

Demgegenüber fällt bei Thomas der volle Akzent auf die menschliche Vernunft. Der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft wird dadurch aufgehoben, daß es um ein naturaliter cognitum geht. Damit ist aber implizit wieder die Frage gegeben, welche Rolle die Wirklichkeit dann noch spielt. Diese Frage läuft darauf hinaus, welche Bedeutung der Realismus des heiligen Thomas für seine Naturrechtsauffassung hat. Sie würde sich aber nicht erheben, wenn Thomas die Versuchung des Idealismus darin nicht gekannt hätte. Diese Versuchung ist jeder Subjektsphilosophie inhärent.

Schon den ersten Artikel der quaestio über das Naturrecht stellt Thomas auf die Ebene dieser Philosophie. Unter der polemisierenden Frage, ob das Naturgesetz ein habitus – die synderesis – ist[26], verbirgt sich ein anderes Problem: Ist das Naturrecht etwas, was durch die Vernunft gemacht wird? Dabei geht es nicht um die Anwendbarkeit einer einmal gegebenen Umschreibung des Gesetzes, sondern darum, für sich selbst die Ansicht auszusprechen, daß es allein so für den Menschen eine bindende Regel ist. Mit anderen Worten: Es geht hier um die Weiterführung des Gedankens, daß «der Mensch auf eine besondere Weise insofern an Gottes Vorsehung teilhat, als er Vorsorgen für sich selbst und für andere trifft[27]». Es geht also um die Anerkennung des Menschen als Subjekt, das sich selbst sein Naturgesetz gibt.

Daß Thomas für die Versuchung des Idealismus nicht unanfällig geblieben ist, geht aus seiner Neigung zum Innatismus hervor. Das Haben von angeborenen Ideen drückt die Unabhängigkeit des Subjekts gegenüber der Welt aus. Die Formulierung dieses Innatismus bei Thomas bringt ihn in die Nähe von Kant. Es geht ja für ihn um die principia communissima, und das kann nichts anderes bedeuten, als daß es um jene Prinzipien geht, die im menschlichen Handeln beschlossen liegen, ganz gleich in welcher Materie. So sind es formale Prinzipien, die im Bereich der Reflexion liegen.

Was Thomas von Kant trennt, ist, daß diese Prinzipien im Handeln selbst ersichtlich werden, nicht in der expliziten Besinnung auf die Natur des Handelns des guten Willens. Für Thomas werden auch die ersten praktischen Prinzipien aus der Erfahrung gewonnen. Was ihn von Kant trennt, ist also letztlich sein Realismus. Die Schwierigkeit ist nur, wie dieser realistische Zug mit seiner Subjektsphilosophie in Einklang zu bringen ist. Der oben gezeichnete Verlauf der Geschichte des Thomismus ist die tatsächliche Gestalt dieser Schwierigkeit. Man unterscheidet zwei Tendenzen. Die erstere war die Tendenz, von den ersten praktischen Prinzipien auszugehen, um so zu einem Naturrechtssystem zu kommen, das für alle Zeiten und Orte gelten sollte und somit genauso übergeschichtlich wäre wie das Prinzip. Wir haben aber schon gesehen, daß dieses rein deduktive System in ein positives Recht umschlägt. Das bedeutet, daß die stets weiter durchgeführte Analyse und Deduktion an der Wirklichkeit vorbeigehen. Trotz des realistischen Ansatzes wird die Wirklichkeit doch zum Unwesentlichen für das System, weil es auf Begriffe gegründet ist. Daß der Begriff der Erfahrung entnommen ist, scheint für den Begriff unwesentlich zu sein. Das verrät eine Auffassung vom Seinsstatut des Menschen als des Wesens, für welches das Denken das Wesentliche ist, nicht die Natur. Darin kommt die Inkommensurabilität von Mensch und Natur zum Ausdruck.

Die andere Tendenz stellt sich radikal auf einen realistischen Standpunkt. Die Naturneigungen sind normativ, und der Mensch hat deshalb nichts anderes zu tun, als diese Naturneigungen auf sich zu nehmen. Damit wird die Einsicht zum Unwesentlichen und führt der Realismus zum Physizismus. Der Mensch bleibt ein Teil der Natur.

Daß der Thomismus gerade diese beiden Weiterführungen gefunden hat, kann uns, hinterher betrachtet, nicht wundern. Es ist die Fortführung einer Ambiguität, die bei Thomas selbst liegt und die auch bei ihm liegen mußte. Seine geschichtliche

Situation liegt mitten auf dem Weg, der von dem «natura artis magistra» – welches das stoische Denken beherrschte – zu dem «natura artis materia» unserer Tage führt[28]. Dieser geschichtliche Weg impliziert nicht nur eine gewandelte Auffassung von der Natur, sie impliziert auch eine gewandelte Auffassung vom Menschen. Aus dem Umgang mit der Welt wird der Mensch sich seiner Vernunft bewußt. Im Bewußtsein seiner Vernunft erscheint das Ideal der reinen Theorie und damit das des Menschen als Subjekt, das sich der Natur gegenüberstellt. Insoweit es ihm noch nicht gegeben ist, wirklich tiefgehend in die Natur einzugreifen, bleibt diese für ihn noch eine feststehende Gegebenheit und ist sie noch nicht zu artis materia geworden und erscheint der Mensch sich selbst noch nicht in der Fülle seiner Macht über die Natur. Das heißt: Er erscheint sich noch nicht ganz als Subjekt.

Für den Zweck, den wir uns hier setzen, ergeben sich daraus zwei Folgerungen: Der Mensch ist ein Wesen, das zu sich selbst kommt, und zwar in und an seiner Beziehung zur Natur und zu den anderen. Das schließt ein, daß wir die unmittelbare Wirklichkeit nicht vernachlässigen dürfen, wenn wir nicht in die eine oder andere nicht im Bereich der Welt liegende Konstruktion fallen wollen. Unsere zweite Folgerung ist die, daß die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zur Natur und zu den anderen offensichtlich nicht ohne weiteres konstant ist. Damit tritt eine geschichtliche Dimension in die Art unseres Objekts selbst ein. Es ist also nicht nur so, daß die Naturrechtslehre eine Geschichte hat. Das Naturrecht ist selbst Geschichte.

IV

Diese Folgerungen geben uns zugleich einen Hinweis für das Suchen nach einem Ausgangspunkt. Weder der Ausgangspunkt des heiligen Thomas noch der der Stoa ist ohne weiteres zu übernehmen. Wenn eine unveränderliche Natur Ausgangspunkt ist, dann kann höchstens von einer veränderten Erkenntnis dieser unveränderlichen Gegebenheit die Rede sein. Übernehmen wir den Ausgangspunkt des heiligen Thomas – prima principia –, dann ist es möglich, die Geschichte ihrer Explizitmachung zu beschreiben. Aber diese Geschichte bleibt selbst außerhalb der prima principia. Unser Fragen wird in eine andere Richtung gehen müssen: zurück zum Ursprung dieser ersten Prinzipien, nicht auf reflexiver Ebene, sondern auf der Ebene einer Evidenz, die aller Reflexivität voraufgeht und die im Urteil einzig und allein zum Ausdruck gebracht wird. Mit anderen Worten: Gibt es etwas, was sich mit Evidenz zeigt und was sich zugleich kategorisch auferlegt?

Alle Dinge, die erscheinen, erscheinen nur insoweit, als ich sie erscheinen lasse. Meine Aufmerksamkeit holt sie aus einem Hintergrund hervor und läßt sie wieder in diesen zurückfallen. Ich stehe aber dem, daß sich immer etwas zeigt, nicht in Freiheit gegenüber. «Un immense individu s'affirme», sagt Merleau-Ponty. Aber nicht nur das: «Chaque existence se comprend et comprend les autres[29].» Das Erscheinen der Welt und der anderen sind Urgegebenheiten, und wir verstehen unser eigenes Sein als ein Sein auf die anderen und auf die Welt hin.

Die anderen erscheinen uns primär in der Kommunikation. Das heißt, daß die Welt, von der ich spreche, als mitgeteilt..., oder noch besser als: geteilt mit ... erscheint. Die Pünktchen sollen andeuten, daß die Tatsache der Kommunikation eine vage, aber reale Trennungslinie in jenem immensen Individuum zieht, das sich zwischen das, worüber ich spreche, und die, mit denen ich spreche, stellt. In der Kommunikation liegt ein vages Bewußtsein von der ganz eigenen Seinsweise des anderen beschlossen, ohne daß dies ausdrücklich gesagt wird.

Im Prinzip ist damit das Spiel gewonnen. Wenn allein die Gegenwart der Welt in der ursprünglichen Evidenz gegeben wäre, dann könnten sich innerhalb dieser Welt nie mehr Subjekte abzeichnen. Das hat Sartre zur Genüge gegenüber Heidegger aufgewiesen[30]. Aber auch andere zeigen sich mir gerade in ihrem Sein. Das ist das Kommunizieren. Das Kommunizieren zeigt mir, daß sie da sind, ohne explizit zu machen, was sie sind, und ohne irgendeinem expliziten Bewußtsein vorzugreifen, das sie und ich von unserem Sein haben. Das will zweierlei besagen: Es gibt eine Urevidenz, die sich zur Explizitmachung eignet, und: in dieser Explizitmachung wird der Mensch, an und für sich, was er ist. Wir brauchen nur diesen Explizitmachungen zu folgen.

Diese Explizitmachung liegt auf der formalen Ebene. Um sie an Deutlichkeit gewinnen zu lassen, werden wir zuerst eine mehr inhaltliche Betrachtung geben.

Es geht darum, etwas zu finden, was die tatsächlich bestehende Vielheit von Kulturen einsichtig macht. Sie sind immer Aktuierungen menschlicher Möglichkeiten und erscheinen in einer bestimmten Auffassung vom Menschen. Aber das Prinzip wird auch derart sein müssen, daß es erklären kann – das

fällt allerdings aus dem Rahmen unserer Darlegung –, daß manche Kulturen sich endlos wiederholen, andere, nachdem sie sich entwickelt haben, eine Ebene erreichen, über die sie nicht hinauskommen, und unsere eigene Kultur uns selbst als noch vor unendlichen Aufgaben stehend erscheint, die alle ein und dieselbe Inspiration verraten.

Diese Inspiration oder dieses Leitprinzip ist für uns: die Ehrfurcht vor dem anderen als Subjekt. Aber das hat schon eine ganze Geschichte hinter sich, und zwar unter drei Aspekten. Der erste Aspekt ist der Weg von der konfusen zu einer immer klareren Anwendung dieses Prinzips. Als schematische Andeutung: die Entwicklung der «Ehrfurcht vor dem Blut» zu «der Ehrfurcht vor dem menschlichen Subjekt», sogar vor dem ungeborenen Subjekt und, so paradox dies auch klingen mag, sogar als Ehrfurcht vor dem möglichen Subjekt (Geburtenregelung als Achtung vor dem Recht auf eine passende Erziehung, die sich realisieren, beziehungsweise nicht realisieren ließe). Der zweite Aspekt ist: Die Universalisierung der Anerkennung des anderen als Subjekt: Eine Stammesethik, die sich zu einer universalen Ethik entwickelt, die so lange noch nicht wahrgemacht ist, wie es noch irgendeine Form von Diskriminierung gibt – und diese wird es geben, solange wir noch «sous le régime de la rareté[31]» leben. Der dritte Aspekt: eine Radikalisierung der Anerkennung des anderen. Nochmals eine schematische Andeutung: Die Entwicklung der Achtung vor dem Leben des anderen – seines Besitzes – und, bloß als Beispiel, des Geheimnisses, das er ist.

Während dies alles noch weit davon entfernt ist, vollendet zu sein, erleben wir in unseren Tagen, daß sich schon wieder etwas ganz Neues abzuzeichnen beginnt. In den Problemen, vor welche die Situationsethik uns stellt, liegt die Frage nach dem Menschen nicht nur als Subjekt, sondern als einzigartigem Subjekt.

Die Tragweite dieses Letzteren wird deutlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das oben Gesagte – das Kommen zu der Anerkennung des anderen als Subjekt – den Sieg dieser Ansicht vom menschlichen Seinsstatut über die «Dingheit» zur Kehrseite hat. Der Mensch ist anfangs nur ein «etwas», wird als «etwas» behandelt und behandelt selbst auch andere so. Er entdeckt erst in der Geschichte, was er ist, oder besser noch: er macht sich in der Geschichte zu dem, was er ist. Es ist nicht so, daß der Mensch von Anfang an «an sich» vernünftig war, auch noch nicht «für sich». Anfangs war die Vernunft nicht mehr als eine seiner Möglichkeiten. Im Entdecken seiner Vernunft wird der Mensch sich seiner Inkommensurabilität mit dem Infra-Menschlichen bewußt. Im Entdecken seiner Einzigartigkeit wird er sich seiner Inkommensurabilität mit anderen bewußt, wenn es auch noch vage bleibt, wie diese Form der Inkommensurabilität genau aussieht.

Wenn wir dies alles nun in philosophischen Kategorien ausdrücken, kommen wir zu folgendem: Es ist eine Urevidenz, daß wir mit anderen zusammenwohnen. Aber das ist eine Abstraktion, denn in Wirklichkeit wohnen wir mit anderen nach irgendeinem Ethos zusammen. Ein solches Ethos ist stets praktikabel – denn sonst würde das Zusammenwohnen nach diesem Ethos sich selbst aufheben. Das schließt in sich, daß es auf einem realen Aspekt des Menschen gründet und eine Auffassung von Mensch und Welt in sich trägt. Insofern der Mensch tatsächlich Bedürfnis nach Evidenzen hat, muß gesagt werden, daß ein fundamentaler Entwurf stets seine Evidenzen mit sich bringt, die bei Aufrechterhaltung dieses Entwurfes gelten und die nur in Zweifel gezogen werden können, wenn man den fundamentalen Entwurf selbst in Zweifel zieht. Indem das Ethos sich auf Evidenzen stützt, die zumindest hypothetisch unverbrüchlich sind, hat jedes Ethos die Neigung, fortzudauern.

In jedem Ethos liegt aber auch eine Entwicklungstendenz. Das soll nicht heißen, daß es sich tatsächlich entwickelt, noch daß es sich unbegrenzt entwickeln kann. Das fällt außerhalb des Rahmens unserer Darstellung. Hier wird nach einer conditio a priori gesucht, die eine Entwicklung ermöglicht. Diese Bedingung sehen wir in der Spannung, die zwischen der Art und Weise des Zusammenwohnens und dem Zusammenwohnen selbst besteht. Wie der individuelle Mensch in seinem Verhalten zu dem andern unaufrichtig sein kann, indem er ihn gleichzeitig als Objekt und als Subjekt behandelt[32], so kann auch ein Ethos unaufrichtig sein. Ein einfaches Beispiel ist die Rassenlehre. Jedes Schild: Für Neger verboten, erkennt den Neger als Menschen an – es verbietet – und versagt ihm so ein Recht. Mehr abstrakt gesprochen: Der Weltentwurf, der im Ethos liegt, kann aus allen, mit denen man zusammenlebt, einige bevorzugen, so daß sie allein voll und ganz zusammenleben, und die anderen gebrauchen. Eine solche Ambiguität verlangt nach einer Aufhebung. Die erste Folge dieser Dialektik ist, daß das Zusammenwohnen nicht mehr ein bloßes Abstraktum ist, sondern zur Wahrheit im hegelia-

nischen Sinn des Wortes wird[33] und damit zu der idealen Richtschnur, der das tatsächliche Zusammenleben entsprechen will.

Diese Entwicklung kann sich aber nur vollziehen, wenn man sich der Spannung, die besteht, bewußt geworden ist und die Richtung sieht, in der sie konkret aufgehoben werden kann. Diese Spannung kann durch ein prophetisches Zeugnis bewußt gemacht werden, aber sie kann auch entdeckt werden, wenn ein offensichtlicher Zwiespalt zwischen der Art und Weise, wie der Mensch im Ethos bezeichnet wird, und der Art und Weise, wie er in seinem Verhältnis zur Natur bezeichnet wird, besteht. Hegels Dialektik von Herr und Sklave[34] kann als Beispiel dienen. Auf der Ebene des Zusammenwohnens wird er von anderen als ohnmächtig bezeichnet und erscheint sich selbst auch so. Auf der Ebene der Arbeit erscheint er sich selbst als Macht. Diese Ambiguität kann eine der Triebkräfte der ethischen Entwicklung sein.

Die Richtung, die diese nehmen wird, ist nach dem Voraufgegangenen klar. Das erste, was aufgehoben werden muß, ist der diskriminierende Entwurf, um zu einem Ethos zu kommen, das zumindest koextensiv mit allen Gliedern der Gruppe ist. Zwar wird dann nur erst eine Schein-Universalität erreicht, doch diese ist eine notwendige Phase auf dem Weg zur wahren Universalität.

Die Erkenntnis der wahren Universalität wird, zumindest für unsere abendländische Kultur, durch die Praxis vermittelt. In seinem Gebrauchsumgang mit den Dingen lernt der Mensch durch die Erfahrung, daß sie konstante Eigenschaften, eine Natur haben, die immer und überall dieselbe ist. Der Mensch nimmt dies auf sich, indem er auch sich selbst eine Natur zuerkennt. Die psychophysische Natur ist dazu die Einladung, aber die wahre Natur des Menschen ist nichts anderes als eine Möglichkeit, das Universale zu erkennen: seine Vernunft. Diese ist also eine Möglichkeit, die sich für ihn in und aus der Praxis entwickelt.

Mit dem Bewußtwerden seiner Vernunft erscheint dem Menschen ein Grund für ein Ethos, das dieses koextensiv mit dem menschlichen Zusammenwohnen schlechthin machen kann. Dieses Ethos gründet dann auf der universalen Natur des Menschen und sieht darin auch den Aufruf, allen dieselben Rechte zuzusprechen und dieselben Verpflichtungen aufzuerlegen. So erscheint das Naturrecht.

Würde das Ethos koextensiv mit seiner Wahrheit werden, dann wäre der Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Wahrheit aufgehoben. Die Wahrheit ist dann nichts anderes als die Wirklichkeit, die sich ihrer selbst bewußt geworden ist als eine universale Kommunikation aller Subjekte, die sich selbst Gestalt zu geben wissen. Aber darin zeigt die Kommunikation auch alles, was sie ist. Sie ist ein Kommunizieren vernünftiger Subjekte, die sich an und für sich bewußt geworden sind, daß sie aufgrund ihrer Möglichkeit zur Vernunft kommunizieren können.

Die Aufhebung dieses Gegensatzes ist aber vorläufig nicht mehr als ein ideales Ziel. Die Verwirklichung der universalen Anerkennung würde auf die Realisierung des kantischen Reiches der Zwekke hinauslaufen, in dem auch der Gegensatz zum Reich der Natur aufgehoben wäre, weil die Natur zu ihrer völligen Dienstbarkeit gegenüber dem Menschen gebracht ist. Und dies würde auch das Ende des Reiches der «rareté» bedeuten.

Diese ideale Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit wäre aber wieder dazu verurteilt, auseinanderzufallen. Es hat einen Sinn, sich darin zu vertiefen, weil es die Voraussetzung dieser Einheit bloßlegt. Indem man die Vernunft als die menschliche Natur betrachtet, hat man sie im Griff, und so kann sie ein Recht aufstellen, das auf ein und dieselbe Weise für alle vernünftigen Wesen zu gelten vermag. Aber wenn man die Vernunft eben als Vernunft betrachtet, entzieht sie sich jedem Zugriff. Denn durch seine Vernunft ist der Mensch für sich selbst das Wesen, das seine eigenen Möglichkeiten schafft und in diesen Möglichkeiten zu sich selbst kommt. Er ist für sich selbst das Seiende der unendlichen Aufgabe. In jeder dieser Aufgaben schafft er sich. So ist er nicht nur Herr über «die» Natur, sondern auch «seine» Natur.

Bedeutet das nicht eine Aufhebung des Naturrechtes? Vielleicht bedeutet es eine Aufhebung des Naturrechtes in einem sehr bestimmten Sinn – wir haben ja oben schon gesehen, daß das Naturrecht kein Endpunkt ist, sondern daß sich auch schon in Wirklichkeit ein ganz neues Bewußtsein vom Menschsein abzuzeichnen beginnt. Eine Aufhebung des Naturrechtes im hegelianischen Sinne des Wortes Aufhebung – und nur so möchten wir darüber sprechen – ist aber etwas ganz anderes, als wenn man das Naturrecht als veraltet abschreibt. Es bedeutet, daß das Naturrecht dadurch zu seiner Wahrheit gebracht wird, daß wir sehen, daß das Naturrecht nichts anderes ist als die Wahrheit des Zusammenwohnens. Es ist selbst die Urevidenz, die sich stets explizit macht und die immer die faktische Beziehung wachruft, sich zu vermenschlichen. Es

ist die treibende Kraft, allen Beziehungen ihren vollen menschlichen Sinn zu geben, wie dieser innerhalb des Entwurfes erscheinen kann, den der Mensch von sich selbst in einem bestimmten Augenblick hat. Nicht eine Sinngebung nach Willkür, sondern geleitet und getragen von dieser Urevidenz.

Wenn das Naturrecht selbst dazu berufen ist, zu seiner Wahrheit zu kommen und gleichzeitig sich zu explizieren und zu inkarnieren, dann hat es Geschichte. Aber als eine Urevidenz, die sich auferlegt, erweist es sich als Motor der Geschichte, die es *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* [35], bewegt als begehrt. Als Gut und als Wahrheit.

1 *H. Rommen, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Münster ²1947.

2 *Aristoteles, Ethica Nicomacheia*, l 5, c 10, 1134b 18–21.

3 *J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933, 100.

4 *Stelzenberger*, a.a.O., S. 104.

5 *J.-M. Aubert, Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas* (Bibliothèque thomiste 30), Paris 1955, 93.

6 *Stelzenberger*, a.a.O., S. 120ff. *O. Lottin, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, II, 1, Löwen 1948, 75, 87.

7 *Stelzenberger*, a.a.O., 114.

8 *A. Schubert, Augustins Lex Aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen* (Beiträge XXIV, 2), Münster 1924.

9 *O. Lottin*, a.a.O. 75–76.

10 I–II 90, prooemium.

11 I–II 108.

12 I–II 90,4.

13 I–II 90, 1 ad 2; 91, 2 ad 3.

14 I–II 91, 2 ad 1.

15 Ebd. in corp.

16 Ebd.

17 *De ver.* 10, 6 ad 6; 11, 1 ad 5; II *Sent.* d. 24, 2, 3; I 18, 3. Vgl. auch Begriffe wie:

Impressio divini luminis in nobis (I–II 91, 2).

Lumen rationis (*II Sent.* d. 42, 1, 4 ad 3).

Lumen rationis divinitus interius inditum, quo in nobis loquitur Deus (*De ver.* 11, 1 ad 13).

Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedem similitudo increatae veritatis in nobis resultantis (*De ver.* 11, 1).

Principium intrinsecum scientiae... inest nobis divinitus (*C. Gent.* II, 75).

Zitiert nach: *P.-M. van Overbeke*, Loi naturelle et droit naturel selon S. Thomas, *Revue Thomiste* 57 (1957) 75.

18 I–II 94, 2. 19 I–II 100, 3 ad 1. 20 I–II 94, 4–6.

21 I–II 94, 2.

22 Nach *C. Anderson, De natuurwet*, Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland 1960, 134, gehören nach Thomas nicht zum Naturgesetz: das Verbot von Götzendienst, Gotteslästerung, Verkündigung einer falschen Lehre, Wucher und Hurerei, ferner: daß man Greise und den Staat ehren soll.

23 Es dürfte klar sein, daß wir hier sowohl den spätscholastischen Ausbau der Naturrechtslehre auf dem Gebiet des internationalen Rechts als auch die deutsche Naturrechtsschule von Puffendorf-Wolff vor Augen haben.

Daß auch Thomisten diese Richtung einschlagen, geht aus folgendem Text von Bañez, In II–II 57, 3 hervor: Omne quod colligitur per bonam consequentiam ex principibus moralibus, ius naturale est. In demselben Sinne sagt auch Sylvius, In I–II 94, 2: Respondeo ad legem naturalem pertinere tum principia, tum conclusiones aliquas ex principiis deductas... Sive enim immediate, sive mediate natura ad aliquid inclinet, hoc ad ius naturae pertinere censendum est, si tale sit quod ex natura naturalibusque principiis de necessitate sequatur et vi solius rationis naturalis obliget, absque ulla positiva insinuatione divina vel humana. Der in der folgenden Anmerkung zitierte Text von Thomas ist der Aufmerksamkeit des Sylvius offensichtlich entgangen.

24 ...Illa quae lex naturalis dictat quasi ex principiis primis legis naturae derivata, non habent vim coactivam per modum praecepti absolute nisi postquam lege divina vel humana sancita sunt... *Thomas, IV Sent.* d. 33, 1, 1 ad 2.

25 *Thomas, In X Libros Ethicorum*, I, lect. 1, n. 1.

26 I–II, 94, 1. Der Artikel polemisiert gegen Petrus von Tarentaise, Vgl. *Lottin*, a.a.O., 94.

27 I–II, 91, 2.

28 Vgl. *J.J. Loeff, Het natuurrecht en de ontwikkeling van het ethisch denken*, Sociale Wetenschappen 2 (1959) 1–50, passim. Siehe auch: *M.G. Plattel, Situatie-ethiek en Natuurwet*, Sociale Wetenschappen 3 (1960) 265–292, passim.

29 *M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception*, Paris 1940, S. 468.

30 *J.P. Sartre, L'Etre et le Néant*, Paris 1943, 301ff.

31 *J.P. Sartre, Critique de la Raison Dialectique*, Paris 1960, 205.225.

32 Vgl. die Darlegung Sartres über die konkreten Beziehungen zum anderen in: *L'Etre et le Néant*, 428–484. Diese müssen als Beschreibungen von unaufrichtigen Haltungen interpretiert werden. In diesem sartreschen Sinne wird hier der Begriff unaufrichtig gebraucht.

33 Als Beispiel: Die Wirklichkeit ist: dieser Artikel, geschrieben in einer bestimmten Art von Niederländisch aus dem Jahr 1964, mit seiner eigenen Diktion und seinem eigenen Stil usw. usw. «Niederländisch» ist die Wahrheit dieses Artikels, durch die er verständlich wird. Aber seinerseits ist das Niederländisch wieder Wirklichkeit im Vergleich zu den germanischen Sprachen. Auch diese sind wieder Wahrheit und Wirklichkeit zugleich. So können wir fortfahren bis zu etwas, was einzig und allein Wahrheit ist und die letzte Vereinfachung und der letzte Sinn aller Wirklichkeit, die darunter fällt.

34 *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Hoffmeister, Leipzig 1937, 144ff.

35 *Aristoteles, XII Metaph.* c. 7, hrsg. Bekker, 1072, b. 3.

Übersetzt von Hugo Zulauf

JOSEPH TH.C. ARNTZ

Geboren am 20.5.1919 in Nijmegen, Dominikaner, zum Priester geweiht am 25.7.1943. Er studierte an der Universität Nijmegen Theologie von 1946–1948, Literatur von 1954–1956. Er erwarb den Doktorgrad in Moraltheologie und den Dr. phil. mit der literargeschichtlichen These: «De liefdenin de ontologie van Sartre» 1960. Seit 1948 ist er Professor für Ethik an der Philosophischen Hochschule der Dominikaner in Zwolle. Er veröffentlichte im «Theologisch woordenboek» die Rubrik «Ethik» und verschiedene andere Traktate, 1952–1958, «Sociologie van de kath. theologie» in: Bijdragen SJ XI, 237–260, 1950, «Het aanvaarden der lichamelijkheid» in: Lichamelijkheid, 1961, «Het zedelijk kwaad», 1952, in: Annalen Thijmgenootschaap XL, 241–258 (1952), «Overplantingen vanuit een levende donor» in: NKS LIII, 241–250 (1957), «De verhouding tot de ander in het oeuvre van J.P. Sartre» in: TP XXIII, 237–274 (1961), «De rel. aanspraaken van het ethische» in: Mens en God, 1963 und «Bijbel, Vrede en Oorlog», in: Wijsgerig Perspectief IV, 16–30 (1963).

G. O. Botterweck

Form- und überlieferungsgeschichtliche Studie zum Dekalog

I. Rechtsgattungen im AT

Albrecht Alt hat in einer grundlegenden Untersuchung über «Die Ursprünge des israelitischen Rechts[1]» zwei verschiedene Rechtsgattungen festgestellt: das kasuistische und das apodiktische Recht. Das *kasuistische* Recht bevorzugt die konditionale Satzkonstruktion in der 3. Person und enthält eine Darlegung eines Rechtsfalles (Protasis) und einer Rechtsfolge (Apodosis). Als Beispiel diene Ex 22, 15 f: «Wenn jemand eine Jungfrau, die noch nicht verlobt ist, verführt und ihr beiwohnt, so soll er sie sich gegen den vollen Brautpreis zur Frau nehmen; weigert sich ihr Vater, sie ihm zu geben, dann muß jener ihm soviel Geld bezahlen, als der Brautpreis für Jungfrauen beträgt.» Diese Kasuistik erstreckt sich auf Sklavenrecht, Blutrecht, Eherecht, Körperverletzung, Sachenrecht u. a. Als Rechtsfälle des alltäglichen Lebens haben sie in der Laiengerichtsbarkeit im Tore[2] ihren Sitz im Leben. Da sie weder volksmäßig noch religiös eine genuin-israelitische Eigenständigkeit oder Gebundenheit aufweisen, vielmehr Allgemeingut der altorientalischen und vorisraelitischen Rechtskultur darstellen, wird Israel dieses kasuistische Recht im Zuge der Landnahme von der kanaanäischen Bevölkerung Palästinas übernommen haben. Im Unterschied zu diesen gemeinorientalischen Rechtsfällen ist das *apodiktische* Recht präzeptiv oder prohibitiv in der 2. Person (meist im Singular) formuliert und in Gesamtreihen (z. B. Dekalog Ex 20; Deut 5) oder Sonderreihen (z. B. Richterspiegel Ex 23, 6–9) – oft dekalogisch oder dodekalogisch – zusammengefaßt und ursprünglich metrisch stilisiert. Als Beispiel diene Ex 23, 1 ff.: «Du sollst nicht ein nichtiges Gerücht aussprechen. Du sollst deine Hand nicht zusammentun mit dem, der im Unrecht ist, indem du ein Zeuge zugunsten von Gewalttat wirst. Du sollst nicht einer Mehrheit folgen zu bösen Dingen...» Nach Alt bringt die Apodiktik bei aller Variation in der Form immer kategorische Prohibitive[3]; alles in ihnen ist «volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch», auch wo dies in dem knappen Wortlaut keinen unmittelbaren Ausdruck findet[4]. Zu dieser Apodiktik rechnet Alt auch Rechtssätze oder Reihen in der Partizipialform, wo im Partizip der Rechtsfall mit der Rechtsfolge des folgenden Verbs sehr komprimiert formuliert ist. Als Beispiel sei verwiesen auf den sichemitischen Dodekalog der fluchwürdigen Verbrechen (Deut 27, 15 ff.): «...Verflucht sei der seinen Vater oder seine Mutter Verunehrende, und alles Volk soll antworten und sprechen: Amen.» Auch die Reihe der todeswürdigen Verbrechen (Ex 21, 12. 15–17; 22, 18 f.; 31, 14 f.) zählt Alt zur Apodiktik: «Der seinen Vater oder seine Mutter Verfluchende soll unbedingt getötet werden» (Ex 21, 17). Da das apodiktische Recht (einschließlich der Partizipialform) im altorientalischen Recht ohne Parallele sei, sucht Alt nach dem genuin-israelitischen Sitz im Leben, den er im Vortrag des apodiktischen Rechts am Laubhüttenfest des siebenten Jahres (Deut 31, 10–13) gegeben sieht; nach Deut 27 wird Sichem als Haftpunkt betrachtet. Die Voraussetzungen für das Aufkommen des apodiktischen Rechts waren «sofort» gegeben, «als die Bindung an Jahwe und in ihrer Folge die Institution der Bundschließung und Bundeserneuerung zwischen ihm und Israel ins Leben trat[5]».

Zu dieser apodiktischen Rechtsgattung gehört nach Alt auch der *Dekalog*, der in seiner Urform aber mehr der Prosa als der Poesie verwandt sei. Zu den apodiktischen Sonderreihen steht er «im stärksten Gegensatz», weil er offensichtlich das Ganze umfassen will; da er ohne Strafangabe und absolut-kategorisch alle im prohibitiven Verb bezeichneten Möglichkeiten meint, rückt er so das Rechtliche der Sätze in den Hintergrund und hebt aber dafür ihren sittlichen Gehalt klarer hervor[6].

Diese Erkenntnisse blieben richtungsweisend

für die weitere Forschung, die Alts Thesen prüfte, modifizierte, korrigierte oder ergänzte.

1. Formale und materiale Differenzierung der Apodiktik

Bei der Bestimmung des sogenannten apodiktischen Rechtes ist aber die weitgehend anerkannte und übernommene Umschreibung und Charakteristik Alts in den termini «apodiktisch» und «Recht» zu ungenau; beide Begriffe müssen differenziert und eingeschränkt werden. Der apodiktische Rechtssatz kennt von Hause aus keine Abfolge von Rechtsfall und Rechtsfolge, von Tatbestandsfestsetzung und Rechtsfolgebestimmung; er setzt vielmehr in einem Gebot oder Verbot unbedingt und gültig fest, was nach dem Willen des autoritativen Sprechers oder Gesetzgebers für die angesprochene Gemeinschaft blutsmäßiger, völkischer, ständischer oder religiös-kultischer Zusammengehörigkeit und Bindung als Unrecht oder Recht zu gelten hat[7]. Indem die Apodiktik aber keine Rechtsfolge und Sanktion ausspricht, ist sie auch für die aktuelle Rechtsprechung und Schlichtung in konkreten einzelnen Deliktsfällen nicht geeignet; hier erweist sich vielmehr die Kasuistik mit einer differenzierten Tatsachenfestsetzung und Rechtsfolgebestimmung in gebündelten Präzedenzfällen weitaus praktikabler. Man könnte entgegenhalten, daß in manchen apodiktischen Sätzen, auch des Dekalogs, der ursprüngliche Sinn des Verbotes oder Gebotes einen differenzierten Sachverhalt meint; so steht z.B. das Tötungsverbot in engstem Zusammenhang mit der Institution der Blutrache, vielleicht meint das Diebstahlverbot ursprünglich den Menschenraub, wie man im Hinblick auf Ex 21,16 vermuten kann: «Wer einen Mann stiehlt, sei es daß er ihn verkauft, sei es daß er noch in seiner Gewalt angetroffen wird, der soll unbedingt getötet werden» (vgl. auch Deut 24,7). Doch auch dann wäre es für eine prozessuale Gerichtsbarkeit noch notwendig, die näheren Umstände des Rechtsfalles kasuistisch zu klären; schließlich fehlte dann immer noch die zur Rechtssprechung notwendige Rechtsfolge.

2. Rechtsfall und Rechtsfolge in Partizipial- und Relativsätzen

Zwischen der Apodiktik des Prohibitivs «Du sollst nicht morden» oder des Präzeptivs «Ehre deinen Vater und deine Mutter» einerseits und der ausgefüllten kasuistischen Rechtssatzung etwa des Sklavengesetzes (Ex 21,2–11) anderseits stehen die von Alt zur Apodiktik gerechneten partizipialen oder relativischen (Lev 20,9.10–18.20.21) Sätze der fluchwürdigen oder todeswürdigen Verbrechen. Ihre kompakte Kürze und Unbedingtheit stehen der prohibitiven und präzeptiven Form näher, während Fluch und Tod als Rechtsfolge den kasuistischen Rechtssätzen nahe stehen. Bei näherem Zusehen wird aber sowohl im Partizip («Der seinen Vater oder seine Mutter Verfluchende...» Ex 21,17) als auch im Relativsatz («Ein jeder Mann, der seinen Vater oder seine Mutter verflucht, soll mit dem Tode bestraft werden» Lev 20,9) das fluch- bzw. todeswürdige Subjekt, und damit der Fall, näher spezifiziert. Im Unterschied zur Kasuistik ist aber die Rechtsfolge («Fluch», «Tod») eigener Art. Handelt es sich hier um eine wirkliche, von der Rechtsgemeinde zu vollziehende Todesstrafe[8]? Wie und von wem soll sie vollzogen werden? Offensichtlich handelt es sich um eine kultisch-magische Todesverwünschung sakralrechtlicher Art[9] aufgrund eines proklamierten Gotteswillens. Ähnlich ist wohl auch die sogenannte Karet-Strafe[10], d.h. die Ausrottung aus dem Verband des Volkes, eine Art magisch-kultischer Bannung zum Schutze bestimmter Tabus; der Delinquent wird aus der völkisch-kultischen Gemeinschaft ausgeschlossen. Als Beispiel[11] diene Lev 17,3f.: «Ein jeder Mann (aus dem Hause Israel), der ein Rind oder ein Schaf oder eine Ziege (im Lager schlachtet oder außerhalb des Lagers) schlachtet und es nicht zum (Eingang des) Begegnungszelt(es) hinbringt, um es Jahwe (vor der Wohnung Jahwes) als Darbringung darzubringen (dieser Mann soll es als Blutschuld angerechnet bekommen; er hat Blut vergossen), dieser Mann soll aus der Mitte seines Volkes ausgerottet werden.» Vgl. auch Ez 14,6–11. Mit den Fluch- und Segensformeln[12], die sich in Verbindung mit Geboten bzw. Verboten finden (vgl. Deut 27,11–13.15ff.; Jos 24,25ff.; Deut 28; Lev 26) wird kaum eine menschliche Rechtsprechung ermöglicht. Vielmehr wird nach dem Willen Gottes oder der Gemeinschaft dadurch der Brecher der blutsmäßigen Grundordnungen oder der religiös-kultischen Tabus als Fluchträger von der fluchimmanenten zerstörerischen Unheilsmacht gerichtet; die Gemeinde bekennt nach Deut 27 mit ihrem «Amen» die Willensäußerung Gottes und nimmt so die ausgerufene Verfluchung an. Ebenso bewirkt auch das Segenswort das zugesagte Heil und Leben, so lange der Segensträger in seinem Tun dem proklamierten Gotteswillen treu bleibt. – Mit Recht werden daher

die Reihen der todeswürdigen oder fluchwürdigen Verbrechen von der strengen Apodiktik der Prohibitiven und Präzeptiven abgesondert und als kasuistisch formulierte und kultisch geprägte Sätze des proklamierten Gottes- und Gemeinschaftswillens verstanden; man wird jedoch weder die Partizipialsätze als «verkürzende Nachahmung der Konditionalsatzperiode[13]» verstehen dürfen, noch die entwickeltere und differenzierte Form der Kasuistik aus kurzen, rhythmisch gefaßten, in Reihen gegliederten und mündlich tradierten Merkformeln und Leitsätzen der Tatbeurteilung ableiten wollen, wie von Reventlow[14] will. Sie unterscheiden sich durch Metrum, Reihenbildung, Inhalt und kultischen Sitz im Leben von den üblichen kasuistischen Rechtssätzen für die Laiengerichtsbarkeit im Tore[15]. Erst in einem späteren Stadium wurde die nicht mehr recht verstandene Todesverwünschung redaktionell als Steinigung (Lev 20, 2.27 u. ä.) überarbeitet, wobei anstelle des Tod ansagenden Gottes nunmehr die Oberschicht des Volkes, der 'am hā'ārez, die Strafe der Steinigung vollzieht[16].

Auf die Frage, ob die Prohibitive und Präzeptive des Dekalogs vielleicht im Rahmen einer übergreifenden Komposition, etwa des Sinai-Bundes, auch mit einer quasi-Rechtsfolge in Fluch- und Segensformel verbunden war, kommen wir später zurück.

II. Apodiktik – Gottesrede – Kult – Bund

Der Dekalog gibt sich mit einleitender Emphase als Theophanie und Promulgation des Jahwewillens selbst. Von den apodiktischen Reihen stehen Ex 22, 20ff. 34, 12ff., 34, 12ff., Lev 18–19, Ex 20, 2ff. in dem großen literarischen Komplex der Sinaiperikope; auch Deut 5, 6ff. wird in diesen Zusammenhang verwiesen, obwohl im Deut «die Sinnenfälligkeit und vor allem die Direktheit der Jahweoffenbarung zugunsten einer von Mose vermittelten Botschaft modifiziert wurde[17].» Der Zusammenhang der apodiktischen Prohibitive mit einer Gottesrede, mit der Selbstvorstellungsformel Jahwes u. a. werden meist für einen kultischen Bezug oder einen Sitz im Leben eines Kultes angeführt, wobei der Kult selbst bald als Neujahrsfest oder als Laubhüttenfest in Sichem, bald als Bundesfest oder Bundesfeier verstanden wird. Es ist jedoch zu fragen, ob dieser Zusammenhang mit einer Gottesrede und einem Kult ursprünglich ist, oder ob er etwa erst durch literarische Rahmung und Stilisierung entstanden ist; ebenso bedarf der Zusammenhang mit der Sinaiperikope einer Überprüfung.

1. Apodiktik als Gottesrede

Der Dekalog (Ex 20, 2–17; Deut 5, 5–22) beginnt mit der Selbstvorstellung[18] «Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhause, herausgeführt hat» (Ex 20, 2; Deut 5, 6). Damit tritt Jahwe selbst in der betonten heilsgeschichtlichen Huld «dein Gott» in die Gegenwart der hörenden Gemeinde; nach Zimmerli hat die Selbstvorstellungsformel im Kult bei der vom Priester gesprochenen Rechtsproklamation ihren Sitz im Leben. Diese Selbstvorstellung Jahwes wird aber zugleich mit seiner Errettung Israels aus Ägypten heilsgeschichtlich verankert. Es fällt jedoch sofort auf, daß dieses göttliche Ich nur in den beiden ersten Geboten steht, die folgenden Gebote Jahwe nur in der 3. Person nennen (Ex 20, 10.11.12; Deut 5, 11.12.15.16). Da mit der Selbstvorstellungsformel «sowohl der Bericht über die geschichtlichen Rettungstaten Jahwes wie auch die Mitteilung des Gottesrechtes... unter die vollmächtige, durch den menschlichen Beauftragten zu sprechende, einleitende oder abschließende SF Jahwes gerückt» wird, ist die Frage nach der *ursprünglichen* Verbindung der einleitenden Selbstvorstellung mit der Gottesrede des Fremdgötter- und Bilderverbotes und den folgenden Geboten bzw. Verboten (außer den späteren Erweiterungen Ex 20, 5.6) im Er-Stil (3. Person) berechtigt. Diese «Unstimmigkeit... erweckt den Verdacht, daß der Anfang des Dekalogs nicht mehr in der ursprünglichen Fassung vorliegt[19]». Erst später kann das Korpus der Ethos-Forderungen mit der Selbstvorstellung, der heilsgeschichtlichen Einleitung (Ägypten) und der Grundsatzforderung (Fremdgötterverbot) nach einem prägenden Vorbild einer (weiter unten zu behandelnden) Bundesform verbunden worden sein.

Auch im Bundesbuch (Ex 20, 22–23, 33) sind die Prohibitive Ex 22, 20ff. erst sekundär als Gottesrede stilisiert worden[20]; in Ermangelung einer Selbstvorstellungsformel greift Ex 22, 20ff. über das kasuistische Korpus hinweg auf die Gottesrede Ex 20, 22ff. – Ebenso erscheinen in Ex 34, 12ff. Gottes Ich (v. 18.19.20.24.25) neben dem göttlichen Er (v. 10.14.23.24.26). Eine Entscheidung über die ursprüngliche Verbindung des «Kultischen Dekalogs» mit einer Gottesrede ist aber infolge der Problematik[21] einer hypothetischen Herausschälung eines Dekalogs und seines Verhältnisses zu Ex 23, 14–19 sehr erschwert, zumal es ähnliche Verbote (Ex 13, 3.7; Deut 16, 3.16) auch ohne göttliches

Ich gibt. – Im Heiligkeitsgesetz haben wir in Lev 18 ursprünglich einen alten Dekalog zum Schutz der Großfamilie, dann einen Dodekalog zu den verbotenen Verwandtschaftsgraden und zwei Rahmen; die beiden Rahmen bringen die Selbstvorstellungsformel, ebenso gehören in Lev 19 die Selbstvorstellungsformeln und die Ich-Suffixe (vielleicht außer 19,12) zu den Erweiterungen[22].

So muß abschließend für die meisten apodiktischen Sätze mit einem sekundären Zusammenhang zwischen Apodiktik und Gottesrede gerechnet werden; somit ist möglicherweise auch der kultische Hintergrund und die göttliche Autorität dieser apodiktischen Sätze erst in einem späteren Stadium einer theologischen Konzeption ausgeprägt worden, in der die ethischen, moralischen, sozialen und kultischen Imperative oder Prohibitive der legitimierenden und schützenden Autorität Jahwes und seines Bundes unterstellt wurden.

2. Dekalog, Apodiktik und Sinaibund

Innerhalb der großen Sinaiperikope Ex 19,1 – Num 10,10 lassen sich global der jehovistische Anteil Ex 19–24; 32–34 und der priesterschriftliche Ex 25–31; 35–Num 10,10 voneinander abheben[23].

Innerhalb der jehovistischen Perikope bildet der Dekalog Ex 20,1–17 eine in sich geschlossene Einheit, wobei er allen literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Beobachtungen nach vor der Einschaltung des ursprünglich selbständige Bundesbuches in den Sinaibericht zwischen Ex 20,18–21 und 24,1–15 seinen Platz hatte. Durch Ex 20,1 wurde der in einer Urform vorgegebene Dekalog mit dem elohistischen Abschnitt 24,3–8 verbunden und so der elohistischen Tradition eingefügt[24]. Läßt sich auch ein ursprünglicher literarischer Zusammenhang mit dem Sinai*bericht* nicht nachweisen, so sollen doch gewisse Formelemente der Selbstvorstellung Jahwes, der heilsgeschichtlichen Einleitung von der Errettung aus Ägypten, sowie des Fremdgötter- und Bilderverbotes hervorgehoben werden.

Auch das Bundesbuch Ex 20,22–23,33 muß wahrscheinlich als selbständiges Rechtsbuch betrachtet werden, das sekundär zwischen den Erzählungen von der Theophanie (19,1–20,21) und vom Bundesschluß (24,1–11) eingesetzt worden ist. Die kultischen Bestimmungen Ex 23,13–19 (vgl. Ex 34,14–26) scheinen aus der Kulturlandtradition zu stammen und sekundär dem Gesetzeskorpus angefügt zu sein; der zweite Anhang Ex 23,20–33 ist nach und nach angewachsen und könnte «wohl als Gesetzesabschluß in der Art von Deut 27ff.; Lev 26 zu verstehen[25]» sein.

Verschieden vom Dekalog Ex 20 und vom Bundesbuch Ex 20,22–23,33 erscheint der sogenannte kultische Dekalog der jahwistischen Überlieferung Ex 34,10–28 mit seiner Erwähnung des Bundesschlusses in v. 10.27 und seiner kultischen Thematik wie ein «liturgisches Fragment... – die Paränese und die Gesetzespromulgation der Festlegende – dem aber, aus welchen Gründen auch immer, die anderen Elemente der Bundesliturgie fehlen[26]». Baltzer[27] u.a. legen die Elemente eines Bundesformulars frei: Vorgeschichte, Grundsatzerklärung, Einzelgebote und Bundesschluß. Bemerkenswert ist der altertümliche terminus «einen Bund schneiden» (v. 10.27), der ursprünglich den Bundesschlußritus der Zerschneidung eines Opfertieres (vgl. Gen 15,9f.17; Jer 34,18f.) bezeichnet. Die «zehn Worte» Ex 34,28, die sich wohl aus 34,10–28 freilegen lassen, stellen für die jahwistische Bundeskonzeption vielleicht die Bundesurkunde dar; es mag sein, daß sie mit ihrem antikanaanäischen Affekt «der Gefahr einer völligen Kanaanisierung entgegentritt und die unaufgebbaren Anliegen und Grundsätze des Jahwebundes und -kultes zu wahren und durchzusetzen sucht[28].»

Neben der literarischen Frage nach dem Verhältnis von Dekalog und Bund, die teilweise wegen den verwickelten literarkritischen Verhältnissen der Sinaiperikope nicht zu lösen ist, steht die formgeschichtliche Frage nach dem Aufbau eines *Bundesformulars* sowie die überlieferungsgeschichtliche Frage nach einem *Sitz im Leben eines Kultes* im Vordergrund der gegenwärtigen Forschung.

Nach S. Mowinckel[29] hat der Dekalog seinen Sitz im Neujahrs- und Thronbesteigungskult, in dem nach Ps 81 und 50 sowie Deut 31,10–13 Gesetzessammlungen durch Kultpropheten verlesen wurden; entsprechend Ps 15 und 24 bilden die Dekaloge die Eintrittsvorschrift zu Tempel und Kult. In ähnlicher Weise wurden nach Alt entsprechend Deut 27 und Deut 31,10–13 der Dekalog und andere apodiktische Rechtsätze im Kult des Laubhüttenfestes des siebenten Jahres verlesen. Von Rad[30] analysiert im Deut folgende Formelemente:

1. Geschichtliche Darstellung der Sinaivorgänge und Paränese: Deut 1–11
2. Gesetzesvortrag: Deut 12–26,15
3. Bundesverpflichtung: Deut 26,16–19
4. Segen und Fluch: Deut 27ff.

Ebenso legt er in der Sinaiperikope diese Elemente frei:

1. Paränese (Ex 19,4–6) und geschichtliche Darstellung der Sinaivorgänge (Ex 19f.)
2. Gesetzesvortrag (Dekalog und Bundesbuch)
3. Segensverheißung (Ex 23,20ff.)
4. Bundesschluß (Ex 24)

Die gleichen Elemente entfaltete er auch Jos 24.

Neue Aspekte und Impulse gingen dann von G. E. Mendenhall aus, der auf verwandte Bundesformulare der hethitischen Verträge des 14./13. Jhs. vor Christus hinwies[31]. Inzwischen haben K. Baltzer[32] und D. J. McCarthy[33] u.a. weitere Untersuchungen zu atl. und orientalischem Bundesformular geliefert.

3. Altorientalische Analogien zu Bund und Dekalog

Unter den altorientalischen Verträgen bieten die sogenannten hethitischen Souveränitätsverträge, in denen ein Vasall sich dem Hethiterkönig durch Eid verpflichtet, den königlichen Anordnungen zu gehorchen, folgenden formalen Aufbau[34]:

1. Präambel (mit Name und Titel des Königs)
2. Geschichtlicher Prolog (mit den vorgängigen Beziehungen zwischen den Vertragspartnern, insbesondere den Wohltaten des Königs zum Vasall)
3. Grundsatzerklärung oder Gewaltklausel (mit der Grundforderung nach Loyalität des Vertragspartners, Verbot von Beziehungen mit fremden Mächten, von Feindseligkeiten und Pflicht zur Gefolgschaft u.a.)
4. Einzelbestimmungen des Vertrags (Grenzziehung, Tribut, militärischer Beistand u.a.)
5. Verordnung zur Aufbewahrung des Vertrags im Tempel und zur regelmäßigen Verlesung
6. Anrufung des Gottes als Vertragszeugen
7. Fluch- und Segensformel

Dieses Vertragsformular mit seinen Elementen läßt sich besonders instruktiv mit dem Sichembund Jos 24 und dem Bundesformular des Deuteronomiums vergleichen. Für die Sinaiperikope und ihre Überlieferungseinheiten will der Vergleich nur fragmentarisch gelingen; es erscheint sehr fraglich, ob die ältesten Pentateuchüberlieferungen ein Bundesformular nach Art der Souveränitätsverträge oder Jos 24 gekannt haben[35]. Selbst wenn einzelne Formelemente in den Stücken der Sinaiperikope an die hethitischen Formulare anklingen, so ist der literarische Zusammenhang oder der Ton und Schwerpunkt doch ein anderer. In Ex 19–24 liegt der Schwerpunkt auf dem Machterweis und der Herrlichkeit Jahwes. In Ex 24,1–2.9–11 ist die Mitte des Bundes ein Mahl; dieser Ritus des Bundesmahles hat keinerlei Beziehung zu den Verträgen. Auffallend ist auch, daß in der jahwistischen Tradition die Fluch- und Segensformeln fehlen[36].

Alt's Vorstellung von der Einmaligkeit und Ausschließlichkeit des genuin israelitischen Rechts im AT wurde durch zahlreiche apodiktische Formulierungen der hethitischen Verträge widerlegt[37]. Die Form der Apodiktik allein ist also kein Argument mehr für den genuin israelitischen Charakter des Dekalogs und der Prohibitive.

Allerdings besteht zwischen den Vertragsbestimmungen und dem Dekalog bzw. den Bundesbestimmungen wenig Gemeinsamkeit. Gerstenberger[38] hat m.E. mit stichhaltigen Gründen eine Identifizierung der in den Vertragsformularen entdeckten Prohibitive mit den atl. Prohibitiven abgelehnt. Die Vertragsbestimmungen sind formal und inhaltlich auf den politischen Vertrag gerichtet und haben einen konkreten, oft namentlich genannten Menschen vor Augen. Für die atl. Prohibitive ist die Reihenbildung charakteristisch, was in den Verträgen höchstens unter dem Leitmotiv des Vertragsbruchs geschieht. Heinemann[39] und von Reventlow[40] suchen diese Verschiedenheiten durch den verschiedenen Sitz im Leben zu erklären; von Reventlow möchte vom «kultischen Bundesformular Israels» und vom «profan-politischen Vertragsformular des Hethiterreiches» auf eine wenig überzeugende «gemeinsame Urform» zurückschließ

III. Dekalog, Apodiktik und «Weisheit»

1. Apodiktik – Mahnspruch, Warnspruch

In der atl. Weisheitsliteratur lassen sich – ebenso wie in der altorientalischen – mehr unpersönliche, objektiv formulierte Sentenzen und persönliche, direkt formulierte Mahn- bzw. Warnsprüche unterscheiden[41]. So enthalten z.B. Spr 1–9; 22,17–24,22 solch mahnende und warnende Weisungen. Diese Mahn- und Warnsprüche weisen aber nicht zu übersehende Parallelen[42] formaler und inhaltlicher Art zu apodiktischen Sätzen auf. Als Beispiele[43] seien herausgegriffen:

Spr 22,22	Amenemope c.2	Lev 19,13
22,28	c.6	Dt 19,14
23,20	c.6	Ex 22,21

W. Kornfeld[44] will die auffallende Parallelität dadurch abweisen, daß die Weisheitssprüche eine «verschiedene Charakteristik» besäßen, «denn sie wenden sich nicht an eine reale, sondern nur an eine fiktive Persönlichkeit, die sie mit mein Sohn anreden.» Wenn er feststellt, daß sie Lebensregeln darstellen, aber keine Tendenz aufweisen, «Gesetz» zu sein, so trifft dies weitgehend auch die frühen Prohibitive. Sein Mißverständnis besteht darin, daß er die apodiktischen, präzeptiven und prohibitiven Sätze von der Endredaktion der Gottesrede beurteilt und vom späteren Einbau der Sätze in die Sinai-Horeb-Tradition ausgeht. Die Weisungen in Mahnung und Warnung sowohl der Weisheitsliteratur als auch der Apodiktik haben sich dem jeweiligen Stadium der Unterweisung angepaßt: Vater – Sohn, Sippenältester – Sippenmitglied, Stammesvorsteher – freier Bürger, Lehrer (Weiser) – Schüler usw. Mit der Übernahme in die Gottesrede und die Sinaiereignisse wechselte zwangsläufig auch die Autorität, zugleich wurde der Verpflichtungsgrad durch die göttliche Autorität verabsolutiert.

2. Ägyptische Analogien

In der ägyptischen Weisheitsliteratur werden in kurzen, etwa gleichlangen Zeilen die Sprüche der Weisheitslehren tradiert, um «der von Gott stammenden, daher in ihrem Wesen allen menschliche Einflüssen völlig entzogenen Ordnung, eben der Maat, den Weg dadurch zu ebnen...[45]» Es gibt nur eine Ordnung und Wahrheit, die in der göttlichen wie in der menschlichen Sphäre gilt. Jeder Verstoß gegen diese wahre Ordnung rächt sich durch Mißerfolge im irdischen Leben. In zahlreichen Einzelregeln und Sprüchen wird dieser Weg des Lebens vorgezeichnet. «Alle Lehren lassen sich auf alle Menschen anwenden, soweit sie in die angesprochene soziale Gruppe gehören[46].» In den Moralmaximen[47] aus der Zeit Ramses II. haben wir zwei Zehnerreihen; jede Maxime beginnt mit «tu nicht, du mögest nicht tun»:

> Prepare not thyself on this day for tomorrow ere it be come, ist not (?) yesterday like to-day upon the hands of God?
>
> Mock (?) not at an old man or woman when they are decrepit; beware lest (Rt. 3) they ... thee before thou growest old. Recognise not one (as) thy mother, who is not; behold it will be heard by...
>
> Straighten not what is crooked that thou mayst gain love; estimate (?) every man according to this character like a member of himself.
>
> Boast not of thy strength whilst thou art a stripling; tomorrow will be found for thee as bitter berries upon the lip.
>
> Take not a large bite of the king's property; beware lest ... swallow thee.
>
> ... the king's house at the door ...
> (Two (?) lines lost).
>
> Spare not thy limbs whilst thou art a stripling; food comes through the hands and provisions through the feet.
>
> Boast not of things which are not thine; another time (thou wilt be?) stealing or transgressing commands.
>
> Denounce not a crime which is becoming (?) small; a mast has been seen lying as a foot.
>
> Denounce not a small crime, beware lest it grow; a ship's carpenter can (?) raise it up like a mast.
>
> Meditate not plans for the morrow; it has not yet come to-day until tomorrow comes.
>
> Be not ignorant about thy neighbours in the days of their troubles, so that they turn for thee around thee in (thy) moment.
>
> Make not thy marriage without thy neighbours, so that they may turn to thee (with) mourning on the day of burial.
>
> Boast not of grain at time of ploughing, that it (?) may be seen on the threshing-floor.
>
> Be not stubborn in fighting with thy neighbours; thy allies (?) ... (Vs. 10) vigilant (?), know (?) ...»

Als weiteres Beispiel seien einige Sprüche aus der Lehre des Amenemope[48] angeführt:

> «Entferne nicht den Grenzstein auf den Grenzen der Äcker und verschiebe nicht den Verlauf der Meßschnur, sei nicht begierig nach einer Elle Acker und reiße die Grenze einer Witwe nicht um.»
>
> «Sei nicht gierig nach der Habe des geringen Mannes, und sei nicht hungrig nach seinem Brot.»
>
> «Stelle die Handwaage nicht falsch, verfälsche nicht die Gewichte, verringere nicht die Teile des Kornmaßes.»
>
> «Bringe keinen Menschen ins Unglück bei Gericht und beuge nicht die Gerechtigkeit.»
>
> «Lache nicht über einen Blinden und verhöhne keinen Zwerg, mache nicht zuschanden die Pläne eines Lahmen.»

In der sogenannten negativen Beichte, einer Rede, die der Tote vor dem Jenseitsgericht spricht, liegt «der Ausdruck einer ethischen Ordnung vor, die den gesamten Bereich der Verpflichtung des Men-

schen umspannt und auf dem Hauptgebiete der Ethik, das die Pflichten gegen den Nächsten betrifft, sogar bis zu großer Feinheit in der Differenzierung und Nuancierung der Vergehen durchgearbeitet ist[49]». Vgl. die Einleitung des 125. Kapitels des sogenannten «Totenbuches»[50]:

«Ich habe nicht krank gemacht. Ich habe nicht weinen gemacht. Ich habe nicht getötet. Ich habe nicht zu töten befohlen. Ich habe nicht Leiden von Menschen geschaffen.

Ich habe die Speisen in den Tempeln nicht geschmälert. Ich habe nicht die Opferbrote der Götter geschädigt. Ich habe nicht die Opferbrote der Toten geraubt.

Ich habe nicht (unerlaubt) geschlechtlich verkehrt. Ich habe keine widernatürliche Unzucht getrieben ...»

Nach dem Zeugnis der Stele des Beki[51] in Anlehnung an das 125. Kapitel sagt der Tote, daß er «sich gerichtet habe nach den Gesetzen (hp w) der Halle der beiden Wahrheiten», d.h. die Sätze der sogenannten negativen Beichte haben für das praktische Leben den Wert von Geboten. «Ich habe nicht getötet» hat den Wert des Gebotes «Du sollst nicht töten.» Es ist sehr gut möglich, daß diese ethischen Maximen, die dem Ethos des Dekalogs nahe stehen, Moses aus Ägypten geläufig waren[52]. Hier handelt es sich nicht so sehr um magische Praktiken oder Selbstbehauptung und Götterzwang, wie O. Schilling meint, sondern um wirkliches ethisches Bemühen um ein Ordnungsbild des Menschen, wie es auch in den Idealbiographien des Mittleren Reiches und der Weisheitsliteratur vorliegt. Während es sich in der Idealbiographie «um die Ausprägung des Idealtypus und der ethischen Ordnung einer bestimmten Lebenssphäre (etwa des hohen Verwaltungsbeamten oder des Höflings...) handelte», wird in der Konfession oder negativen Beichte des Totengerichts «das Ideal der Gerechtigkeit und die ethische Ordnung mit allgemein menschlicher Gültigkeit unter Abstraktion von jeder Beziehung auf eine bestimmte Lebensschicht entwickelt[53]».

Auch im Dekret des Königs Haremheb[54] werden Vorschriften und Maximen gegeben, die sich für Richter geziemen. Vgl. etwa IV, Zeile 14:

«Nicht gesellt euch zu anderen Leuten.
Nicht nehmt Bestechungsgaben an von anderen.»

Ebenso werden in dem ständigen Requisit[55] des Zeremoniells für die Einsetzung des Veziers unter der XVIII. Dynastie moralische Pflichten des Veziers und die Wünsche des Königs für ihre Erfüllung aufgeführt. Vgl. etwa:

«Nicht übergehe einen Bittsteller,
ohne daß du sein Gesuch beachtest.»

«Nicht gerate in Wut gegen einen Mann mit Unrecht, aber werde wütend wegen dessen, weswegen man wütend werden muß.»

Aber auch in der sumerischen und babylonisch-assyrischen Literatur sind neben den Sprichwörtern und Sentenzen noch Mahn- und Warnsprüche überliefert, die negativ direkt (2. Pers. Sing.) formuliert sind.

Seit der Erlösung aus Ägypten und der regelmäßig erneuerten Bundesgemeinschaft vom Sinai-Horeb kann der Bund und der einzelne sein Ethos und sein mitmenschliches Ordnungsgefüge nicht mehr anders als «vor Jahwe» bestimmen und regeln. Israel weiß, «so tut man nicht in Israel» (Gen 34,7; 2 Sam 13,12). Indem Ethos, Moral, Recht und Gesetz unter den Hoheitswillen Jahwes gestellt werden, empfangen sie von diesem «Ich bin Jahwe» letzte Autorität und Sanktion. Der Adressat des Dekalogs und der anderen Moralmaximen ist seither «nicht irgendeine profane Gemeinschaft, etwa der Staat, noch weniger die menschliche Gesellschaft, sondern die Jahwegemeinde[56]». Wie Israels Glaube die Geschichte und das Leben der Gemeinschaft geprägt, so hat auch die Geschichte Israels Glaube und Ethos geprägt. Der Dekalog ist somit «alles andere als gerade eine Zusammenfassung von Naturrecht; er ist vielmehr die prononcierte Form von Bundesrecht... Sein Recht ist der Ausfluß göttlicher Hoheit und göttlicher Gnade, die den Menschen sucht[57].» Mit der Verkündigung des Dekalogs wird Israels Gehorsam aufgerufen und in dieser Gehorsamspflicht ist der Mindestrahmen der sittlich-religiösen Existenzmöglichkeit in der Bundesgemeinschaft abgesteckt. Selbst die atl. Ansätze zu einem Völkerethos und Völkerrecht, wie sie u.a. im Völkergedicht Am 1–2 zum Ausdruck kommen, gehen vom Hoheitswillen Jahwes aus.

IV. Von der Weisung zum Gottesgebot

Es ist ein Verdienst Gerstenbergers, gegenüber einer einseitigen Herleitung der Apodiktik aus dem Kult oder einem Fest die Sippenordnung als Ausgangspunkt der Apodiktik herausgestellt zu haben. «Das Familien- oder Sippenethos, das in den Prohibitiven zum Ausdruck kommt, wurde von

den Autoritätspersonen der Gemeinschaft, das heißt von den Sippenältesten überwacht, weitergegeben und auch fortgebildet[58].» Es ist daher nicht verwunderlich, daß Familien- und Sippenethos und normale Regeln des täglichen Lebens nebeneinander stehen. Mit dem Fortschritt der sozialen Verhältnisse entfaltete sich natürlich auch das Ethos; es paßte sich an, um den veränderten Lebensraum zu schützen.

Ein entscheidender Einschnitt in der Heilsgeschichte Israels, ja der eigentliche Anfang, ist die Errettung Israels aus Ägypten und der Bundesschluß am Sinai. Beide Ereignisse prägten Israels Glauben so, daß nunmehr ihr Leben und ihre Gemeinschaft von diesem Retter aus Ägypten und dem Bundesgott vom Sinai bestimmt wurden. Anstelle von Väter- und Ältestenautorität verpflichtet Jahwe selbst sein Volk und ruft seinen Hoheitswillen für das Ethos aus. Es verdient Erwähnung, daß W. Schöllgen[59] in einer soziologischen Analyse des Dekalogs zu der Erkenntnis kommt, daß «wir die Zehn Gebote fast ebensogut als Ethos wie als Ethik bezeichnen können. Sie dürfen als Ethos bezeichnet werden, weil sie als Bundesgesetz Jahwes ein ganz bestimmtes, konkret-historisches Volkstum formen und prägen wollen... daß jedes der Zehn Gebote ein Stück vorstaatlichen Lebens meint und schützt... Nur ein Wille gilt in dieser Ordnung unbedingt: der Wille Gottes.»

Die Offenbarungsrede übernimmt in den grundlegenden Moralmaximen und prohibitiven Gemeinschaftsregeln und ruft das Sinai-Bundesvolk die Bundesordnung als Hoheitswillen Gottes aus. Die Selbstvorstellung Jahwes, in der er sich auf die gnadenvolle Errettung aus Ägypten beruft, bekräftigt den Zusammenhang von Heilstat, Heilswillen und Bundesforderung. Es steht nichts im Wege, daß Moses[60] den in Ägypten üblichen Stil von Moralmaximen, Lebensregeln und negativen Beichten sowie die Regeln des halbnomadischen Sippenethos apodiktisch-weisheitlicher Art zu einem «Grundgesetz der neu geschaffenen Jahwegemeinde[61]» ausgebaut und unter den Gotteswillen gestellt hat.

Mit dem weiteren Ausbau der Bundesgemeinschaft in Kult und Ethos wurde Jahwes Hoheitswille im Dekalog dann in den Kult einbezogen und in Bundesfeiern verkündet (vgl. Deut 31,10–13). Für besondere Anlässe wurden Reihen von fluchwürdigen, todeswürdigen oder ausrottungswürdigen Verbrechen zusammengestellt, die mit dem Dekalog weitgehend übereinstimmen[62]:

	Dekalog	todesw. Verbr.	fluchw. Verbr.
Kult fremder Gottheiten	Ex 20,3	Ex 22,19	
Kultbilder	Ex 20,4		Deut 27,15
Mißbrauch des Namens Jahwes	Ex 20,7	Lev 24,16	
Sabbat	Ex 20,8	Ex 31,15	
Verfluchung der Eltern	Ex 20,12	Ex 21,17	Deut 27,16
Mord	Ex 20,13	Ex 21,12	Deut 27,24
Ehebruch	Ex 20,14	Lev 20,10	
Diebstahl	Ex 20,15	Ex 21,16	

Die sicher vordeuteronomische Überlieferung von Deut 27,11ff. läßt die Liturgie der Bundeserneuerung noch deutlich erkennen: Die zwölf Stämme sind in zwei Gruppen am Ebal und Garizim versammelt und respondieren wechselseitig Fluch- und Segensworte oder bekräftigen mit «Amen» den von Leviten verlesenen Dodekalog der fluchwürdigen Verbrechen. Jahwes Hoheitswille soll auch für das «heimliche» Tun (v. 15.24) gelten: «Israel macht sich selbst zum Vollzugsorgan dieses göttlichen Willens, indem es ihn selbst in alle geheimen Verästelungen des Lebens hinausträgt.»[63]

Eine sehr frühe kasuistische Ausgestaltung des Dekalogs stellt die Reihe der ausrottungswürdigen Verbrechen in Deut 13,2–24,7 dar[64].

Das Deuteronomium liefert einen bedeutsamen Beitrag zur Ausgestaltung des Bundesethos, indem es in Paränese und Kommentar den Dekalog für die Gegenwart aktualisiert. So ist nach den Untersuchungen von N. Lohfink[65] Deut 6,12–16 «das Kernstück der großen Gebotsumrahmung, ein Kommentar zum Hauptgebot des Dekalogs.» Im Deut verhalten sich «Erfüllung des Hauptgebotes und Beobachtung aller Gebote ...nicht wie Teil und Ganzes..., sondern wie zwei Aspekte einer und derselben Sache[66].»

Das Heiligkeitsgesetz zeigt eine heilsgeschichtliche, theologische und seelsorgliche Weiterführung alter Bestimmungen zum Schutze von Familie und Sippe: In Lev 18 z.B. erhält ein Dekalog zum blutsmäßigen sexuellen Schutz einer halbnomadischen Großfamilie «Die Scham der ... sollst du nicht aufdecken» (Lev 18,7–16), der in einem weiteren Stadium zu einem Dodekalog der verbotenen Verwandtschaftsgrade (v. 7–16 und 13.17, sowie Zusätze in 9.10) ausgebaut wird, schließlich einen heilsgeschichtlichen Rahmen (2b–4.24.30; 5.25–

29), der «aus der Situation nach dem Auszug aus Ägypten, aber noch vor der Vertreibung der Kanaanäer» verfaßt ist und «damit das Gesetz Lev 18 in die priesterliche bzw. pentateuchische Geschichtsdarstellung der Vorgänge am Sinai[67]» einfügt. Lohn und Strafe, Verheißung und Drohung dienen der Einschärfung der Verbote.

Indem aber der Dekalog immer mehr durch neue Novellen differenziert und in die Sinaitraditionen eingebaut wurden, entstand schließlich bei der Neuordnung der nachexilischen Gemeinde die alles umfassende Torah. Zu ihrer Befolgung ermahnt die deuteronomische Paränese Deut 30,19: «So wähle denn das Leben, damit du lebest, du und deine Nachkommen, indem du Jahwe deinen Gott liebst, seiner Stimme gehorchst und ihm treu anhängst. Denn das bedeutet für dich Leben und langdauernden Wohlstand...»

Die Ps 11,19B und 119 zeigen einen Höhepunkt in der theologischen Wertschätzung der Torah: In der Torah begegnet der Psalmist seinem Bundesgott und erfährt in der Selbstbezeugung Jahwes im Gesetz dann Erquickung, Weisheit, Freude, Lebenskraft, Gerechtigkeit und Befriedigung. Die Epitheta der Torah – Vollkommenheit, Verläßlichkeit, Redlichkeit, Lauterkeit, Wahrheit, Werthaftigkeit und Süßigkeit – zeigen die quasi-sakramentale Schätzung. Die Freude an Gottes Weisung und Gesetz ist nach Jer 31,34 Zeichen der eschatologischen Existenz des Frommen[68].

V. Erfüllung in Christus

Jesus selbst hat in einem Gespräch mit einem Schriftgelehrten das Doppelgebot der Gottesliebe und Nächstenliebe (Mk 12,28–34; Mt 22,34–40; Lk 10,25–29) als Norm bezeichnet: «An diesen beiden Geboten hängt das Gesetz und die Propheten» (Mt 22,40)[69]. Das absolute Doppelgebot der Liebe entspricht Deut 6,4f. und Lev 19,18. Soweit die atl. Gebote und Gesetze dieser Doppelnorm entsprechen, bleiben sie bindend. Nach Mt 5,17 ist Jesus nicht die Auflösung von Gesetz und Propheten, sondern ihre Erfüllung. Da in Jesus die Gottesherrschaft angebrochen ist, ist er auch der autoritative Künder und Interpret des Gotteswillens! – Die paulinische Radikalität vom gesetzesfreien Evangelium gründet im Christusglauben und in der Soteriologie Pauli; im Evangelium von der rettenden Heilstat Gottes in Jesu Kreuzesnot und im Evangelium von der absoluten Gnadenhaftigkeit des menschlichen Tuns ist Christus schließlich das Ende des Gesetzes (Röm 10,4).

1 *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, 1953, 278–332.

2 *L.Koehler, Die hebräische Rechtsgemeinde*, 1931 = *Der hebräische Mensch*, 1953, 143–171.

3 *Op. cit.* I, 322.

4 *Op. cit.* I, 323.

5 *Op. cit.* I, 330.

6 *Op. cit.* I, 322.

7 *Cf. R.Kilian, Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, Diss. Masch., 1959, 11; *idem*, Apodiktisches und kasuistisches Recht im Lichte ägyptischer Analogien; *Bibl. Zeitschr.* (1963), 185–202, hier 189; *H.Gese*, Beobachtungen zum Stil atl. Rechtsätze, *Theol. Literat. zeit.* 85 (1960), 147–150; *E.Gerstenberger, Wesen und Herkunft des sog. apodiktischen Rechts im AT*, 1961, 34.

8 So *Alt, op. cit.* I, 313; *cf.* auch *P. van Imschoot, Théologie de l'AT* II, 1956, 260.

9 *Cf. H.Cazelles, Etudes sur le Code de l'Alliance*, 1946, 123 s; *R.Kilian*, Diss. Masch., 17,19.

10 *Cf. W.Zimmerli*, Die Eigenart der Prophetischen Rede des Ezechiel, *Zeitschr. f. altest. Wiss.* 66 (1954), 1–26, hier 13–19; *idem, Ezechiel, Bibl. Kommentar*, 1957, 303–309; *R.Kilian, Heiligkeitsgesetz*, 1963, 11 s. – Nach *Zimmerli*, 304 denkt die Formel «zunächst an die von Jahwe selber über den Menschen verhängte Strafe..., die sich in einem plötzlichen Gottesschlag ereignen kann».

11 Die eingeklammerten Teile dürften eine priesterliche Redaktion zur «Urform» darstellen: *cf. R.Kilian, Heiligkeitsgesetz*, 955.

12 Zum Problem Fluch–Segen: *cf. J.Hempel*, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen, *Zeitschr. deutsch. morgenl. Ges.* 79 (1925), 20–110; *M.Noth*, Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch, *von Bulmeringq-Festschrift*, 1938, 127–145 = *Gesammelte Studien* 1957, 155–171; *J.Scharbert*, «Fluchen» und «Segnen» im AT, *Bibl.* 39 (1958), 1–26; *H.Junker*, Segen als heilsgeschichtliches Motivwort im AT, *Sacra Pagina* I (1959), 348–558. *Cf.* auch *J.Pedersen, Israel. Its Life and Culture* I/II 1946, 182–212, 411–452.

13 *H.Gese*, Beobachtungen zum Stil atl. Rechtsätze, *Theol. Literat. Zeit.* 85 (1960), 148.

14 *Cf.* Kultisches Recht im AT, *Zeitschr. f. Theol. U. Kirche* 60 (1963), 268–304, hier 282.

15 *Cf.* auch *R.Kilian*, Diss. Masch., 1959.

16 *Cf. Alt op. cit.* I, 313; *H.von Reventlow* und *R.Kilian, loc. cit*; *H. von Reventlow, Kultisches Recht im AT*, 291.

17 *G. von Rad, Das fünfte Buch Mose*, Das Alte Test. Deutsch, 1964, 43.

18 *Cf. W.Zimmerli*, Ich bin Jahwe, *Alt-Festschrift*, 1953, 179–209. *K.Elliger*, Ich bin der Herr – Euer Gott, *Heim-Festschrift*, 1954, 9–34.

19 *M.Noth, Das zweite Buch Mose*, Das Alte Test. Deutsch., 1959, 130.

20 *Cf. E.Gerstenberger, op. cit.* 56: «...geht zur Genüge hervor, daß die Prohibitivreihen Ex 22,20a.21.27.28a; 23, 1–3.6–9 von der Hand eines Bearbeiters oder im Laufe einer späteren Kollektion in die Jahwerede eingefügt oder mit der Jahwerede umrahmt worden sind.»

21 *Cf. J.J.Stamm*, Dreißig Jahre Dekalogforschung, *Theol. Rundschau*, 1961, 220–223; dazu *Kl.Baltzer, Das Bundesformular*, Neukirchen 1960, 48s; *W.Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitradition*, 1961, 30f., 90ff. Neuerdings hat *H.Kosmala* (The so-called ritual decalogue: *An. Swed. Theol. Inst.* I (1962), 31–61) aus Ex 34, 14–26 einen alten Festkalender (v. 18–24) mit vier weiteren Anordnungen zum Passah-Fest analysiert.

22 Vgl. *K.Elliger*, Das Gesetz Leviticus 18, *Zeitschr. f. alttest. Wiss.* 67 (1955), 1–25. So *R.Kilian*, Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes, *op. cit.* 21ff. (zu Lev 18) und 36ff. (zu Lev 19); vgl. auch *E.Gerstenberger op. cit.*, 58.

23 Vgl. *G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch,*

Beitr. Wiss. Alt u. N. Test. IV, 26, 1938 = *Gesammelte Studien zum AT*, 1958, 9–86, hier 20ff.; *M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, 13ff. u. ä.

24 Zur quellenmäßigen Zugehörigkeit des Dekalogs, vgl. die verschiedenen Hypothesen bei *J. J. Stamm, op. cit.* 218ff.

25 *W. Beyerlin, op. cit.*, 9

26 *E. Gerstenberger, op. cit.* 83.

27 *Op. cit.*, 48ff.

28 *W. Beyerlin, op. cit.*, 101f. auch 108. Nach *Beyerlin* ist der Dekalog in Ex 34 durch die antikanaanäischen Gesetze Ex 34, 10–28 verdrängt worden. – Vgl. *N. Lohfink*, Der Dekalog in der Sicht heutiger Bibelwissenschaft, *Religionsunterricht an Höheren Schulen* 6 (1963) 197–206, hier 205 Anm. 13: «Manches spricht dafür, daß der Bundestext von Ex 34 die Bundesurkunde im strengen Sinne des Wortes darstellte.»

29 *Le décalogue*, Paris 1927; *idem*, Zur Geschichte der Dekaloge, *Zeitschr. f. alttest. Wiss.* 55 (1937), 218–235.

30 *Op. cit.* 34f.

31 *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, 1955; deutsche Übersetzung: *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient*, Zürich, 1960.

32 *op.* cit.

33 *Treaty and Covenant*, An. Bib., 21, Rom, 1963.

34 Vgl. die Tabelle mit den Formelementen aller hethitischen Verträge bei *McCarthy, op. cit.*, 50.

35 Vgl. besonders die Untersuchungen von *Baltzer* und *McCarthy*; dazu *J. L'Hour*, L'Alliance de Sichem: *Rev. Bibl.*, 69 (1962), 5–36, 161–184, 350–368; *G. Schmitt, Der Landtag von Sichem*, Stuttgart, 1964.

36 Vgl. besonders die Ausführungen *McCarthy's, op. cit.*, 152ff.

37 Vgl. die Liste bei *McCarthy, op. cit.*, 49.

38 *Op. cit.*, 87–91.

39 *Untersuchungen zum apodiktischen Recht*, Diss. Masch., Hamburg. 1958; mir nur durch *Stamm* und *Gerstenberger* bekannt.

40 *Op. cit.*, 276f.

41 Vgl. *W. Baumgartner, Zeitschr. f. alttest. Wiss.* 34 (1914). 161–198; 198; *H. Gese, Lehre und Wirklichkeit in der atl. Weisheit*, Tübingen 1958, 51f.; *E. J. Gordon, Sumerian Proverbs*, Philadelphia 1959, 1ff.; *J. J. van Dijk, La sagesse Suméro-Accadienne*, Leiden 1953; *Gerstenberger, op. cit.*, 100ff.

42 Vgl. *Gerstenberger. loc. cit.*

43 *Idem, op. cit.*, 169, n. 131.

44 *Studien zum Heiligkeitsgesetz*, Wien 1952, 59f.

45 *H. Brunner, Die Weisheitsliteratur*, Handbuch der Orientalistik, I, 2 (Literatur) 1952, 90–110, hier 93.

46 *Brunner, op. cit.*, 95.

47 *A. Gardiner*, A New Moralizing Text, *Herm. Junker-Festschrift, Wiener Zeit. f. die Kunde des Morgenl.*, 54 (1957) 44f.

48 Übersetzung nach Fr. *W. von Bissing, Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich 1955, 82.84.86.87.89.

49 *J. Spiegel, Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Leipziger Ägyptol. Studien, 1935, 59.

50 Übersetzung nach *Spiegel, op. cit.*, 57; vgl. *H. Greßmann, Altorient. Texte z. Texte der AT.*, Berlin, 2, 1926, 10f.

51 *Spiegel, op. cit.*, 74.

52 Ähnlich, aber ohne den Hinweis auf die «Gesetze der Halle der beiden Wahrheiten», auch *Cazelles*, Loi israélite, *Dict. Bibl. Supp.* V (1952) 515; «Aber Moses, der einstige Schreiber... machte aus einer Unschulds-Beteuerung nach dem Tode ein befehlendes Gebot für die Lebenden.»

53 *Spiegel, op. cit.*, 59

54 Vgl. *K. Pflüger*, The Edict of King Haremheb, *Journal of Near Eastern Stud.* 5 (1946) 260–276; *W. Helck*, Das Dekret des Königs Haremheb, *Zeitschr. f. Ägypt. Spr. u. Altertumskunde*, 80 (1955), 109–136; vgl. auch *H. Cazelles*, Moïse devant l'Histoire, *Moïse l'homme de l'Alliance*, 1955, 15; *R. Kilian*, Apodiktisches und kasuistisches Recht im Lichte ägyptischer Analogien, 199f.

55 *K. Sethe*, Die Einsetzung des Veziers unter der 18. Dynastie. Inschrift im Grabe des Rech-mi-re zu Schch abd el Gurna, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* V, 2 (1909), 54.

56 *G. von Rad, Theologie des AT*, München 1957, t. I, 196f.

57 *F. Horst, Gottes Recht*, München 1961, 257.

58 *Op. cit.*, 114.

59 *Der Dekalog unter soziologischem Gesichtspunkt. Aktuelle Moral-Probleme*, Düsseldorf 1955, 44–55.

60 Zum Alter des Dekalogs: vgl. die verschiedenen Hypothesen bei *Stamm, op. cit.*, 226–234.

61 *E. Sellin, Einleitung in das AT*, ^{8}1949, 25.

62 *Alt, op. cit.*, 320.

63 *Von Rad, Das fünfte Buch Mose*, 121.

64 Vgl. *J. L'Hour*, Une législation criminelle dans Deutéronome, *Bibl.* 44 (1963) 1–28.

65 *Das Hauptgebot*, An. Bib.., 20, Roma, 1963, 154.

66 *Op. cit.*, 159. Vgl. auch 158: «Alle Gebote beobachten und die konkrete Forderung des jeweils akzeptierten Hauptgebotes erfüllen, ist dasselbe.»

67 *K. Elliger*, Das Gesetz Leviticus 18, *Zeitschr. f. alttest. Wiss.* 67 (1955) 1–25; vgl. dazu die Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz von *Kilian* und *von Reventlow* u. a... Vgl. *Elliger, op. cit.*, 20.

68 Vgl. *H.-J. Kraus*, Freude an Gottes Gesetz, *Evangel. Theol.* (1950/51), 337–351; *G. J. Botterweck, Theol. Quart.* 138 (1958), 129–151; *A. Deissler*, Ps. 119 und seine Theologie, *Münchener Theol. Stud.*, I, (1955), 11.

69 Vgl. *P. Glaser*, Gesetz III NT, *Lex. f. Theol. u. Kirche* II, 2, 1958, 820–822 und besonders *R. Schnackenburg*, Biblische Ethik, II, NT, *Lex. f. Theol.* u. *Kirche*. II, ^{2}1958, 429–433, und die dortige Literatur.

GERHARD JOHANNES BOTTERWECK

Er ist geboren am 25,4.1917 in Rheydt (Rheinland), zum Priester geweiht 1944 in Aachen. Er machte den Dr. phil. an der Universität Wien 1944 in Orientalischer Philologie und Archäologie mit der Dissertation «Ein Beitrag zur Geschichte des Triliterismus in den Semitischen Sprachen». Den Dr. theol. erwarb er sich 1950 in Bonn mit der These «Gott erkennen im Alten Testament». Er war von 1953–59 Professor für Alttestamentliche Theologie in Tübingen und ist es seither in Bonn. Seine Veröffentlichungen sind «Gott erkennen im Sprachgebrauch des AT» 1951, «Der Triliterismus im Semitischen, erläutert an den Wurzeln GL, KL, QL», 1952, «Psalmen-Vorlesungen» 1962, «Hosea-Vorlesungen» 1964, «Malachias-Vorlesungen» 1964 und zahlreiche Aufsätze. Er ist Mitherausgeber der Zeitschriften Bibel und Leben und Bonner Biblische Beiträge.

René Coste

Pazifismus und gerechte Notwehr

Diese Untersuchung will nicht so sehr eine Gegenüberstellung als ein Dialog zwischen zwei einander entgegengesetzten Geisteshaltungen zum Problem des Krieges sein: des absoluten Pazifismus und der Idee der gerechten kollektiven Notwehr. Die Vertreter des absoluten Pazifismus leugnen die Berechtigung jedes Krieges, selbst wenn es sich um die Verteidigung gegen eine eindeutige Aggression handelt. Die Konsequentesten unter ihnen gehen so weit, daß sie jedes freiwillige Vergießen von Blut, ja sogar jede Art von Gewaltanwendung ablehnen, selbst zum Zweck der Verhinderung eines Verbrechens, dessen Zeugen sie werden. Ihre Lehre ist die absolute Gewaltlosigkeit. Auf der anderen Seite berufen sich diejenigen, die den Grundsatz der gerechten kollektiven Notwehr anerkennen, auf ein im Wesen des Menschen begründetes Recht. Nur Gewaltanwendung, so sagen sie, gleich ob auf der kollektiven oder der individuellen Ebene, kann die Brandung der Gewaltätigkeit brechen. Sie wollen – wenigstens theoretisch – keineswegs jeden Krieg rechtfertigen, sondern nur den Kampf, in dem ein Volk sich gegen einen Angreifer verteidigt. Die Pazifisten werfen ihnen vor, sie handelten wie Barbaren und verewigten die Herrschaft des Gesetzes des Dschungels. Diese wiederum entgegnen den Pazifisten, sie könnten von Glück reden, daß andere sich bereitfinden, sich die Hände schmutzig zu machen, um ihre Ruhe zu schützen. So wirft man sich schließlich gegenseitig Kriegslüsternheit oder mangelnden Realismus und selbst Feigheit vor. Oft tritt dazu auch noch eine Geringschätzung des anderen: der Reine blickt voll Verachtung auf denjenigen, der nach seiner Auffassung unerlaubte Kompromisse schließt; der Realist hat kein Verständnis für eine Haltung, die in seinen Augen eine gefährliche Utopie darstellt. Ein Gespräch ist schwierig und häufig unmöglich, da jeder sich als unfähig erweist, aufmerksam den Standpunkt des anderen anzuhören. Man braucht zum Beispiel nur einmal einer Verhandlung gegen Kriegsdienstverweigerer beizuwohnen, dann wird man den schmerzlichen Eindruck haben, daß ein Abgrund diese Menschen voneinander trennt, die sich hier gegenüberstehen, obwohl beide Seiten guten Willens sind: die Richter und der junge Mann, der sich vor ihnen verantwortet. Wäre es nicht wünschenswert, daß sich zwischen den beiden Seiten ein wirklicher Gedankenaustausch entwickelte? Ergäbe sich daraus nicht wenigstens die Konsequenz, daß jeder gezwungen wäre, seine eigenen Standpunkte genauer zu umreißen und tiefer zu begründen, um den Einwänden der Gegenseite zu antworten? Ja wäre es völlig undenkbar, daß man schließlich eine Grundlage fände, auf der man sich verstehen könnte, oder wenn man ein dynamischeres Bild vorzieht: ein Mittelweg, den beide gemeinsam zu betreten bereit wären? Jedenfalls ist es das, was wir über die drei folgenden Stufen zu entwickeln versuchen wollen: *I. Eine Typologie des absoluten Pazifismus*; *II. eine kritische Würdigung des absoluten Pazifismus*; *III. der relative Pazifismus oder die zwei Enden der Kette.*

I. Die Typologie des absoluten Pazifismus

Obwohl die Spektralanalyse des Pazifismus eine Skala von ungeheuer fein abgestuften Nuancen ergibt, die es fast unmöglich machen, ihn in einer erschöpfenden Weise zu klassifizieren, lassen sich relativ leicht über die Unterschiede in Terminologie und Vokabular und selbst in den ausdrücklichen Motivierungen hinweg vier Kategorien unterscheiden: der sentimentale Pazifismus, der rationale Pazifismus, die orientalische oder humanistische Form der Lehre von der Gewaltlosigkeit, der absolute Pazifismus auf christlicher Grundlage. Unsere Beschreibung wird ihren wesentlichen Gehalt durch ihre besondere Gestalt, unter der sie heute auftreten, zu fassen suchen.

Der *sentimentale Pazifismus* ist aus den Schrecken des Krieges geboren. Die rauchenden Ruinen der großen Städte, die gnadenlose Brutalität der Kämpfe, das Schreien der Sterbenden, die unheilbaren

Verletzungen der Verstümmelten, haben ihn im Herzen so vieler Männer und Frauen, die dies alles erleben mußten, entstehen lassen. Wozu, so sagen sie, dient eine solche Vergeudung materieller Werte und menschlicher Leben? Wenn solche Opfer wenigstens einen dauerhaften Frieden schaffen könnten! Seht doch die Teilnehmer des ersten Weltkrieges. Sie hatten den Schmutz und Schlamm und die endlosen Wachen in den Schützengräben in der Hoffnung ertragen, daß die Hölle, in die man sie gestürzt hatte, damit für immer ausgelöscht sei. Zwanzig Jahre später sahen sich ihre Söhne und oft genug sie selbst gezwungen, sie ein zweites Mal zu betreten. Und wer sagt uns, daß dieses verhängnisvolle Spiel nicht bald von neuem beginnt, – nur diesmal unendlich schrecklicher, weil dabei die neuen Waffen, welche die Menschheit sich geschmiedet hat, in Aktion treten? Diesen Männern und Frauen erscheinen die Ideale der Gerechtigkeit nur als blutleere Abstraktionen. Für ihre eigene Person würden viele von ihnen zum Sterben ihr Ja sprechen; aber der Tod der Menschen, die ihnen teuer sind, erscheint ihnen unerträglich. Viele von ihnen gehen im übrigen auch nicht bis zu dieser Stufe der Selbstverleugnung. Da sie überzeugt sind, daß die individuelle Existenz des Menschen mit dem Tode endet, bedeutet das physischeLeben für sie das höchste Gut. Wenn man ihnen die Sklaverei vor Augen stellt, in die ein totalitärer Staat die große Mehrzahl seiner Untertanen bringt, so antworten sie gerne: Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe! Nach ihrer Auffassung muß der Friede um jeden Preis gewahrt werden, das heißt ohne Rücksicht auf die sich daraus ergebenden Folgen für die geistigen Werte. Ihre Überlegungen gehen in der Regel nicht weiter.

Anders verhält es sich mit dem *rationalen Pazifismus*. Auch er entsteht aus dem Erlebnis der Kriegsschrecken; aber über die Gefühlsregungen und -erschütterungen hinweg haben sie ihn dazu veranlaßt, die Frage nach der Gerechtigkeit zu stellen. Die Vernichtung der materiellen Werte, die Leiden und der Tod würden seinen Anhängern annehmbar erscheinen, wenn sie der Gerechtigkeit dienten; doch gerade dieser Fall erscheint ihnen unmöglich. Ist der Sieg nicht notwendigerweise nur eine Festigung und Bestätigung des Rechtes des Stärkeren und eben dadurch die Leugnung des Rechtes selbst, da Macht und Stärke in sich keinerlei Recht verleihen können? Hängt der Sieg der kriegführenden Partei, die für eine objektiv gerechte Sache kämpft, nicht ausschließlich vom Glück und Zufall ab? – vom Glück und Zufall, das heißt davon ob diese Partei so oder so in der Lage ist, eine militärische Überlegenheit zu entwickeln. Außerdem beruft man sich auf beiden Seiten – und oft genug guten Glaubens – auf die gerechte Notwehr. Und im Bedarfsfall vernebelt die Propaganda den tatsächlichen Sachverhalt, zumindest im Geist der Soldaten des eigenen Lagers. Die Gründe für den Ausbruch internationaler Konflikte sind im übrigen derart komplex und ineinander verflochten, daß das Unrecht häufig auf allen Seiten liegt. Waren nicht zum Beispiel das «Diktat von Versailles» und die Feigheit oder mangelnde Klarheit und Einsicht der westlichen Staatsmänner nicht wenigstens teilweise für die aggressive Politik des Dritten Reiches verantwortlich? Doch gleich wie die Dinge im Einzelfalle liegen mögen: kein einziger Kampf mit den Waffen kann über den Wert und das Recht einer Sache ein gültiges Urteil schaffen. Geht man dann vom Ziel des Krieges weiter zu seinen Mitteln, fährt der Anhänger des rationalen Pazifismus fort, so erweist sich der Widerspruch als nicht weniger scharf. Wie soll man moralisch über einen Vorgang urteilen, der sein Ziel nur um den Preis des Todes unzähliger Unschuldiger erreicht: nämlich der Soldaten, die mit Zwang und Gewalt zu einem Kampf getrieben werden, den sie nicht gewollt haben, und der auf Grund von Handlungen entstanden ist, für die allein ihre Regierungen die Verantwortung tragen, – und das Gleiche gilt erst recht und in noch höherem Maße von den Frauen, den Alten und den Kindern, die der Bombardierung der Ortschaften zum Opfer fallen. Ja verwischt nicht das Aufkommen massivster Zerstörungswaffen überhaupt jede Unterscheidung zwischen Kämpfenden und Nicht-Kämpfenden? Ist es nicht eine Absurdität oder eine Heuchelei, den Verlauf kriegerischer Auseinandersetzungen humaner machen zu wollen, obwohl man nur zu gut weiß, daß der Erfolg nur durch Gewalttat erreicht werden kann? Aus all diesen Gründen, so schließt er, ist der Krieg immer und unter allen Umständen absolut vernunftwidrig und ungerecht. Und es gibt keinen Grund, der das Recht gäbe, an ihm teilzunehmen.

Diese beiden ersten Formen des Pazifismus lehnen zwar jede Möglichkeit einer kollektiven gerechten Notwehr ab – die erste davon nur implicite durch das praktische Verhalten –, nicht aber eine individuelle gerechte Notwehr. Wenn die Anhänger dieses Pazifismus von einem Mörder bedroht werden, zögern sie nicht, zur Gewalt Zuflucht zu nehmen und ihn möglicherweise sogar zu töten,

wenn es sich zur Rettung ihres eigenen Lebens als notwendig erweist. Das Vorhandensein von Polizeikräften erscheint ihnen als selbstverständliche Notwendigkeit. Ja im allgemeinen sprechen sie auch den Gerichten das Recht nicht ab, über gewisse Schwerverbrecher das Todesurteil zu verhängen. So kann man, vor allem für die erste der beiden beschriebenen Formen zögern, ob man sie als absoluten Pazifismus bezeichnen darf. Vollkommen trifft diese Bezeichnung dagegen für die dritte und die vierte Form unserer Klassifizierung zu.

Wenn man einmal von der Ideenwelt der Bibel absieht, erscheinen die ältesten bekannten Spuren einer *Lehre der absoluten Gewaltlosigkeit* in Indien. Beim Buddhismus gehört diese Lehre zu den Kernstücken seiner Moral, doch ist sie selbst älter als Buddha. Jedes freiwillige Vergießen von Tier- wie von Menschenblut, jede Anwendung physischer oder moralischer Gewalt, sind in aller Form verboten. Der Gläubige soll vegetarisch leben, selbst wenn die Beobachtung einer fleischlosen Ernährung ihn in unentrinnbare Schwierigkeiten bringt (man erinnere sich der erschütternden Bekenntnisse, die Gandhi in seiner Autobiographie über diesen Punkt ablegt). Ja Gewaltmittel sind sogar abzulehnen, um das eigene Leben aus den Händen eines Mörders zu retten. Das einzige, was erlaubt bleibt, um ihm zu entrinnen, ist die Flucht. Doch der Mensch, der in sich jede Gewalttätigkeit ertötet hat, legt einen noch größeren Mut an den Tag: Dem, der ihn töten will, wird er unerschütterlich ins Angesicht schauen. Wer weiß, ob diese Sanftmut in ihm nicht eine Quelle gleicher Sanftmut erschließen wird, die nur darauf gewartet hat, daß man ihr den Weg ans Tageslicht öffne, um den Haß und die anderen Laster, die ihn verzehrten, auszulöschen? – Es scheint, als liege dieser Lehre – als Folgerung aus einer ganz besonderen, eigenen Metaphysik – die Absicht zu Grunde, die Bande zu lösen, die uns an die Existenz binden, und zugleich (aus derselben metaphysischen Idee entspringend) eine Resignation vor dem Schmerz. Doch gleich wie die theoretischen Grundlagen dieser Lehre sein mögen: in zahllosen Seelen hat sie Blüten eines bewunderungswürdigen Mitleidens und einer wahren Liebe hervorgebracht. Aus Asien ist sie vor relativ kurzer Zeit in den Westen gekommen, wo sie auf ein spezifisch christliches Erbe gestoßen ist. Die Anhänger, welche diese östliche Lehre der absoluten Gewaltlosigkeit im Westen hat, berufen sich übrigens im allgemeinen auch auf das christliche Erbe; oft genug fällt es ihnen schwer, mit Sicherheit zu unterscheiden, was im Einzelnen aus welcher Quelle geflossen ist. Doch kann eine Idee der Gewaltlosigkeit ohne weiteres auch ohne Gottesglauben bestehen. Dann ist sie ganz einfach die (wie anspruchvolle!) Anerkennung des Grundsatzes, daß der Mensch als denkendes und liebendes Wesen mit den Mitteln des Geistes und der Liebe zu handeln hat. Man könnte hier von einer humanistischen Form sprechen. Und selbst wenn er bedauert, daß seine Anhänger seinen eigenen Glauben an einen persönlichen Gott nicht teilen, so tritt ihnen der Gläubige doch voll Hochachtung entgegen, wo immer er ihnen begegnet.

Der *absolute Pazifismus auf christlicher Grundlage* steht der eben beschriebenen Form sehr nahe, doch die Quelle, aus der er sich nährt, ist das Herz des lebendigen Gottes: das allumfassende Herz Jesu von Nazareth, der uns die unendliche Liebe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes kundgetan hat. Er nimmt die Grundsätze der Bergpredigt ernst: «Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: widersteht dem Bösen nicht. Vielmehr schlägt dich einer auf die rechte Backe, so halte ihm auch die andere hin... Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger... denn wenn ihr die liebt, die euch lieben, was für ein Verdienst habt ihr dann? Tun das nicht auch die Zöllner? ... Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist. (Mt 5, 38–48).» Sollte es nicht offensichtlich sein, daß der Herr durch solche Worte zumindest für die Christen den Grundsatz der gerechten Notwehr – der individuellen und noch mehr der kollektiven – verworfen hat? Sind diese Worte nicht deutlich genug, um die Christen unter allen Umständen zum Verzicht auf Gewaltmittel zu verpflichten, selbst wenn dieser Verzicht ihren eigenen Tod bedeutete? Hat er nicht selbst im Augenblick seiner Verhaftung im Garten Gethsemani auch das Beispiel dafür gegeben? Haben es so nicht auch die Märtyrer während der ganzen Kirchengeschichte verstanden? Und wenn man aus dieser Perspektive den Krieg betrachtet: ist es da nicht eine Gotteslästerung, wenn wir auch nur versuchen, ihn mit dem Liebesgebot des Evangeliums zu versöhnen? Jeder Christ, so lautet sein Argument, müßte also absoluter Pazifist sein.

II. Kritische Wertung des absoluten Pazifismus

Diese Beschreibung der wesentlichen Züge des absoluten Pazifismus zeigt auf den ersten Blick, wie sehr sich diejenigen im Irrtum befinden, die ihn geringschätzig betrachten. Selbst wenn man ihm nicht im vollen Umfang zustimmen kann – wie der Verfasser dieses Beitrages –, muß man zugeben, daß er unter seinen Formen II, III und IV eine Botschaft enthält, welche auf Seiten des heutigen Menschen die größte Aufmerksamkeit verlangt, vor allem wenn er den Forderungen des Evangeliums entsprechend leben will. Unsere kritische Wertung wird daher beständig von dieser Haltung geprägt sein. Die klarste und objektivste Methode zugleich dürfte in der Aufstellung einer Bilanz des Positiven und des Negativen bei jeder der eben betrachteten Formen bestehen.

Um es gleich zu sagen: der positive Gehalt des absoluten Pazifismus erscheint uns beachtlich und er läßt sich für jede der betrachteten Formen in wenigen Worten ausdrücken und charakterisieren; bei der ersten Form als eine gesunde Reaktion; bei der zweiten als ein Beweis für den wesenhaft irrationalen Charakter des Krieges; bei der dritten als ein Handeln, wie es des Menschen würdig ist; bei der vierten als Forderung des evangelischen Liebesgebotes.

Selbst der sentimentale Pazifismus ist trotz der ernsthaften Kritik, die er verdient, keineswegs völlig negativ zu beurteilen. Er zeigt zumindest teilweise eine gesunde Reaktion: das rechte Empfinden für den Wert jedes menschlichen Lebens. Es ist durchaus normal, daß dem Menschen sein eigenes irdisches Leben und das Leben derjenigen, die ihm teuer sind, viel bedeutet. Das Leben ist ein Geschenk Gottes, das die menschliche Gesellschaft schützen muß und weder zerstören noch schädigen darf. Diese vielleicht ausgeprägte Empfindsamkeit ist immer noch bedeutend wertvoller und höher stehend als die Indifferenz der Politiker oder Strategen, die mit Millionen oder gar Hunderten von Millionen Toten wie mit abstrakten Ziffern einer mathematischen Gleichung verfahren. Die volkstümliche Meinung hat durchaus Recht, wenn sie gegen ein derart unmenschliches Schemadenken protestiert.

Der rationale Pazifismus stellt den wesenhaft widervernünftigen Charakter des Krieges ins rechte Licht: Es stimmt durchaus, daß der Krieg nur das Recht des Stärkeren unmittelbar triumphieren läßt. Es stimmt, daß er blind ist, da er die Unschuldigen ebenso schlägt wie die Schuldigen. Es stimmt, daß die kriegsführenden Parteien sich beide gleicherweise auf den Grundsatz der gerechten Notwehr berufen. Es stimmt, daß der Einsatz massiver und massivster Vernichtungswaffen die militärischen Auseinandersetzungen immer unmenschlicher macht. Der Krieg kann nicht als ein normales Mittel der Politik betrachtet werden. Nur in äußersten Ausnahmefällen kann ein Staat das Recht haben, einen kollektiven bewaffneten Widerstand zu leisten. Die Regierungen hätten sich diese Grundsätze des Naturrechtes mehr vor Augen halten müssen, vor allem in der Epoche des europäischen Verfassungsrechtes. Die Leichtfertigkeit, mit der selbst von Menschen, die für sich höhere Ideale in Anspruch nehmen, Kriege ausgelöst und geduldet wurden – zum Beispiel der Krieg von 1914 – verdient eine unnachsichtig strenge Verurteilung.

Einen weiteren Schritt voran tun wir bei der Lehre von der Gewaltlosigkeit in ihrer östlichen oder humanistischen Form. Das eben betrachtete System behält immer eine gewisse Kälte: die Kälte einer unpersönlichen Gerechtigkeit. Hier dagegen haben wir einen Pazifismus, dessen Grundsätze von innen her durch die Wärme der menschlichen Persönlichkeit, die dahinter steht, belebt, vertieft und erweitert werden. Weil dieser Mensch ein geistiges und liebendes Wesen ist – und weil wir geistige und liebende Wesen sind –, sind die Mittel des Geistes und der Liebe die einzigen, die seiner – die unser – würdig sind. Mühen wir uns also, alle – privaten oder kollektiven – Konflikte, die uns zueinander in Gegensatz bringen, auf friedliche Weise zu lösen. Mit gutem Willen, mit Geist, etwas Vorstellungskraft und Mut würden viele Hindernisse fallen, die uns auf den ersten Blick unüberwindlich vorkommen; das wäre ein Gewinn für alle. Vergessen wir außerdem doch nicht, daß der andere häufig besser ist, als wir, geblendet durch unsere Vorurteile oder unseren Stolz, glauben möchten. Vertrauen erzeugt Vertrauen.

Der absolute Pazifismus auf christlicher Grundlage zwingt uns, die Asche zu entfernen, die in unserem Geist allzu häufig die Feuerworte des Evangeliums zudeckt. Es ist nicht zu bestreiten, daß Christus die Gewaltlosigkeit sowohl als Voraussetzung wie als Konsequenz der universellen Liebe, die er uns lehrte, verkündet hat. Die Behauptung, die man bisweilen aufstellt, seine Anweisungen bezögen sich nur auf die individuellen oder kirchlichen Beziehungen, ist eine Unterstellung, die in keiner der neutestamentlichen Schriften einen An-

haltspunkt oder eine Bestätigung findet. Die moralischen Grundsätze des Evangeliums «meinen» die menschliche Tätigkeit in ihrem vollen Umfang; es kann höchstens von verschiedenen Formen der Anwendung je nach ihren verschiedenen Bereichen und Sachgebieten die Rede sein. In allen seinen Beziehungen zu seinem Mitmenschen, den kollektiven wie den individuellen, hat der Christ mehr als jeder andere die Pflicht, sich um die Anwendung friedlicher Methoden und Mittel zur Lösung auftretender Schwierigkeiten zu bemühen. Tut er das nicht, so wird er wesentlichen Forderungen seines Herrn und Meisters untreu.

Bedeutet das nun, daß wir uns dem absoluten Pazifismus anschließen müssen, wenigstens demjenigen von seinen Richtungen, die diese Qualifikation uneingeschränkt verdienen (die Formen III und IV)? – Nein! Denn wir haben schwere Einwände gegen ihn zu erheben, die in dem Vorwurf des mangelnden Realismus gipfeln, außer bei seiner ersten Form, der wir vielmehr ihren Mangel eines echten Ideals vorwerfen müssen.

Beginnen wir aber mit der ersten Form. Ein Pius XII. zum Beispiel und ein E. Mounier verfahren sehr streng mit ihr; und sie haben recht damit. Gewiß, wir haben anerkannt, daß ihre Hochschätzung des Lebens eine sehr gesunde Reaktion ist. Doch nur unter der Bedingung, daß das Leben innerhalb der Wertskala den ihm zustehenden Platz einnimmt. Wird es exklusiv oder auch nur als erstrangig betrachtet, – schließt der Lebenswille eine Geringschätzung oder eine Leugnung der geistigen Werte ein, – verführt er zu schuldhaften Kompromissen, – entwickelt er sich zu Egoismus oder Feigheit, – so entartet er und verdient nicht mehr, daß man ihn voll Achtung begrüßt. Um seine physische Existenz zu retten, hat man nicht das Recht, die Werte aufzugeben, die jedes dieses Namens würdige menschliche Leben erleuchten müssen: *non propter vitam vitae perdere causas* (Nicht um des Lebens willen Grund und Sinn des Lebens aufs Spiel setzen!). Der Mensch muß lernen, sich zu opfern.

Aber der Mensch muß auch Realist sein. Die Verpflichtung, die jeder von uns hat, seinen Nächsten zu lieben und mitzuhelfen, daß die Welt brüderlicher wird, verpflichtet uns zugleich zu diesem Realismus, denn die Liebe muß nach Wirksamkeit trachten. Man kann die Natur nur beherrschen, wenn man sich nach ihren Gesetzen und ihren konkreten Möglichkeiten richtet. Nicht anders ist es auch mit der Welt des Menschen. Wäre der Mensch kein Sünder, wäre er nicht in seinem Wesen durch mancherlei Unordnung und Unausgeglichenheit beeinträchtigt, so gäbe es keinen Grund für eine gerechte Notwehr, denn es gäbe keine Gewalttat in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Theologen haben es mit aller Genauigkeit festgestellt: vor der Ursünde herrschte im Menschen selbst volle Harmonie; das Naturrecht der Notwehr setzt die Unordnung voraus, die in der Menschheit durch ihren Bruch mit Gott entstanden ist. Gerade das aber sind die Bedingungen, unter denen wir leben, und nicht mehr eine Menschheit ohne Sünde und ohne Unordnung. Es gibt Gewalttat und zwar in vielen Formen. Zunächst die Gewalttat im individuellen Leben: nehmen wir den Fall, ich werde von einem Mörder bedroht: darf ich ihn unbedingt gewähren lassen, wo er doch kein Recht auf mein Leben besitzt? Wird er nicht nach mir, ermutigt durch seinen Erfolg, noch weitere unschuldige Opfer angreifen? – Und die kollektive Gewalttat: es kommt durchaus vor, daß ein Politiker eine Armee auf seine Seite bringt, um sich eines Landes zu bemächtigen und seiner Bevölkerung ein totalitäres Regime aufzuzwingen. Hat die Bevölkerung da nicht das Recht, ihn daran zu hindern? Hätte die Welt vor den Umtrieben eines Hitler untätig bleiben dürfen? Muß man der Gewalttätigkeit, die Millionen von Menschen um ihre grundlegendsten Rechte bringt, nicht mit wirksamsten Mitteln entgegentreten (unter der einen Voraussetzung, daß diese Mittel selbst nicht gegen das Naturrecht verstoßen)? Man muß sich der Notwendigkeit fügen: in vielen Fällen, gleich ob in den individuellen Beziehungen oder in den kollektiven, ist Gewaltanwendung unerläßlich, um – zumindest teilweise – den Ansturm der Gewalt zu brechen. Hätte Gandhi sich seinerzeit einer totalitäten Regierung gegenübergesehen, so hätte er mit seinen Bemühungen um die nationale Befreiung Indiens sicherlich Schiffbruch erlitten. In seiner Absicht, die Welt besser zu machen, begünstigt der Anhänger des absoluten Pazifismus vielmehr ein Überhandnehmen der Dschungelmethoden. Das ist auch der Grund, aus dem wir ihn nicht als allgemeingültige Regel anerkennen können. Vorher heißt es erst den Menschen selbst ändern, und das ist ein Werk auf ungeheuer lange Sicht, das immer wieder neu begonnen werden muß.

Was für die Formen II und III des absoluten Pazifismus gilt, trifft auch für den absoluten Pazifismus auf christlicher Grundlage zu. Auch die Liebe, die uns das Evangelium lehrt, muß realistisch sein, denn für sie besteht dieselbe Forderung der Wirk-

samkeit wie für die einfache menschliche Liebe. Gewiß, Christus hat die Gewaltlosigkeit gepredigt (und wir haben betont, wie ernst diese Vorschrift genommen werden muß), doch müssen seine Worte im Zusammenhang seiner ganzen Lehre gesehen werden. Tut man das, so muß man zumindest feststellen: es ist nicht erwiesen, daß er den Christen in einer absoluten Form den Verzicht auf den naturrechtlichen Grundsatz der gerechten Notwehr auferlegen wollte. Ich kann, wenn ich von einem Verbrecher angegriffen werde, gegebenenfalls aus Liebe auf eine Verteidigung verzichten. Doch wenn ich sehe, wie er Frauen, Kinder und wehrlose alte Leute bedroht, – sollte ich mich da für verpflichtet halten, keine Gewalt anzuwenden, um ihn daran zu hindern, weil ich Christ bin? Bin ich dann nicht vielmehr für den Tod Unschuldiger mitverantwortlich? Der Verbrecher hat keinerlei Recht, sein Verbrechen zu begehen. So hat es die Kirche der Apostelzeit aufgefaßt, die doch so sorgsam darauf bedacht war, den Anweisungen des Evangeliums treu zu sein: Sie hat ganz deutlich das Recht der Abwehr ausgesprochen, zumindest einem Verbrechen gegen das allgemeine Recht gegenüber (z. B. Röm 13, 1–7). Und als sich dann später das Problem des kollektiven bewaffneten Widerstandes gegen die Aggression in konkreter Weise stellte, hat die Kirche der ersten Jahrhunderte im allgemeinen die gleiche grundsätzliche Antwort darauf gegeben. Der hl. Augustinus, der große Lehrer der Caritas, hat es als seine Pflicht angesehen, laut und deutlich festzustellen: Auch die Christen selbst haben das Recht, kollektiv eine gerechte Notwehr zu organisieren, um das Gemeinwesen gegen Aggression zu schützen. Er und die Theologen, die ihm folgten, waren überzeugt (das heißt nahezu einmütig), daß sie in keiner Weise am Evangelium Verrat übten.

III. Der relative Pazifismus oder die beiden Enden der Kette

Unsere kritische Wertung veranlaßt uns dazu, einen *Mittelweg* zu wählen, nämlich den, den Augustinus gegangen ist, jedoch in einer erneuerten Form, um ihn einer neuen Lage anzupassen, und im wesentlichen der von den zeitgenössischen Päpsten vorgezeichneten Linie folgend. Er geht von der gleichen Sorge um den Frieden aus, wie der absolute Pazifismus, will dabei aber realistischer sein. Ist das Gelände zerklüftet und uneben, so müssen die Straßenbauer notwendig seinen Windungen und Krümmungen folgen. Dementsprechend gliedern sich unsere weiteren Ausführungen zunächst nach folgenden drei Gesichtspunkten: – Die grundsätzliche Verpflichtung zur Lösung internationaler Konflikte auf friedlichem Wege, – die Kriterien zur Feststellung der Legitimität eines kollektiven Widerstandes gegen die Aggression, – Ablehnung des Wahnsinns eines Krieges und das Problem des geistigen Widerstandes. Anschließend fügen wir noch eine wichtige Frage an, die sich dem christlichen Gewissen stellt: die absolute Gewaltlosigkeit als außerordentliches Zeugnis von prophetischem Charakter.

Daß es internationale Gegensätze und Streitigkeiten gibt, läßt sich praktisch nicht vermeiden, aber es ist keineswegs unausweichlich, daß sie auf kriegerischem Wege gelöst werden. Die Regierenden haben immer die Möglichkeit, am Beratungstisch in loyaler Weise auf dem Wege der Diskussion eine Übereinkunft zu suchen (politischer Kompromiss) oder die Entscheidung einem Dritten zu übertragen (Schiedsrichter oder Richter). Unbedingt und unter allen Umständen müssen sie sich soweit Gewalt antun, daß sie sich als Menschen betragen, das heißt als geistbegabte und liebefähige Wesen. «Nicht mit Waffen», schrieb Pius XII., «nicht mit Massenmorden und mit Zerstörung löst man die Fragen, welche die Menschen zueinander in Gegensatz bringen, sondern mit Vernunft, Gerechtigkeit, Klugheit und einem Sinn für Recht und Billigkeit (Enz. *Laetamur admodum*, vom 1. 11. 1956; *la Documentation Catholique*, 1956, 1478–1479; *Discorsi e Radiomessaggi*, XVIII, 858).» Die Theologie ist sich darüber einig, daß die grundsätzliche Verpflichtung, internationale Konflikte (Meinungsverschiedenheiten) auf friedlichem Weg zu regeln, ein Gebot des Naturrechtes ist, das durch die Offenbarung explizite aufgegriffen ist und bestätigt wird.

Doch was tun, falls einer der Gegner diesen Grundsatz nicht achtet, sondern seine Streitkräfte gegen das andere Land in Marsch setzt? Das ist ein Fall, der sich leider nicht ausschließen läßt, weil er in der Praxis schon so häufig eingetreten ist. Vom realistischen Standpunkt aus wird man sich darüber klar werden, daß sich in einem solchen Fall Gewalt nur durch Gewalt brechen läßt. Doch ist es unerläßlich, hierfür *objektive Kriterien* aufzustellen, die vermeiden sollen, daß man sich selbst betrügt. So hat die traditionelle Theologie die drei folgenden Bedingungen für die Anerkennung einer gerechten kollektiven Notwehr mit den Waffen aufgestellt: I. die Feststellung eines klaren Unrechts und eines schwerwiegenden Falles, die eine objektiv unbe-

streitbare Situation der gerechten Notwehr schaffen; II. das Versagen aller friedlichen Mittel; III. daß das Unheil, welches aus dem bewaffneten Konflikt entsteht, geringer ist als das Unrecht, das diesen Konflikt hervorruft (das Gesetz vom geringeren Übel). Die Mehrzahl der zeitgenössischen Theologen vertritt im Gefolge Pius XII. den Standpunkt, daß dieser Eventualfall in zwei Grundformen auftreten kann: als Angriff auf die grundlegenden Persönlichkeitsrechte einer großen Zahl von Menschen; als Angriff gegen die Existenz (Unabhängigkeit) eines Staates.

Außerdem aber muß der kollektive Widerstand auch positive Ergebnisse auf der Ebene der Gesamtmenschheit mit sich bringen können, wie es im übrigen das dritte der oben erwähnten Kriterien betont. Das Recht der Notwehr, das allein einen kollektiven bewaffneten Widerstand moralisch rechtfertigen kann, ist nämlich kein absolutes Recht. Ein Wahnsinnskrieg, der jedes Maß überschreitende materielle und moralische Schäden anrichtete, oder unter Verletzung der elementarsten Gesetze der Menschlichkeit geführt würde, ist unter keinen Umständen zulässig. Diese Grundlehre liegt dem berühmten Satz Johannes' XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* zugrunde: «Aus diesem Grund wird es vom Standpunkt der Menschlichkeit aus unmöglich, sich vorzustellen, daß der Krieg in unserem atomaren Zeitalter noch ein adäquates Mittel ist, um bei einer Verletzung von Rechten Gerechtigkeit zu schaffen (Nr. 127).» Man kann sich tatsächlich kaum vorstellen, daß ein mit nuklearen Waffen geführter Krieg nicht von Anfang an ganz konkret alle Züge des Wahnsinns trüge oder wenigstens diese Züge durch das mit ihm verbundene ständige Risiko einer solchen Steigerung bis zum Letzten erhielte. Gerechte Notwehr darf keine beiderseitige Selbstzerstörung sein. In einem solchen Fall würde der vernünftige Menschenverstand verlangen, daß man auf einen kollektiven bewaffneten Widerstand verzichtet. «Es genügt nicht», erklärte Pius XII. 1953, «daß man sich gegen irgendein Unrecht zu verteidigen hat, um gleich zu der gewaltsamen Methode des Krieges zu greifen. Wenn die durch einen Krieg verursachten Schäden in keinem Verhältnis zu den durch eine Hinnahme des Unrechts verursachten stehen, kann die Verpflichtung eintreten, das Unrecht zu erdulden (Ansprache bei der 16. Sitzung des *Office international de documentation de medecine militaire*, 19.10.1953, *Discorsi e Radiomessaggi*, XV., 422).» In einem solchen Falle müßte man sich auf einen *geistig-moralischen Widerstand* beschränken. Ein solcher Widerstand wäre keineswegs eine Kapitulation, sondern kann durchaus zu echten Siegen führen. Um nur ein zeitgenössisches Beispiel zu nennen: Die unverbrüchliche Treue so vieler von unseren Brüdern, die in Konzentrationslagern ihrem menschlichen und christlichen Ideal treu geblieben sind, bezeugt die Wirksamkeit dieses Widerstandes. Es ist nicht zu leugnen, daß er Mut, geistige Klarheit und eine zu allen Opfern bereite Selbstverleugnung verlangt. Doch gerade Menschen, die dazu fähig sind, braucht unsere Zeit. In unserem atomaren Zeitalter verlangt diese Art des Widerstandes, die ganz wesentlich an Geist und Liebesfähigkeit appelliert, eine besondere Aufmerksamkeit und Beachtung. Die Christen müßten die ersten sein, welche die Möglichkeiten eines solchen Widerstandes prüfen, ohne natürlich die konkrete Wirklichkeit, in der wir unseren Mann zu stehen haben, aus den Augen zu verlieren.

Zu diesen in der amtlichen katholischen Lehre sehr deutlich formulierten Grundsätzen ist jedoch eine Frage hinzuzufügen, die von einer Anzahl zeitgenössischer Theologen positiv beantwortet wird: die Frage nach der absoluten Gewaltlosigkeit als Zeugnis von prophetischem Charakter! Sie vertreten den Standpunkt, daß es außergewöhnliche Berufungen prophetischen Charakters geben kann, deren Sendung darin besteht, durch die Praxis der absoluten Gewaltlosigkeit Zeugnis für die allumfassende Liebe zu geben, ebenso wie es besondere Berufungen gibt, in heroischer Weise die evangelischen Empfehlungen der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams zu befolgen und zu verwirklichen. Ebenso wie bei den Letzteren wäre ihre mangelnde menschliche Solidarität nur scheinbar. Unmittelbar würden sie zwar, indem sie darauf verzichten, Gewaltmittel zur Verteidigung unschuldiger Opfer der Gewalt zu verwenden, zweifellos den Gang der Dinge nicht ändern oder aufhalten (außer vielleicht in einzelnen Ausnahmefällen); aber sie würden nach und nach, in der Art einer langsamen, beharrlichen Erosion beitragen dazu, den Haß im Menschen (zumindest in manchen Menschen) zu töten. Ihr Beispiel würde dazu beitragen, die Liebe auf Erden zu stärken. Es dürfte nicht unmöglich sein, die Echtheit solcher Berufungen zu erkennen: die Uneigennützigkeit, die Dienstbereitschaft, der Mut, der Geist der Opferbereitschaft, eine habituelle Sicherheit des Urteils, die Tiefe und Innigkeit des Gebetslebens, – das alles würden Anzeichen sein, die zu einer echten Sicherheit führen. Eine solche Haltung ist mit der

IV. Form des Pazifismus eng verwandt. Der – allerdings wesentliche – Unterschied besteht darin, daß in unserem Falle die Haltung der absoluten Gewaltlosigkeit als *außergewöhnliche* Berufung angesehen wird, und nicht als allgemeine Regel, die in einer unter dem Zeichen der Sünde stehenden Menschheit unbedingt allen Christen auferlegt werden müßte.

Wir könnten in diesem Sinne von einem relativen oder bedingten Pazifismus sprechen. Mit denen zusammen, die sich auf den Grundsatz der gerechten Notwehr berufen, anerkennt er, daß es so etwas gibt, betont aber zugleich seine Grenzen. Zusammen mit den Anhängern des absoluten Pazifismus vertritt er mit allem Nachdruck die grundsätzliche Verpflichtung, internationale Konflikte auf friedlichem Wege zu regeln, vergißt dabei aber nicht, daß es in einer sündigen Menschheit bisweilen notwendig – oder wenigstens erlaubt – ist, im Sinne einer gerechten Notwehr Gewalt anzuwenden, um der Gewalt den Weg zu verlegen. Er läuft allerdings Gefahr, weder die eine noch die andere Seite zufriedenzustellen! Müssen aber nicht beide die innere Logik seiner Gedankenführung und die Triftigkeit der Einwände, die er ihnen entgegenhält, anerkennen? Den Vertretern der kriegerischen «Lösung» wirft er vor, daß sie dem Menschen nicht genug Vertrauen entgegenbringen und allzuleicht auf die Mittel des Geistes und der Liebe verzichten. Den Anhängern eines absoluten Pazifismus hält er ihren Mangel an realistischem Denken und ihr Versagen angesichts der konkreten Forderungen einer konstruktiven Schaffung des Friedens vor Augen. Er spürt, wie er selbst nach bald dieser, bald nach jener Seite gezogen wird. Aber wird nicht auch die Menschheit hin- und hergerissen? Der relative Pazifismus hält sich lebhaft seine Pflicht vor Augen, alle Menschen zu lieben. Aber verlangt nicht Christus selbst von ihm, sie so zu lieben, wie sie konkret sind? Ebenso wie ein Bauwerk wird der Frieden nur langsam errichtet, gewissermaßen Stein für Stein. Wenn ein Erdbeben hereinbricht und das Bauwerk, soweit es schon gediehen ist, zerstört, fängt der Mutige ganz einfach von Neuem an zu bauen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Redaktionelle Anmerkung

Der Beitrag von René Coste soll die Diskussion um ein sehr schwieriges und oft leidenschaftlich besprochenes Problem eröffnen. Wegen seiner ausgeglichenen Darstellung der verschiedenen Gesichtspunkte halten wir den Beitrag von Coste als Grundlage für die weitere Aussprache für geeignet. Theologisch solid begründete Voten nehmen wir gerne zur Prüfung und eventuellen spätern Veröffentlichung entgegen. Folgende Fragen rufen wohl nach einer vertiefteren Klärung:

1. Idee und Verwirklichung des Pazifismus in der Geschichte

des Christentums. Etwa vom imperialen Pazifismus des konstantinischen Reiches über die Pax der Civitas Dei zu den mittelalterlichen Friedensbewegungen (Landfriedensbewegung, franziskanische Bewegung mit Waffenverbot für Drittordensmitglieder).

2. ABC-Krieg und Pazifismus

Die Erfindung der atomaren, bakteriologischen und chemischen Vernichtungsmittel hat die Bedingungen eines gerechten Krieges zum Erhalt von Freiheit und Frieden radikal in Frage gestellt. Aus diesem Grunde ist auch die kirchliche Diskussion um die Tolerierbarkeit moderner Kriege in eine neue Phase getreten. Eine mögliche und wohl notwendige absolute Verurteilung jeden ABC-Krieges durch die Kirche wäre als solche noch kein Bekenntnis zum absoluten Pazifismus. Zwei Problemkreise bestehen:

a. Die grundsätzliche Verteidigungspflicht des Staates und die daraus resultierenden Pflichten des einzelnen. Staat und Kirche, irdisches Reich und Reich Gottes fallen in dieser Jetztzeit nicht zusammen. Die Kirche ist das Reich Christi, sie steht unter dem Zeichen des Kreuzes und repräsentiert das Geheimnis der Erlösung. Die Kirche als ganze und alle ihre Glieder sind in der Nachfolge Christi aufgerufen, auf die gewaltsame Verteidigung ihrer Rechte zu verzichten und sie mit bloß geistigen Waffen zu verteidigen. Was so von der Kirche und vom einzelnen Christen gilt, darf aber nicht auf den Staat als solchen übertragen werden. Der Staat ist gerade nicht Kirche und der Staat ist auch mehr, als die Summe der christlichen Staatsbürger; darum hat er eine eigene Sendung, ein eigenes Ziel und eigene Aufgaben. Die Verschiedenheit der Aufgabe zeigt sich besonders deutlich in der Haltung gegenüber dem Unrecht, das in der von der Sünde beherrschten Welt nie auf das Recht des Stärkeren verzichten wird. Es gibt Güter, die der Staat nicht ohne Widerstand preisgeben darf; er hat seines Amtes zum

Schutz und zur Verteidigung der Rechtsordnung und der natürlichen Würde und Freiheit seiner Glieder zu walten. Diese Verschiedenheit der Sendung können bei den Menschen, die sich als Doppelbürger der Civitas Dei und der Civitas terrena wissen, zu ernsten Gewissenskonflikten führen. Die innere Freiheit des Christenmenschen kann zwar durch keine noch so brutale Gewalt und Knechtschaft zerstört werden. Die einzige Knechtschaft ist die Sünde. Christliche Freiheit fällt nicht mit der bürgerlichen Freiheit zusammen. Es ist sogar denkbar, daß Gott sich einer äußern Knebelung unserer bürgerlichen Freiheit bedient, um uns die unschätzbaren Werte der christlichen Freiheit neu erkennen und schätzen zu lassen. Das darf uns aber nicht zum Glauben an ein weltlos spiritualisiertes Christentum verleiten. Die Parole von einem vermeintlich rein existierenden und darstellbaren, welt-desinteressierten Christentum wäre unseres Erachtens eine gefährliche Illusion. Die wahre christliche Freiheit trägt eine Kraft in sich, die auch zur äußern Anerkennung der Würde und Freiheit des Menschen drängt. Die freie Welt verdankt ihre Freiheit, oft unbewußt und unverdient, doch einem christlichen Verständnis der Freiheit. Der Christ als Staatsbürger wird diese Freiheiten nicht leicht und wehrlos einem gottlosen Terrorismus opfern dürfen. Christliche Freiheit darf auf keinen Fall a-politisch und a-sozial verstanden werden, dann wird sie sich aber unschwer aus dem realen Machtkampf heraushalten können.

b. Eine totale Ächtung des Atomkrieges kann nicht die Forderung enthalten, daß die Atomwaffen einseitig von einer Partei – der einsichtigen «christlichen» – vernichtet werden müssen. Gewiß, wenn der Weltfriede nur noch auf der Bereitschaft beruht, im Notfall Atomwaffen einzusetzen, dann leben wir im Grunde von der effektuierten Katastrophe. Aber wenn wir über alle Gewalttätigkeit der Menschen hinweg auch noch an einen Funken Einsicht glauben, dann müssen wir in der Abrüstungsfrage in unbesiegbarer Geduld und Ausdauer mit ganz kleinen Schritten zum Ziel gelangen. Diese Fragen stellen den Christen und Staatsbürger auf einen steilen einsamen Grat, auf dem beiderseits der tödliche Absturz droht. Ihn zu gehen, fordert Entscheidungen, die nicht leicht allgemein ethisch zu programmieren sind.

Wir möchten uns in einem nächsten Heft noch tiefer mit diesen Problemgruppen auseinandersetzen.

Franz Böckle

RENÉ COSTE

Geboren am 29. 9. 1922 in Saint-Genest-Lerpt (Loire), Sulpizianer, zum Priester geweiht 1946. Er studierte am Institut Catholique in Paris und in Toulouse sowie an der Juristischen Fakultät der Universität Toulouse. Er promovierte zum Dr. iur. civ. 1961, zum Dr. iur. can. 1961 und erwarb 1948 den theologischen Lizentiat. Er war Exegeseprofessor am «Séminaire de la Mission de France», Verwalter der «Séminaires Universitaires» in Toulouse und ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät in Toulouse sowie Direktor des Universitäts-Seminars «Pius XII.» in Toulouse und Mitglied der Lehrkommission der französischen Sektion der «Pax Christi»-Bewegung. Er veröffentlichte «Le problème du droit du Guerre dans la période de Pie XII.» 1962, «Mars ou Jésus? La conscience chrétienne juge la guerre» 1963 und arbeitete mit an «Guerre révolutionnaire et conscience chrétienne» (Pax Christi 1964). Im Druck ist «Morale internationale». Er arbeitet mit an den Zeitschriften «Les Essays», «Chronique sociale de France», «Le journal de la Paix (Pax Christi)», und «Bulletin de Littérature écclésiastique».

Franz Böckle

Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung

I. Die Hintergründe

der äußerst lebhaften Diskussion sind mannigfach:

1. Der stärkste und wohl auch tiefste Impuls zur Diskussion kommt aus der Tatsache, daß der größte Teil unserer gutwilligen Gläubigen den Forderungen der Ehemoral auch mit viel gutem Willen nicht nachzuleben vermag. Ausgedehnte Umfragen bei katholischen Ärzten haben immer wieder bestätigt, daß in unseren Gegenden schätzungsweise 90–95 % aller fruchtbaren katholischen Ehepaare in ihrer Praxis de facto mehr oder weniger häufig gegen die strengen Normen der Moral verstoßen. Das ist in sich noch kein Grund, die Normen zu ändern. Wir sind weit entfernt davon, die Frage nach gut und bös von der Statistik beantworten zu lassen. Aber die Tatsache, daß die Fehlbaren Menschen sind, die grundsätzlich guten Willen haben, die die Kirche und ihre Verkündigung respektieren wollen, und die im Versuch zur Respektierung in große Not geraten, muß uns doch zu denken geben. Die angesehene französische Ehezeitschrift «L'anneau d'Or» veranstaltete im Hinblick auf das Konzil bei einem großen Kreis katholischer Ehepaare eine Umfrage. Es war anscheinend vorgesehen, die Antworten im Sonderheft «Mariage et Concile» zu veröffentlichen. Statt einer ausführlichen Berichterstattung mit den Resultaten der Umfrage erschien nur ein kurzes Exposé[1] der Redaktion mit dem vielsagenden Hinweis: Man könne nicht verhindern, daß das Heft auch in die Hände von Leuten komme, die die Antworten wahrscheinlich falsch verstehen würden. Im Exposé selbst wird dann ausgeführt «Les moralistes qui ont eu à dépouiller cette enquête... ont été bouleversés par la lecture des quelque 1000 réponses. Ce qui les a impressionnés, c'est que ces foyers, qui ont un tel souci de vivre chrétiennement leur mariage, qui aspirent à un christianisme toujours plus vrai, qui donnent la vie avec tant de générosité, qui prennent au sérieux la loi de l'Eglise, soient si profondément perturbée par les problèmes que soulève la régulation des naissances.» Dann wird kurz die physische und psychische Not der Eheleute geschildert und besonders auf die Ratlosigkeit der Seelsorger hingewiesen.

2. Für den Moraltheologen liegt das Bedrückende nicht eigentlich in der Tatsache, daß eine bestimmte Norm sehr häufig übertreten wird; viel schwerer belastet ihn die Feststellung, daß er mit seinen Normen gar nicht mehr ankommt, daß bei einem namhaften Teil der Gläubigen und selbst der Geistlichen die Meinung vorherrscht, die Lehre der Kirche hinsichtlich der Geburtenregelung sei nicht auf der Höhe der Zeit. Kenner der Geschichte wenden ein: Die Ehemoral sei überlastet von gnostisch-manichäischen Elementen. Die Fines-Lehre des CIC sei nur zu verstehen auf dem Hintergrund der ulpianischen Naturrechtslehre und der scholastischen Verhältnisbestimmung von Genus und Species. Dabei werde der Mensch zu einseitig von seiner generischen Seite (in quantum est animal) und zu wenig von seiner spezifisch menschlichen Seite

(in quantum est homo) aus gesehen. Vieles werde überhaupt als Naturrecht ausgegeben, was nur unzulänglicher oder überholter Naturvorstellung entstamme; auch werde die Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Erkenntnis viel zu wenig berücksichtigt. Man weist uns darauf hin, daß die Stellung der Frau im partnerschaftlichen Verhältnis anders geworden sei. Diese und eine Reihe anderer Fragen und Zweifel werden geäußert[2]. Sie verlangen vom Moraltheologen eine gründliche Auseinandersetzung mit der Tradition. In den uns vorliegenden Beiträgen hat vor allem *L. Janssens* auf den Einfluß des augustinischen Dualismus in der Ehelehre hingewiesen[3]. Die augustinische Lehre von den drei Gütern der Ehe, ist für die kath. Tradition über Jahrhunderte hinweg bis auf Casti Connubii wirksam geblieben. Auf der einen Seite fordert Augustinus in seiner pessimistischen Schau des geschlechtlichen Verlangens und der geschlechtlichen Freude eine Rechtfertigung. Er findet sie im bonum prolis und im bonum fidei. Auf der andern Seite hindert ihn sein Verständnis der Gattenliebe als einer rein geistigen Gegebenheit, von dieser Liebe eine Beziehung zum geschlechtlichen Leben zu finden. Das geschlechtliche Verlangen mit seinem malum concupiscentiae kann nur als Hindernis für die caritas conjugalis gesehen werden (803). Je mehr das geschlechtliche Verlangen zurückgedrängt wird, umsomehr festigt sich die eheliche Liebe. Der Mann besitzt daher in dem Maß seine Frau «zuchtvoll und in Ehren» (1 Tess 4, 4) als er sie geistig und nicht fleischlich liebt. Darum wünscht Augustinus alle christlichen Ehen möchten hinwachsen zur vollen Enthaltsamkeit. Dieser Dualismus zwischen der ehelichen Liebe und der Geschlechtsgemeinschaft war in der Folgezeit von entscheidenem Einfluß. Bei Hugo von St. Viktor findet er seinen Ausdruck in der Unterscheidung vom doppelten Ehekonsens, wobei der eine die geistige Einheit der Partner zum Gegenstand hat, der andere die Geschlechtsgemeinschaft. Der erste ist der Ehe wesentlich, der zweite ist ihr nur «coniunctum» «superadditum». Die großen Scholastiker haben sich von dieser Auffassung Hugos distanziert, sie kennen nur einen Ehekonsens. Die unio maritalis schließt das *Recht auf* die unio carnalis ein, aber die beiden werden noch nicht in der inneren Beziehung gesehen. Diese Unterscheidung zwischen Wesen (unio maritalis) und Effekt (unio carnis) bildet die Basis für die Ehelehre bei Albert und Bonaventura. Unter diesem Aspekt erscheint die Ehe wesentlich als eine Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau (für Bonaventura als coniunctio animarum). Die «communio corporum» gehört nicht zum Wesen, sondern zur Erfüllung, zum «esse plenum». Sobald man nun die Ehe auch nach dem esse plenum betrachtet, also unter der Ausübung des ius in corpus, tritt sogleich das bonum prolis in den Gesichtskreis und man bleibt in der Beurteilung der unio carnis in der augustinischen Tradition. Janssens glaubt, daß die Unterscheidung des Catechismus Romanus von dem zweifachen Aspekt der Ehe auf diese augustinisch-franziskanische Tradition zurückgehe (805). Man hat also einerseits den Dualismus der Doppelkonsens-Theorie Hugos von St. Viktor überwunden. Man sieht die Einheit der Ehe in der Einheit des Konsenses, aber man sieht das geschlechtliche Leben zu sehr unter dem Aspekt der Wahl zwischen Enthaltsamkeit und exercitium iuris. Wir können nicht begreifen, weshalb sich *Anselm Günthör* so sehr gegen die geschichtlichen Darlegungen Janssens wendet[4]. Er meint: «Die Schwäche des geschichtlichen Überblicks, die Janssens gibt, und der entsprechenden Schlußfolgerung liegt gerade in der Kürze und der Undifferenziertheit dieser Ausführungen (326)». Janssens hat mehr als ein Drittel seines Aufsatzes der Darlegung dieses reich dokumentierten geschichtlichen Überblicks gewidmet. Die Durchsicht der einschlägigen Bände der von Michael Müller herausgegebenen Studien zur Geschichte der Moraltheologie führt nur zur Bestätigung des von Janssens aufgezeigten Weges[5]. Der bloße Ärger Günthörs ist ein schlechter Zeuge für seine Kritik. Gerade weil wir nach dem Wahrheitskern in den kirchlichen Überlieferungen suchen, müssen wir den zeitbedingten Einflüssen auf die Tradition nachspüren. Ohne diese mühsame Arbeit ist es nicht möglich, aus der Sackgasse herauszukommen, in die wir mit unserer Ehelehre nach dem Wort des Patriarchen Maximos (in der Konzilsaula) geraten sind. Der Hinweis auf die Tatsache, eine bestimmte Ansicht sei über Jahrhunderte hin von der Kirche gelehrt worden, genügt auf jeden Fall nicht. Sicher nicht bei Normen, die sich nicht unmittelbar aus der Offenbarung ergeben und über die keine unfehlbare kirchliche Lehrentscheidung vorliegt, umsomehr «wenn solche nicht definierten überlieferten Meinungen... mit Voraussetzungen arbeiten, die neuen Erkenntnissen nicht mehr genügen[6].» Mit anderen Worten. Wir dürfen den Menschen keine Lasten auf die Schultern legen, «von denen wir nicht absolut sicher wissen, daß nicht wir oder irgendein Moralsystem oder Lehr-

dokument, sondern Gott selbst sie den Menschen auferlegt[7].»

3. Mit der Erfindung und merkantilen Freigabe der ovulationshemmenden Pillen hat die hintergründige Diskussion um die Ehemoral einen willkommenen Gegenstand gefunden, um die theoretischen Fragen endlich offen diskutieren zu können. Das befreiende Diskussionsklima des Konzils hat einer offenen Aussprache Raum gegeben. Dieses Gespräch zeigt freilich auch, daß manche Angriffe auf die traditionelle Lehre in einem Mißverständnis der theologischen Terminologie gründen oder in einzelnen Punkten die tatsächliche Entwicklung der kirchlichen Lehre übersehen. Es scheint uns darum wichtig, im folgenden zunächst einige Voraussetzungen zu klären, bevor wir an die eigentlichen Diskussionspunkte heranführen.

II. Anerkannte Voraussetzungen

1. Das Recht und die Pflicht der Gatten zu einer verantworteten Steuerung der Geburten nach Zahl und Zeit wird seit Casti Connubii in den kirchlichen Dokumenten immer deutlicher angesprochen. Bekannt und viel zitiert sind die beiden Ansprachen Pius XII. vom 29. Oktober und vom 26. November 1951[8]. Der Papst spricht von der mit dem *Vollzug* der Ehe (also nicht mit der Ehe selbst) gegebenen Pflicht zur Zeugung und sagt, sie sei nicht unbegrenzt. Gewichtige Motive, die im Prinzip mit der sogenannten medizinischen, eugenischen, wirtschaftlichen und sozialen Indikation zusammenfallen, können die Gatten beim ehelichen Verkehr von der Zeugungspflicht dispensieren, «auch für lange Zeit und selbst für die ganze Dauer der Ehe». In der gleichen Ansprache sagt er den Hebammen, es könne Umstände geben, wo ein Rat zu einer weiteren Schwangerschaft «ein Irrtum und ein Unrecht» wäre. So betont er an die «Fronte della famiglia», die Kirche fühle Teilnahme und Verständnis für die wirklichen Schwierigkeiten des Ehelebens in unserer heutigen Zeit.

Wenn wir dazu anerkannte katholische Eheliteratur aus den drei Sprachbereichen der deutschen, französischen und niederländischen Literatur dazunehmen, so dürfen wir behaupten, es sei heute klar rezipierte katholische Lehre, was Joseph Cardinal Suenens schreibt: «Le foyer est le seul juge de la mesure suivant laquelle il doit réaliser sa fin créatrice[9].»

Und diese der einzelnen Ehe zugewiesene Entscheidung für die verantwortbare Kinderzahl ist nicht ein Zugeständnis, sondern ganz einfach eine grundlegende Pflicht der Eheführung. Der prinzipielle Charakter dieser Verpflichtung wird in der Praxis noch nicht immer genügend erkannt. Man stößt noch ab und zu auf die Meinung, die Geburtenregelung sei doch mehr oder weniger eine Konzession an diejenigen, die ihren guten Willen mit einer entsprechenden Kinderzahl unter Beweis gestellt hätten. Diese Auffassung übersieht die völlig veränderte Situation, in der unsere heutigen Ehen den Fruchtbarkeitsauftrag zu leben haben. Wir wollen hier nicht auf die einzelnen Faktoren der gewandelten Situation eintreten. Allen bekannt ist der soziologische Strukturwandel, der sich mit der Industrialisierung vollzog und in der Ablösung der bäuerlichen Großfamilie durch die städtische Kleinfamilie zum Ausdruck kommt. Der Lebensraum der Familie ist allseits kleiner geworden. Mit der gleichzeitigen Auflösung der tragenden familiärgesellschaftlichen Bindungen (Dorfgemeinschaft, Verwandte, Vereine) ist die einzelne Ehe viel stärker auf sich selbst angewiesen. Um so intensiver suchen die Partner beieinander Geborgenheit und Liebe. Da der Arbeitsprozeß weitgehend vom Heim abgelöst wurde, sind die Gatten nicht mehr durch Funktionslust gemeinsamer Arbeit in einem eigenen Betrieb aneinander gebunden; die Stabilität ihrer Ehe hängt sozusagen nur noch an den rein personalen Werten. Das alles sind Hinweise, die sich in reichem Maß in der Literatur der Gegenwart finden[10]; entscheidend für unser Problem sind aber die *medizinisch hygienischen Fortschritte*. Am auffallendsten ist die fast völlige Überwindung der Säuglingssterblichkeit; sie liegt heute unter 4%. Mit dem Ausfall der Kindersterblichkeit läuft parallel eine Art Ausfall der natürlichen Selektion. Während früher die konstitutionell schwächeren Mädchen oft im kindlichen Alter starben, kommen sie heute fast alle ins gebärfähige Alter und zeigen dabei relativ früh Müdigkeit und Beschwerden. Man hört oft zu unrecht von älteren Frauen, die heutigen Frauen seien zimperlich und wehleidig; man hätte doch früher unter weniger günstigen geburtshilflichen Voraussetzungen Schwangerschaften durchgemacht und sei weniger zum Arzt gelaufen. Solche und ähnliche Vorwürfe vergessen aber die objektiv veränderte Situation durch den Ausfall der natürlichen Selektion. Weiter ist auf medizinischem Gebiet zu bedenken, daß es heute nur noch selten zu einer sogenannten «natürlichen Sterilisation» kommt. Während relativ viele Frauen durch ein Kindbettfieber oder infolge Blinddarmentzündung

oder Bauchfellentzündung frühzeitig steril wurden, werden heute die Grundkrankheiten so gut behandelt, daß selten mehr jemand steril wird. Selbst Eileiterentzündungen, Zuckerkrankheiten oder andere Hormonerkrankungen können heute ohne sterilisierende Nebenwirkung behandelt werden. Mit einem Wort, es ist der modernen Medizin gelungen, die *Fertilität unserer Frauen optimal zu sichern*; dafür steht sie oft vor der Wahl, ihr die Konzeptionsfähigkeit durch einen operativen Eingriff gezielt wieder zu nehmen. Als letztes Faktum wäre noch zu erwähnen, daß die Frauen heute auch länger fruchtbar bleiben. Als Durchschnittsalter für die Menopause wurden in einer neuesten Reihenuntersuchung 51 ½ Jahre errechnet; dies bedingt vor allem, daß das Problem der Geburtenregelung nicht nur ein Problem der jungen Ehen darstellt, sondern sehr oft gerade in den 40er-Jahren glücklichen Ehen erhebliche Schwierigkeiten bereitet.

Daraus werden zwei Dinge klar. *Erstens*: Die primär gesunde fertile Ehe verdankt den Segnungen der Medizin eine praktisch ungestörte Fruchtbarkeit von 25 bis 30 Jahren. Das kann keine Ehe ohne Planung und Steuerung verkraften. Die Partner dürfen diese Aufgabe auch nicht in einem falschen Gottvertrauen sozusagen von sich auf die Vorsehung abwälzen. Von unserer Generation mit ihrer Kriegserfahrung und der unsicheren Zukunft wird nicht weniger frohes Gottvertrauen und gläubige Zuversicht gefordert. Die gläubige Haltung zeigt sich aber nicht in der Übergabe der Verantwortung für die Kinderzahl an die göttliche Vorsehung, sondern in der eigenen bewußten und freudigen Annahme dieser Verantwortung. – *Zweitens*: Je mehr die Entwicklungsvölker an den Segnungen der modernen Medizin Anteil bekommen, um so drängender wird für sie eine geplante Regelung der Fertilität[11].

2. Die *eheliche Hingabe darf nicht allein unter dem Gesichtspunkt der Zeugung gesehen werden.* Während im gesamten Bereich der höhern Tiere die Paarung streng an einen Ovulationstermin gebunden ist, bleibt der Mensch in seiner geschlechtlichen Hingabe frei; sie ist gerade nicht eine bloße Sache des Triebes, sondern Ausdruck einer freien Liebeszuwendung. So kann die leibliche Einigung im Laufe einer Ehe nur in seltenen Fällen unmittelbar der Zeugung dienen. Sie muß also neben und außer der Zeugung nicht bloß intentional, sondern *aus sich selbst* auf andere Werte gerichtet sein. Mit der ausdrücklichen Billigung der überlegten und gewollten Zeitwahl (nach Knaus-Ogino) hat die Kirche dieser Auffassung zugestimmt. In seiner Ansprache an die Rota Romana vom 3. Oktober 1941 warnte Pius XII. ausdrücklich davor, den Geschlechtsakt unter der Hinordnung auf die Zeugung zu sehen, auch die andern Werte müßten als echte «fines operis» verstanden werden. Freilich beharrt der Papst auch ausdrücklich auf die Unterordnung der personalen Werte unter den Zeugungssinn. In den Ansprachen vom 29. Oktober 1951 und vom 19. Mai 1956 wird nicht nur die Ehe als reiche personale Gemeinschaft verstanden, auch ihr Akt wird als Ausdruck des gegenseitigen Sichverschenkens und der Liebe gedeutet[12]; freilich wiederum nicht als Selbstzweck, sondern in der Beziehung zur ehelichen Fruchtbarkeit. Es ist nicht zu verkennen, wie im Gesamt der Lehrentwicklung unter Pius XII. die Anerkennung der personalen Werte des ehelichen Aktes als eines objektiven Ausdruckes der gegenseitigen Liebe immer stärker hervortritt, wobei die in dieser Form (d. h. durch den Geschlechtsakt) ausgesprochene Liebe durch ihren Dienst an der Zeugung spezifisch geprägt ist. Man spricht in diesem Zusammenhang heute von der kreativen (nicht direkt prokreativen!) Bedeutung des Aktes.

Es scheint uns wichtig, diese Entwicklung innerhalb der Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes wohl zu beachten. Das Verständnis des ehelichen Aktes ist maßgebend (normativ) für dessen sittliche Beurteilung. An diesem Grundprinzip katholischer Moraltheologie will niemand rütteln. Gerade da, wo uns die Bibel in sachlichen Einzelfragen keine Auskunft gibt, sind wir von der Bibel selbst auf dieses Grundprinzip verwiesen. Der Glaubensgehorsam des in Christus erlösten Menschen hat sich in Wahrheit und Liebe zu realisieren. Das Liebesgebot ist kein bloßer Imperativ an das Gefühl. Die Liebe hat sich in den vorgegebenen Strukturen der Wirklichkeit des menschlich-mitmenschlichen Seins zu verwirklichen. Die Interpretation dieser Wirklichkeit ist darum von entscheidender Bedeutung für die normativen Aussagen der Moraltheologie. Während nun bis anhin in den kirchlichen Dokumenten und auch weitgehend in den Handbüchern der Moral die Normierung des Geschlechtsaktes nur vom Zeugungsbezug aus erfolgte[13]. sehen heute auch Vertreter der Römischen Schule die Normkraft des Aktes nicht nur im «actus per se aptus ad generationem et educationem», sondern auch im «actus per se aptus ad mutuam donationem exprimendum[14].» «Das leibliche Einswerden ist seiner Natur nach *sowohl* auf den Ausdruck eheli-

cher Gemeinschaft *wie auch* auf die Transzendierung der ehelichen Gemeinschaft in der Zeugung (und Erziehung) von Nachkommenschaft hingeordnet[15].» Dieser Aussage an sich wird kaum jemand widersprechen, *die große Frage ist nur, wie sich die beiden Ziele des Aktes zueinander verhalten und welcher Natur die Einheit ist, die sie verbindet.* Gerade darüber geht im letzten die ganze Diskussion, der wir uns nun zuwenden wollen.

III. Die verschiedenen Meinungen

Wir konzentrieren unsern Bericht über die verschiedenen Meinungen auf die ebengenannte Kernfrage: Was für eine normative Kraft dem Geschlechtsakt und seinen Zielen zukomme, und was für Konsequenzen sich daraus für die sittliche Beurteilung der Geburtenregelung ergeben. Einzelne Autoren begründen ihre Stellungsnahme mit interessanten Ausführungen über Wesen, Sinn und Ziel der Ehe oder über die Bedeutung der Geschlechtlichkeit in der Bibel. Alle betonen die gesamtmenschliche Bedeutung der Sexualität. Wir können uns hier mit diesen Fragen nur indirekt beschäftigen. Wir sind auch hinsichtlich der Autoren zu einer Auswahl genötigt. Es sind uns aus dem französischen, deutschen und niederländischen Sprachraum insgesamt mehrere Dutzend Beiträge zugegangen. Dabei sind manche deutlich voneinander abhängig oder unterscheiden sich gegenseitig nur in Nuancen. Wir ordnen sie in drei Gruppen. Zwar lassen sich gegen eine solche «Systematisierung» mit Recht Einwände erheben. Wir wollen es trotzdem versuchen, weil wir glauben, aus dem vielstimmigen Chor deutlich drei Stimmgruppen herauszuhören.

A. Die pastorale Gruppe

Ihre Vertreter geben gerne zu, daß der *eheliche Akt seinem Wesen nach auf verschiedene Werte hinziele*, aber sie betonen, daß keine dieser Zielrichtungen je «efficienter» aus dem einzelnen Akt ausgeschlossen werden dürfe. Sie betrachten den Akt als eine metaphysische Einheit. Wie im menschlichen Sprachwort, so wird im Geschlechtsakt die Person selbst gegenwärtig, sie enthüllt und offenbart sich darin, wie der Geist im Leib. So beschreibt die Bibel den ehelichen *Akt als ein «Erkennen»* (ידע, Gen. 4,1.17). Sie stellt damit einen tiefen Wesenszug der geschlechtlichen Liebe heraus; denn in der ganzheitlichen geschlechtlichen Gemeinschaft erschließen sich die Partner in einzigartiger Weise das Geheimnis ihrer Persönlichkeit. «Es ist ein Akt, der analog dem künstlerischen Schauen, die Gestalt des Geliebten in seiner Leiblichkeit erfährt, und darum das Auge des Herzens in allen Sinnen lebendig werden läßt[16].» Der Geschlechtsakt erscheint in diese Sicht aber auch als ein *Symbol der Einheit.* Er dient zur Verwirklichung, zur Gestaltwerdung des Eheleibes. Hier wird verwirklicht, was zwischen zwei Liebenden im Maß ihres gegenseitigen Erkennens immer tiefer aufbricht: Der Wille ein Leib zu werden. «Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und beide werden zu einem Fleisch.» (Gen. 2.24). Das Verlassen von Vater und Mutter, das Aufgeben der Urgeborgenheit in der eigenen Familie ist nur möglich im Blick auf eine noch tiefere Einheit: Das Einfleischsein, das was Theodor Bovet die «neue Eheperson» nennt[17]. Diese letztmögliche Einheit soll im Geschlechtsakt immer wieder neu gesucht und erlebt werden. So wird der Akt auch zum objektiven *Ausdruck der gegenseitigen hingebenden und empfangenden Liebe.* Es gibt viele Ausdrucksmöglichkeiten der Liebe; der Kuß, die Umarmung, der Händedruck, all dies sind Zeichen der Liebe; der Geschlechtsakt ist wohl das intensivste. Wahre Liebe aber bleibt nicht im engen Kreis des Paares gefangen, sie transzendiert die Liebenden. Wohl sucht sie zunächst einfach das Glück des Geliebten; aber indem sie dies verwirklicht, wird sie weit über die Liebenden hinaus fruchtbar. Sie ist nicht bloß rekreativ für die Gatten, sondern zugleich kreativ für Familie und Welt. Über dies weist die Form, d.h. das biologisch-physiologische Geschehen, in dem sich die geschlechtliche Liebe verwirklicht, auch *auf die leibliche Fruchtbarkeit hin.* «Id quod fit», das was hier geschieht, ist genau jener Gestus, den der Mensch setzt, wenn er unter den natürlich biologischen Bedingungen zeugen will. So dürfen wir wohl von einem *Ursymbol der Zeugung* sprechen, das in seiner Art auch nur von der Ermöglichung der Fruchtbarkeit her voll verstanden werden kann. Mit andern Worten: Um sich intensiv zu einen und um einander ein inniges Zeichen der Liebe zu geben, bedürfte es zwischen den Liebenden nicht der Samenübertragung. Wenn sie dennoch innerlich mit diesem Hingabeakt verbunden ist, so zeigt dies deutlich, daß eben der Akt in seiner vorgegebenen Form mehr meint, daß er immer auch hinzielt auf eine mögliche leibliche Fruchtbarkeit, selbst wenn er nur selten effektiv zu dieser Frucht hinführen kann und soll. Sicher darf man nicht bloß auf die soma-

tischen und psychischen Strukturen und Funktionen schauen, die die Voraussetzung für die geschlechtliche Begegnung bilden, wenn man nicht die Worthaftigkeit der menschlichen Geschlechtlichkeit aus dem Blick verlieren will. Andererseits muß aber der Mensch, wenn er die geschlechtliche Liebe recht verwirklichen will, diese Liebe in den physischen und psychischen Elementen seiner Geschlechtlichkeit entfalten. Die Vertreter der pastoralen Gruppe sind nun überzeugt, daß die *volle Wahrheit und Schönheit* eines personalen Geschlechtsvollzuges *nur in der Einheit all der genannten Sinntiefen* menschlicher Geschlechtsbegegnung liegen könne. Sie betrachten dabei den menschlichen Akt als eine Einheit, in der die verschiedenen Sinntiefen innerlich zu einer metaphysischen Ganzheit verbunden sind. Sie halten es für falsch, im Geschlechtsverkehr nur einen Organgebrauch zu sehen, bei dem man ein und dasselbe Organ bald zu diesem, bald zu jenem Zweck gebrauchen kann (wie man den Mund zum Sprechen oder zum Essen gebraucht). Die oft gehörte Auffassung, man könne doch die Geschlechtsorgane einmal zum Lieben und wieder einmal zum Zeugen gebrauchen, scheint auch tatsächlich der personalen Ganzheitsstruktur des menschlichen Geschlechtsaktes nicht zu genügen. Zum Verständnis der spezifisch menschlichen Geschlechtlichkeit ist das Grundgesetz der gegenseitigen Teilhabe von Geist und Leib von tragender Bedeutung.

Diese Erkenntnisse bilden die Voraussetzung der Vertreter einer pastoralen Lösung; sie anerkennen die Normierung des Geschlechtsvollzugs von seinen verschiedenen Ausdruckswerten (Zielen) her und betonen vor allem die innere Einheit aller Werte als Leitbild für die eheliche Geschlechtsgemeinschaft. *Mit dem Begriff «Leitbild»* ist nun aber auch *das eigentlich Typische dieser «Lösung» ausgesprochen.* Der Begriff «Leitbild» steht in einem gewissen Gegensatz zum Begriff «Gesetz»; nicht etwa so, daß das Leitbild nicht verpflichten würde; aber diese Verpflichtung läßt sich nicht auf die gesetzliche Formel «erlaubt – unerlaubt» reduzieren. Die sittliche Forderung, die aufgetragenen Werte der Geschlechtlichkeit immer vollkommener zu realisieren, läßt sich mit dem Schema «dürfen – nichtdürfen» nur sehr ungenügend einfangen. Chanoine Pierre van Locht hat sich in fünf Radiovorträgen bemüht gerade diese Einsicht seinen Hörern beizubringen: «Dès le début, je m'efforce de situer le débat à son véritable plan. Ce n'est pas une question de permission ou de défense, mais de valeur ou de contre valeur[18].» Es ist tatsächlich ein Jammer, daß man bei Katholiken und Nicht-Katholiken unsere Ehelehre fast ausschließlich unter dem negativen Aspekt des Verbotes der Antikonzeption kennt. Ein Verbot gilt als Charakteristikum der katholischen Lehre. Für die meisten Leute unterscheidet sich die katholische Ehemoral von derjenigen anderer christlicher Konfessionen, etwa von derjenigen der Anglikaner oder der Reformierten durch das Verbot der antikonzeptionellen Mittel. Simplifiziert ausgedrückt: Die andern dürfen, wir dürfen nicht. Dabei geht es der katholischen Lehre primär *überhaupt nicht um ein Verbot*; es geht der katholischen Ethik um den Aufweis, um das Leitbild der wahren Liebesgemeinschaft. Das ist doch generell der Sinn christlicher Ethik, daß sie uns im Geiste des biblischen Liebesgebotes und der Bergpredigt mit einem hohen Ideal konfrontiert. Hinsichtlich der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft sieht die katholische Lehre dieses Leitbild in einem personalen Liebesakt, der in der Fülle der Wahrheit steht, weil er alle Sinntiefen einer personalen menschlichen Geschlechtsgemeinschaft harmonisch birgt. Von diesem Leitbild ist jede Ehe verpflichtend aufgerufen; sie kann es aber nicht einfach realisieren, wie man ein menschliches Gesetz erfüllt. Wir sind tatsächlich und in allem Ernst von Gott angefordert, aber es besteht keine Billigkeit, keine einfache aequalitas zwischen Forderung und eigener menschlicher Leistungsfähigkeit. Hier versagt jede Analogie zum menschlichen Gesetz. Vom menschlichen Gesetzgeber wird verlangt, daß er die Gesetze der Leistungsfähigkeit der Bürger entsprechend anpasse. Die «possibilitas legis» gehört zu den Grundbedingungen eines gerechten Gesetzes. Wer die christliche Ethik auf diese Formel bringen will – und leider wird dies immer wieder versucht – der hat sie in der Wurzel verkannt. Für Thomas von Aquin sind alle Forderungen des Neuen Testamentes tötender Buchstabe, wenn nicht die heilende Erlösungsgnade innerlich hinzu tritt (S. Th. I. II. 108.2). Gewiß: «Gott befiehlt nichts Unmögliches», sonst wäre ein wahres Schuldigwerden gar nicht möglich. Aber dem Menschen, der in dieser Welt in vielfacher Weise in die Geschichte des Abfalls von Gott verstrickt ist, bleibt oft nichts anderes übrig, als eben zu tun, was er kann und Gott zu bitten, um das was er noch nicht kann. Es gibt ein echtes menschliches «non posse», das nur in langem und inständigem Gebet zu einem gnadenvollen posse werden kann[19].

Diesen Einsichten entsprechend, müßte eine auf

die Verkündigung ausgerichtete katholische Ehemoral sich vor allem bemühen, das Leitbild der ehelichen Liebe als leuchtendes Zielbild hinzustellen. Zugleich müßte sie daran die verschiedenen Fehlformen des tatsächlichen menschlichen Verhaltens einsichtig machen. So könnte etwa gezeigt werden, daß nicht bloß ein Ehebruch dem Einheitssymbol radikal widerspricht, es könnten auch die kleineren, oft kaum beachteten Fehler sehr deutlich aufgezeigt werden. Wenn etwa eine Ehefrau, um für ihren Mann bereit sein zu können, sich an obszönen Vorstellungen in die leibliche Bereitschaft hinein phantasiert, so müßte man darauf keine unglaubhafte kasuistische Antwort in den Kategorien von dürfen und nicht dürfen suchen, man könnte den Ehepartnern am vollgültigen Leitbild viel überzeugender die hier sichtbar werdende Defizienz aufzeigen. Das ganz gleiche gilt etwa hinsichtlich der kleinen Rücksichtslosigkeiten und Vergewaltigungen im Zusammenhang mit der geschlechtlichen Begegnung. Jedes unerfüllte bloße «Verkehren» wäre deutlich am Leitbild gerichtet. So wären nach dieser Auffassung auch die direkt antikonzeptionellen Eingriffe in den Liebesakt in ihrer Defizienz einsichtig zu machen. Jede Ehe ist aber erst *auf dem Weg* zum Ziel; und es ist entscheidend auf diesem Weg zu sein: «L'essentiel, quelle que soit la difficulté dans laquelle on se trouve, c'est *d'etre en marche*[20].» Die einzelne Ehe hat dabei immer das Leitbild sozusagen als Spiegel vor sich zu haben und daran ihren «status quo» zu messen. Wichtig ist dabei, alle Werte im Auge zu behalten. «Il importe d'abord de continuer à croire en toutes ces valeurs que nous propose la morale; et en même temps d'accepter la lenteur des cheminements[21].» Selbstverständlich sind die Gatten aufgerufen und verpflichtet, all das, was dem Leitbild kontradiktorisch widerspricht, immer mehr hinter sich zu lassen; aber sie sind ebenso aufgerufen in jedem Abschnitt des Weges soviel an Werten zu verwirklichen als sie eben nur können. Hier liegt nun auch die sittliche Entscheidung; denn die verschiedenen Werte stehen in konkreter Situation oft in Konkurrenz. In diesem Fall richtet sich die sittliche Entscheidung *nicht auf das* in der bestimmten Form der Akt-Realisierung *eingeschlossene Unrichtige* (Defiziente), sondern auf das mögliche Optimum an realisierbaren Werten. Ein solcher Entscheid muß dann nicht als sündig bezeichnet werden, er kann im Blick auf das Ganze sogar als Beweis der Klugheit gelten. «Savoir accepter sereinement un comportement imparfait, comme étant l'approche momentanément la moins mauvaise, c'est faire preuve de sagesse et de vertu...» «Dans ce cas, prendre l'attitude qui nous paraît en conscience, avec toute la générosité requise, être la moins mauvaise, c'est-à-dire la meilleure possible, peut-être une décision valable, non coupable et même sage[22].»

Ohne Zweifel schlägt hier Kanonikus van Locht eine «Lösung» vor, wie sie von Tausenden von gütigen Beichtvätern seit Jahren praktiziert wurde. Genauer besehen handelt es sich bei diesem Vorschlag um eine neue und sicher bessere Formulierung des Unterschieds von objektiver und subjektiver Sünde. Es geht tatsächlich in der konkreten sittlichen Entscheidung zu einer bestimmten antikonzeptionellen Methode bei sehr vielen Katholiken nicht bloß um den Entscheid für eine unerlaubte Sache, die dann durch ungenügendes Wissen oder Wollen getrübt ist. Es geht in diesem Entscheid vielfach um eine schwere Wahl in der Realisierung von Werten oder auch in der Vermeidung eines größeren Übels. So erleben unsere Menschen ihre Entscheidung; und wo und soweit sie sie so erleben, muß man auch dem Urteil von Kanonikus van Locht beipflichten.

Trotzdem vermag dieser pastorale Weg allein nicht recht zu befriedigen. *Josef Fuchs* warnt ausdrücklich vor einem Mißverständnis dieser sogenannten «Verpflichtung zum Möglichen»; man dürfe diese Verpflichtung «nicht in dem Sinn interpretieren, als ob die Eheleute inzwischen nicht zur vollen Wahrung der Ordnung gehalten wären. Die Beobachtung der Ehemoral gehört zu den sogenannten Erfüllungsgeboten und nicht zu den Zielgeboten, wie etwa die Liebe, die niemand in ihrer ganzen Fülle besitzt, in der man vielmehr immer gemäß den eigenen Kräften fortzuschreiten gehalten ist[23].» Wenn es tatsächlich erwiesen ist, daß jeder antikonzeptionelle Eingriff in das Aktgefüge der sittlichen Ordnung widerspricht (dies setzt auch van Locht anscheinend voraus!), so sind die Eheleute selbstverständlich gehalten, nach Kräften alles zu meiden, was der sittlichen Ordnung widerspricht. Das steht gar nicht zur Debatte. Aber sie sind in gleicher Weise auch aufgerufen, nie etwas zu tun, das für Leib und Leben des andern eine schwere Gefahr bedeuten würde. Und wenn sie dann zugleich sicher sind, daß eine vollkommene Enthaltsamkeit ihre eheliche Liebe in eine schwerste Krise führt oder einen Gatten in größte sittliche Gefahr bringt, dann müssen sie eben prüfen, welchen Schritt in der Verwirklichung der sittlichen Ordnung sie nun zuerst tun. Dies und nichts ande-

res meinen die Vertreter der pastoralen Gruppe. Die Keuschheit als Haltung ist genau so ein Ziel wie die Liebe, und der ordo caritatis fordert genau so die Respektierung wie der ordo sexualitatis.Die Gegenüberstellung von Liebe und Ehemoral ist unpräzis. Sie führt zu einer Reduzierung der Ehemoral auf ein negatives Verbot, also genau in den Fehler, den die pastorale Gruppe vermeiden möchte. Die Schwierigkeiten der pastoralen Lösung liegen nicht in diesem Punkt. Wenn tatsächlich jeder antikonzeptionelle Eingriff falsch ist, so sehen wir in dem pastoralen Lösungsversuch überhaupt die einzige Chance, um unser Ethos noch einigermaßen glaubhaft verkünden zu können. Die Frage bleibt vielmehr, ob der spürbare Widerstand der angeforderten Eheleute gegen eine «bloß» pastorale Lösung ihrer Frage nicht deutlich macht, daß die Gründe für die objektive Unrichtigkeit nicht zu überzeugen vermögen. Die Leute akzeptieren durchaus die grundsätzliche Ausrichtung des Geschlechtsaktes auf die verschiedenen Werte, aber sie glauben, daß diese Ausrichtung je nach den Zielen anders geartet sei. Doch das führt uns bereits aus der pastoralen Gruppe hinaus zu andern Diskussionspartnern.

B. Die kasuistische Gruppe

Wir müssen gleich gestehen, daß es sich hier nicht um eine geschlossene Gruppe handelt. Auch ist der Begriff «kasuistisch» als Sammelbegriff nicht besonders glücklich gewählt. Wir zählen dazu alle Versuche, die darauf zielen, durch irgendwelche Distinktionen *bestimmte* antikonzeptionelle Eingriffe in das Aktgefüge als mit der kirchlichen Lehre vereinbar zu erklären. Also generell gehören dazu alle Beiträge, die im Endeffekt darauf hinauslaufen, daß man *neben* der erlaubten Zeitwahl auch noch zwischen erlaubten und unerlaubten antikonzeptionellen Eingriffen unterscheiden müßte. Zur dritten (radikalen) Gruppe werden wir dann jene Vertreter rechnen, die hinsichtlich der Methoden überhaupt keinen spezifischen Unterschied mehr machen möchten. Dabei sind im Hinblick auf die Begründung Überschneidungen bei den einzelnen Vertretern ja selbst bei den Gruppen durchaus möglich.

Als erste nennen wir innerhalb der «kasuistischen» Gruppe jene, die vor allem in der Verwendung der *ovulationshemmenden Pillen* einen erlaubten Weg sehen. Allen voran steht hier L. Janssens, der Moraltheologe an der katholischen Universität Löwen[24]. Er geht von der Tatsache aus, daß die Kirche heute für die Eltern eine Verantwortung hinsichtlich der Kinderzahl zugibt, ja unter Umständen sogar fordert. Das mache es notwendig, zu unterscheiden zwischen dem, was die Situationen von der einzelnen Ehe fordert, und dem, was jeder eheliche Akt verlangt. Echte Verantwortung muß bei den Gatten jedes egoistisch willkürliche Denken und Rechnen ausschließen. Sie müssen sich in ihrer Entscheidung von sachlichen Gründen leiten lassen. Vom einzelnen Akt ist gefordert, daß seine natürliche Struktur beachtet werde (que chaque acte conjugale soit respecté dans sa structure naturelle (816). Es kann darum nicht erlaubt sein, die geschlechtlichen Kontakte freiwillig zu denaturieren (de vicier délibérément les rapports sexuels (816). Was heißt das nun, und wie ist es zu begründen? Heißt das, der eheliche Akt dürfe niemals positiv die Zeugung ausschließen (l'acte conjugale ne peut jamais exclure *positivement* la procréation)(817). Ein solch positiver Ausschluß sei ja auch bei der Zeitwahl gegeben. Auch bei der Zeitwahl wird die Zeugung positiv ausgeschlossen, und zwar nicht nur in der Intention (finis operantis «wir wollen hic et nunc nicht zeugen»), sondern auch in der konkreten Aktwahl. Die *Aktwahl* hat hier *den Charakter des Mittels*. Damit wird aber notwendig auch im innern Ja zum actus positus die procreatio ausgeschlossen; denn es geht dabei nicht um das Ja zu irgendeinem Geschlechtsakt, sondern zu einem Akt, der genau und überlegt in dem Augenblick gesetzt wird, in dem man weiß, daß er der unfruchtbaren Phase angehört. Ein Akt erhält aber seine volle Bestimmung immer erst unter Berücksichtigung aller Umstände. Um zu bewerten, was bei der Wahl eines Aktes mit dieser Wahl positiv gewollt oder positiv nicht gewollt (also ausgeschlossen) ist, muß man den Sinn aller durch die konkrete Situation bedingten Elemente berücksichtigen (il faut examiner le sens de tous les éléments impliquées dans la situation concrète (817). Es ist nun aber genau die «circumstantia temporis», die der Zeitwahl den Charakter eines Mittels gibt, das die procreatio positiv ausschließt[25]. Daraus schließt Janssens, daß *der entscheidende Grund für die Unerlaubtheit* der herkömmlichen Antikonzipientia *nicht im positiven willentlichen Ausschluß der Zeugunsmöglichkeit aus dem ehelichen Akt* liegen könne; denn dieser Ausschluß geschehe ja auch bei der von der Kirche anerkannten Zeitwahl. Janssens hält aber daran fest, daß die herkömmlichen Kontrazeptive unerlaubt seien, weil sie den Eheakt verderben (vicier). Jeder Eheakt ist seiner Natur nach Ausdruck und Inkarnation

der ehelichen Liebe. Die Struktur der Inkarnation ist vorgegeben; sie will ein «abandon mutuel total». Dieser Ausdruck wird verdorben, wenn in den Akt selbst (dans la facon même de la poser) (819) ein Vorbehalt eingeführt wird. Janssens ist nun gestützt auf das Zeugnis von John Rock[26] und seines Löwener Kollegen, des Gynäkologen J. Ferin[27], überzeugt, daß bei Verwendung anovulatorischer Pillen die Struktur des Aktes nicht verletzt werde. Unter diesem Gesichtspunkt seien der unter der Wirkung der Pillen vollzogene und der mit Zeitwahl gesetzte Akt einander völlig gleich. Der Unterschied sei nur darin gelegen, daß im einen Fall am Zyklus selbst nichts geändert werde (als socher keine Sterilisation vorliege) im andern Fall aber die Ovulation unterdrückt werde. Diese Unterdrükkung werde nun von vielen als direkte Sterilisierung verstanden und darum abgelehnt. Janssens meint dazu, es komme nur darauf an, was man unter dem Begriff der Sterilisation verstehe. Wenn man damit jeden Eingriff meine, der als vom Willen intendiertes Ziel darauf ausgerichtet sei, der Zeugungskraft ein Hindernis zu setzen[28], so müßte man seiner Überzeugung nach auch die Zeitwahl eine Sterilisierung nennen. Das Wesentliche an einer Sterilisierung sei doch die Verunmöglichung jeder weitern Fortpflanzung durch Zerstörung der gesunden Fähigkeit[29]. Durch die zeitweilige Unterdrückung der Ovulation werde aber die generative Potenz nicht zerstört. Die Einnahme oraler Steroide bewirke keine Störung, sondern nur ein Aufschieben der Funktion, sie könne darum sinnvoll nicht mit Sterilisation bezeichnet werden[30]. Damit kommt Janssens zum Schluß, daß eine Fruchtbarkeitsregelung durch die Unterdrückung der Ovulation neben der Zeitwahl als ebenso sittlich einwandfrei anerkannt werden müßte. Und zusammenfassend nochmals seine zwei Gründe: Die Pille schließt zwar eine Empfängnis positiv aus dem ehelichen Akt aus, aber *das ist nicht entscheidend.* Und die Ovulationsunterdrückung ist keine Sterilisation, denn *sie zerstört die Funktion nicht.* Ein sehr ausführlicher Beitrag von *W. van der Marck, OP*[31] zielt letztlich auch auf die gleiche Frage, ob man Unterdrückung der Ovulation durch die Progestogene in jedem Fall als unerlaubte Sterilisation ansehen müsse. Zur Beantwortung stützt er sich aber nicht so sehr auf naturwissenschaftliche Voraussetzungen, er analysiert vielmehr das Gefüge des sittlichen Aktes. Am Beispiel der Organtransplantation versucht er zu zeigen, daß ein Aktgefüge immer in seiner Ganzheit betrachtet werden müsse. Das gelte nun auch für den Gebrauch der Pille. Die Pille und ihr Gebrauch seien nicht in sich schlecht. Man könne die Pille zu Verschiedenem gebrauchen (zur Sterilisation, zur Heilung, zur Fertilitätsregelung). Es sei einfach falsch zu sagen, beim Gebrauch der Pille zur Geburtenregelung werde die Sterilisation Mittel zum Zweck. Der Sinn des Pillengebrauchs werde erst vom Ziel her bestimmt. Wenn das Ziel des ganzen Tuns die Heilung ist, dann ist die Pille ein Heilmittel, wenn das Ziel die Fertilitätskontrolle ist, dann ist es ein Kontrollmittel, wenn das Ziel die Zerstörung der Funktion wäre, dann wäre es ein Sterilisierungsmittel. Man kann also erst fragen, ob die Pille gut oder böse sei, wenn entschieden ist, was der in Frage stehende Akt besagt, in den die Pille eingesetzt wird. Fertilitätskontrolle ist aber heute nicht nur erlaubt, sondern geradezu eine ernste Verantwortung. *Wenn* somit *das Ziel gut ist, wird auch der Gebrauch der Pille gut.* Bei der Zeitwahl so meint van der Marck – gehe es ja auch um eine positive Regelung der Fruchtbarkeit. Das hindere nicht ihre Erlaubtheit, weil eben die unio sexualis nicht angetastet werde. Zum gleichen Ergebnis führt ein Artikel von Th. C. *J. Beemer*[32]. Beemer meint, daß in der kirchlichen Lehre der Begriff der Fertilität zu eng und zu biologische verstanden werde. Man müßte doch wohl sinnvoll zwischen einer *aktuellen* und einer *integralen Fruchtbarkeit* unterscheiden; der Begriff der Sterilisation sollte nur von der Zerstörung integraler Fruchtbarkeit her bestimmt werden.

Während sich die drei genannten Autoren vornehmlich mit der Frage nach der Erlaubtheit der anovulatorischen Pillen beschäftigen, packt *J. M. Reuß*, Weihbischof und Regens des Priesterseminars in Mainz, das Problem allgemeiner an[33]. Auch Reuß betont zuerst die ganzheitliche Betrachtung der spezifisch menschlichen Geschlechtlichkeit und der Ehe. Die Copula darf nicht isoliert in sich allein betrachtet werden, sie muß vielmehr in der Einheit mit der sie umgreifenden Ehe gesehen werden. Für die meisten Eheleute ist heute eine harmonische Gemeinschaft nicht ohne beglückende volle Geschlechtsgemeinschaft denkbar. Wenn darum die leibhaft-personale Vereinigung von Mann und Frau für die harmonische Gemeinschaft der Gatten in konkreten Situationen so unausgleichbar ist, daß der Verzicht darauf die so notwendige Harmonie erheblich beeinträchtigen würde, so wäre der Verzicht auf die Copula unerlaubt. Wenn nun aber unter Umständen zugleich der Verzicht auf weitere Kinder geboten wäre, dann ergäbe sich als einzige Lösung aus dem Konflikt «der Vollzug einer Co-

pula, die nicht zur Zeugung führen kann» (469). Das wird im Grunde bei der Zeitwahl gesucht. Was ist aber zu tun, wenn den Gatten nicht genügend gesicherte Tage zur Verfügung stehen. Darf dann die Möglichkeit zum Vollzug einer Copula, die nicht zur Zeugung führen kann, geschaffen werden? Reuß sieht, daß es nicht völlig dasselbe ist, «durch die Zeitwahl periodisch unfruchtbare Tage zu benützen und Unfruchtbarkeit herbeizuführen» (471). Er sieht aber auch die enge Beziehung zwischen der Zeitwahl und den andern Methoden hinsichtlich der innern Aktivität. Die Zeitwahl umfaßt eine Reihe von menschlichen Akten, äußeres Tun und innere Entscheidung. Zwar wird die Copula als solche nicht unfähig gemacht, der Zeugung zu dienen, aber der Mensch entzieht durch seine Aktivität der Copula die notwendigen Bedingungen (die punktuelle Verbindung der Copula mit den biologischen Abläufen), die für die Möglichkeit der Zeugung notwendig sind, «so will er durch seine Aktivität mit der Zeitwahl vermeiden, daß die zu vollziehende Copula zur Zeugung führen kann» (471). *Intentional* ist also zwischen den beiden Arten der Aktivität kein relevanter Unterschied gegeben. Es fragt sich nur, ob sich von anderswoher ein sittlich bedeutsamer Unterschied ergebe. Von der körperlichen Integrität her kaum; den biologisch-physiologischen Gegebenheiten kommt ja keine unter allen Umständen zu wahrende Unantastbarkeit zu. Ist es die enge Beziehung zur Copula? Reuß unterschiedet nun Eingriff in biologisch-physiologische Gegebenheiten *im Zusammenhang* mit der Copula und Eingriffe *im Hinblick auf* den Vollzug der Copula (473). Die ersteren (Eingriffe in den Begegnungsakt selbst) schließt er ausdrücklich aus. Zur Frage stehen nur Eingriffe im Hinblick auf den Vollzug der Copula, die also – ebenso wie die Zeitwahl – den Aktablauf völlig unangetastet lassen, die aber – auch ebenso wie die Zeitwahl – den Vollzug einer Copula ermöglichen, die nicht zur Zeugung führen kann. Ein solcher Eingriff ist «nicht unter allen Umständen unerlaubt, es sei denn, man räume ihm wegen seiner Beziehung zu einer zu vollziehenden Copula eine solche Sonderstellung im Gegensatz zu den andern biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufen ein, daß er aus keinem auch noch so schweren Grund erlaubt sein könne. Diese Sonderstellung hinsichtlich der Erlaubtheit könnte einem solchen Eingriff aber nur eingeräumt werden, wenn feststünde, daß das Zeugungsziel jede konkrete Copula derart spezifiziert, daß menschliche Aktivität unter keinen Umständen etwas unternehmen dürfte, um den Vollzug einer Copula zu ermöglichen, die nicht zur Zeugung führen kann» (473). Da aber mit der Freigabe der Zeitwahl solche Aktivität anerkannt sei, stehe fest, daß die Zeugung die Copula nicht so einschneidend spezifiziere. Weihbischof Reuß nennt keine konkreten Methoden, die er für tragbar hält. Die konkrete Methodenfrage ist keine Frage des Theologen; dieser hat nur das kritische Grundprinzip zu entwickeln. Dem von Reuß prinzipiell entwickelten Unterschied zwischen Eingriffen in den Vollzug der Copula und Eingriffen im Hinblick auf eine zu vollziehende Copula entsprechend, müßte man ebenfalls die Ovulationshemmer (mindestens im Fall des Versagens der Zeitwahl) als erlaubt betrachten. Wenn die hormonalen Mittel aus irgend einem Grund kontraindiziert wären, wo würde sich die Frage ergeben, ob in logischer Anwendung der Reuß'schen Unterscheidung nicht ein Portioschutz (d.h. ein künstlicher Verschluß des Muttermundes) bei der Frau in Frage käme. Auch dies wäre ja ein Schutz, der den Hingabeakt nicht unmittelbar tangiert, sondern «bloß» im Hinblick auf den Akt gesetzt wird. Es ist aber deutlich zu sagen, daß Reuß diesen Schluß selbst nicht zieht.

Die bisherigen Stellungnahmen der zweiten Gruppe kommen nun alle darin überein, daß sie zwar jeden direkten Eingriff in die Copula selbst ablehnen, anderseits aber einem temporär sterilisierenden Eingriff im Hinblick auf den freiwilligen Geschlechtsverkehr[34] nicht unbedingt ablehnend gegenüberstehen. Sie leugnen nicht, daß auch der Bezug auf die Lebenszeugung zur innern Sinnhaftigkeit des Geschlechtsaktes gehöre; aber sie bezweifeln, ob der Ausschluß biologisch-physiologischer *Bedingungen* im Hinblick auf den Akt, dem echten Ausdruck der Hingabe mehr widerspreche als etwa die gezielte Auswahl der unfruchtbaren Tage für die eheliche Begegnung. Trotz letztlich unterschiedlicher Begründung[35] berufen sich alle direkt oder indirekt auf die sittliche Anerkennung der Zeitwahl. Das zwingt uns zur Prüfung der Frage, wie weit dieser Vergleich mit der Zeitwahl richtig sei. Wenn wir bloß auf das Faktum der zeitbedingten Empfängnisunfähigkeit blicken, so stimmt er nicht. Dann ist und bleibt bei aller raffinierten Diagnostik der Ovulation, die Empfängnisunmöglichkeit der Luteinphase zwar *Objekt* (volitum) aber *nicht Effekt* (voluntarium) menschlichen Wollens[36]. Bei der Ovulationsunterdrükkung ist aber die Empfängnisunfähigkeit des Gesamtzyklus zweifellos *Effekt* menschlicher Aktivi-

tät[37]. Nach den anerkannten Prinzipien der Moral ist der Mensch aber nur und immer verantwortlich für das Voluntarium. Das war ja der eigentliche Grund, weshalb man die Zeitwahl freigab. Er darf (muß vielleicht) intentional kein Kind wollen; er darf (ja muß) die Zeit für die Hingabe frei wählen; aber er darf der Zeugung nicht effektiv entgegenhandeln, so hieß es immer. Doch kennen gewiß Reuß und Janssens diese Lehre; sie beharren trotzdem auf einer Parallele der verantwortlichen Aktivität. Diese ist tatsächlich gegeben, wenn wir auf den *Wahlakt* blicken. Bei der systematisch geübten Zeitwahl, wird nicht nur einfach die Zeit der Hingabe aus freiem Ermessen bestimmt, diese Zeit wird *ausgewählt*. Einfache Wahl und Auswahl haben eine je andere Relevanz. Die gezielte *Auswahl*, mit der man der Ovulation ausweicht, und die *Aktivität*, mit der man sie unterdrückt, stehen in Parallele. Und wir müssen gestehen, daß wir uns schwer tun mit der Einsicht, daß (immer unter der Voraussetzung einer ernsten Indikation) zwischen diesen beiden Verhaltensweisen ein sittlich bedeutsamer Unterschied besteht; sicher besteht kein so großer Unterschied wie er für denkende Menschen zwischen einem objektiv schweren sittlichen Vergehen und einem sittlich guten Akt gegeben sein muß[38]. Auf jeden Fall zeigt die Diskussion unter Moralprofessoren, daß hier die Einsichtsfähigkeit derjenigen, die das Ethos leben müssen, in hohem Grad strapaziert wird. Mindestens bedarf die ethische Bedeutung der einzelnen Elemente und Momente im Aktgefüge der Copula dringend einer eingehenden Klärung. Nach einem Bericht von P. B. Haering[39] scheint man in Rom die Frage ernsthaft zu prüfen, ob die Unterdrückung der Ovulation, auch wenn sie zur Geburtenregelung erfolgt, immer als direkte Sterilisierung angesehen werden muß. Auch römischen Theologen scheint der Gedanke nicht ganz fremd, daß jeder Frau in zyklischer Regelmäßigkeit eine bestimmte unfruchtbare Zeit naturgemäß sei. Und sie fragen sich, ob man nicht wenigstens immer da, wo dieses tempus agenneseos nicht diagnostizierbar oder nicht anwendbar sei, die Ovulationsunterdrückung unmittelbar nicht auf die Sterilisierung des Aktes, sondern auf die Sicherung und Herstellung der zustehenden unfruchtbaren Zeit ausgerichtet sei. Soviel könnte sogar von der traditionellen Aktmoral aus zur Sache erwogen werden[40]. Manchen scheint es der einzige jetzt mögliche Schritt. Uns scheinen *diese* letzteren Überlegungen ausgesprochen rabulistisch, und wir befürchten, daß wir uns damit vor der Welt nur noch viel unglaubhafter machen würden. Viel positiver scheinen uns die Ansätze von Reuß und Janssens, die aber konsequent zu Ende gedacht und gegenseitig ergänzt werden müssen. Dies versucht wohl die dritte Gruppe.

C. Die «radikale» Gruppe

Wir sprechen hier nicht von einem theologischen Radikalismus; wenn wir dennoch den Ausdruck «radikal» gebrauchen, so denken wir an die Wurzel unseres Problems und zählen all jene zu dieser Gruppe, die der Überzeugung sind, man müßte die Sexualethik von ihrer Wurzel, vom Naturbegriff, her neu verstehen. Nicht aus Ehrfurchtslosigkeit vor dem, was Jahrhunderte lang zur Zweckfrage der Ehe gelehrt und geschrieben wurde, sondern aus *Einsicht in die wahre Geschichtlichkeit* sowohl des Menschen wie auch seiner Erkenntnis kommen viele Theologen heute zur Überzeugung, der auf der Gemeinsamkeit von Tier und Mensch basierende Naturbegriff (id quod natura omnia animalia docet) könne zur Begründung eines *humanen* Sexualethos nicht genügen. An dem traditionellen Doppelprinzip der katholischen Moraltheologie «secundum caritatem et secundum rationem» läßt man nicht rütteln. Im Gegenteil man ringt um das Verständnis der inneren Einheit und sieht diese im Verhältnis von Liebe und Wahrheit gegeben. «Die Liebe hat Freude an der Wahrheit» (1 Kor 13,6), darum sollen wir «in der Liebe die Wahrheit tun» (Eph 4,15). Der Glaubensgehorsam des Christen findet seine Erfüllung in der Liebe. Das Liebesgebot bedeutet eine Radikalisierung des ganzen Gesetzes. Christus hat in seiner Liebeshingabe das Gesetz erfüllt, wir sind in seiner Liebe zur Miterfüllung gerufen und ermächtigt, seine Liebe vor der Welt zu bezeugen, indem wir sie in den vorgegebenen Strukturen der Wirklichkeit zu realisieren suchen. Das ist das Entscheidende der christlichen Sittlichkeit: Die Liebe zu realisieren in der Wirklichkeit unseres vollmenschlichen (geschöpflichen, leibhaften, sozialen) Daseins! Da wir selbst in geschichtlicher Entwicklung stehen und da auch unsere Selbst- und Welterkenntnis geschichtlich bedingt ist, sind wir immer wieder zu neuer Sinndeutung unseres Daseins aufgerufen, wenn wir die Liebe wirklichkeitsgerecht realisieren wollen. Die Sollensinhalte unseres Verhaltens sind durch diese Sinndeutung unseres Daseins in der Welt bestimmt. Das will nicht heißen, daß sie vom Menschen einfach «erfunden» oder «gemacht» werden. Es sind ja

Deutungsversuche einer Wirklichkeit, die in ihrer Seinsselbständigkeit den Anruf eines transzendenten Sollens birgt. Katholische Theologie weiß sich vor Gott, dem Geber menschlicher Wahrheitserkenntnis verpflichtet, in der Schöpfungswirklichkeit die fortdauernde Schöpfungstat anzutreffen und den weiterführenden Schöpfungswillen zu vernehmen.

Mit diesem fundamentalen Gedanken beschäftigt sich ein tiefgründiger Artikel von *E. Schillebeeckx OP.*[41]. *In einem ersten* Teil wird die Frage der Veränderlichkeit sittlicher Normen prinzipiell beleuchtet: Man muß von der Tatsache ausgehen, daß unsere menschliche Erkenntnis immer «perspektivisch» ist, d.h. sie ist gleichsam Ausblick auf die Wahrheit von einem bestimmten Standort aus, so daß jede einzelne Einsicht wachsen und ergänzt werden kann (S. 7). Ein und dieselbe sinnvolle Gegebenheit kann von verschiedenen Seiten beleuchtet werden, so daß darüber auch verschiedene, einander ergänzende Einsichten möglich sind. Wir besitzen die Wahrheit nicht in definitiver Weise. Wir müssen darum einen klaren Unterschied machen zwischen der «Wahrheit in sich» und der «Wahrheit als menschlichem Besitz». Die Wahrheit selbst (die letztlich Gott ist) ändert sich nicht; sogar unsere Affirmation der Wahrheit verändert sich eigentlich nicht. Was sich ändert, das sind nur die Perspektiven, von denen aus wir uns der Wahrheit nähern. Je mehr wir uns dieses perspektivischen Charakters unserer Erkenntnis bewußt sind, um so mehr überwinden wir den Relativismus, denn in der Zusammenschau verschiedenster Perspektiven kommen wir der einen absoluten Wahrheit immer näher. In einem geschichtlichen Überblick zeigt Schillebeeckx nun deutlich, wie sich die Perspektiven in den Einsichten und Aussagen zur Ehelehre geändert haben.

Chrysostomus, Augustinus, die Viktoriner, die Scholastiker, Pius XI (Casti Connubii) und H. Doms sprechen alle «über dasselbe Materialobjekt, über die Ehe, aber unter verschiedenen formalen Gesichtspunkten. Sie können also alle richtig gesehen haben. Die Frage nach dem primären und sekundären Ehezweck ist typisch dualistisch, ob man dabei das Primäre ins Kind oder in die Lebensgemeinschaft verlegt (S. 11)»; sie entspricht einer *analytischen Ehebetrachtung. Konkret gesehen* geht es bei der Ehe um eine menschliche *Totalität*. In einer menschlichen Totalität ist sicher das Geistige primär, aber inkarniert im Leiblichen. Die Frage, ob das Kind oder die Persongemeinschaft der erste Zweck sei, wird in dieser anthropologischen Perspektive gegenstandslos. Eine Lösung kann nur in Inkarnations-Ausdrücken gegeben werden. In dieser Sicht gibt es *nur einen Ehezweck*, der allerdings wegen der Komplexität des Menschseins selbst *komplex* ist. Es ist die volle persönliche Lebensgemeinschaft mit ihren zwei Dimensionen, nämlich der gegenseitigen Verantwortung für die persönliche Existenz der beiden Partner *und* der gemeinsamen Verantwortung für die persönliche Existenz der Kinder. An diesen Beispielen zeigt Schillebeeckx, daß gerade ein Conceptualismus, d.h. der Versuch aus einer bloßen Begriffentfaltung ohne dauernden Rückgriff auf die sich entfaltende Wirklichkeit zum krassesten Relativismus führt, weil damit eine bestimmte Perspektive verabsolutiert wird. Er ist um so gefährlicher, wenn er dies unter der Maske der absoluten Wahrheit tut[42].

Im zweiten Teil seines Beitrages setzt sich Schillebeeckx mit dem sogenannten «Physizismus» auseinander, d.h. mit jener traditionellen Auffassung die den biologischen Strukturen eines Aktes ethisch normierenden Wert zuschreibt. Wenn man der ulpianischen Auffassung folgen wollte, wonach sich die Norm des sexuellen Verhaltens grundlegend aus dem ergibt, was Mensch und Tier gemeinsam haben, so könnte man wohl nach der heutigen Kenntnis der Dinge ebensogut beweisen, daß Masturbation und Homosexualität zu konstanten Merkmalen von Mensch und Tier gehören (S. 14). *Man darf nicht die biologische Natur als solche zur ethischen Norm befördern. Nur eine anthropologisch ganzheitliche Schau der Natur kann einer ethischen Betrachtung genügen.* Die exakten Wissenschaften können uns nur die verschiedenen biologischen Möglichkeiten (den polyvalenten Sinn) der Sexualität darlegen. Anthropologisch gesehen geht es dabei um Möglichkeiten, in die sich der menschliche Geist inkarnieren kann; «in denen er sich aber auf eine menschliche und somit ethisch normierte Weise inkarnieren muß» (S. 24). Wie dies geschehen muß (z.B. als Ausdruck der Liebe, von der eigenes Lebensglück und menschliche Entfaltung die notwendigen Folgen sind), das ist nicht mehr eine Frage der Naturwissenschaft, sondern der Theologie. Hier liegt die sittliche Relevanz; nur die *Vermenschlichung* der biologischen Möglichkeiten im Lichte eines gesamten Lebensentwurfs ist ethisch bedeutsam. Über die Aufnahme der biologisch-sexuellen Möglichkeiten in den Lebensentwurf hat darum die Kirche und die Moraltheologie Entscheidendes auszusagen. In diesem Zusammenhang ist

die Ablehnung der Antikonzipientia durch die Kirche zu sehen und zu deuten. Wenn es sich auch um keine Ex-cathedra-Aussage handelt, so ist Schillebeeckx doch der Meinung, daß «wir in Wirklichkeit vor einer allgemeinen Lehre des Weltepiskopates stehen, so daß es hier keinen Weg zurück gibt. Übrigens ist es undenkbar, daß in einer so wichtigen Lebensfrage sich die Kirche in einer nicht unfehlbaren Lehraussage tatsächlich irren würde» (S. 25). Es ist nun aber ganz entschieden zu fragen, was denn *der eigentliche Kern der kirchlichen Aussage* sei. Und dabei kommt Schillebeeckx zum Schluß, das absolut Unwiderrufliche der kirchlichen Lehre liege in der Aussage, daß *das Wesen der Ehe und dementsprechend die Grundentscheidung zur Ehe-führung* (het huwelijksproject) *mit der positiven Ausschließung des Kindes unvereinbar sei*, wie immer dieser Ausschluß bewerkstelligt werde (Zeitwahl oder Antikonzipientia). Eine Grundentscheidung zur Ehe (Lebensprojekt) mit Ausschaltung des Kindes würde der Eigenart ehelicher Liebesgemeinschaft radikal widersprechen. Dabei bleibt die Frage offen, ob die Kirche auf diese Weise sagen will, daß demzufolge in jeder einzelnen Tat alle Bedeutungen des Ehelebens völlig realisiert werden müssen. Immer mehr wird in der Theologie der letzten zwanzig Jahre ein reeller, wenn auch nicht adäquater Unterschied gemacht zwischen der ethischen Normierung eines gesamten Lebens- resp. Eheentwurfs und dem einzelnen Vollzugsakt. Im Eheentwurf liegt der eigentliche eheliche «actus humanus»; er kommt im Grundentscheid zum Ausdruck, so daß der einzelne Vollzugsakt nur partizipative ein actus humanus ist. «Im einzelnen Akt (de afzonderlijke daad) kann nicht immer realisiert werden, was aufgrund des tieferen «actus humanus» zu der unantastbaren Lebensüberzeugung der handelnden Person gehört» (S. 29). Die kirchlichen Lehrdokumente kennen bisher diese Unterscheidungen nicht. Schillebeeckx meint auch, daß die Kirche selbstverständlich dieser Unterscheidung gegenüber ihre Verurteilung des antikonzeptionellen Verhaltens auch auf den actus humanus im oberflächlichen Sinn ausdehnen könnte. «Ich meine nur, daß man der Kirche keine Affirmation zuschreiben darf, die sie nicht getan hat und nicht tun konnte, weil für sie der Unterschied zwischen Lebensentwurf und einzelner Tat noch nicht da war. Theologen, die mit diesem Unterschied konfrontiert, die kirchliche Aussage sowohl auf den tieferen actus humanus, wie auch auf den partizipierenden Einzelakt beziehen, haben vielleicht recht; aber erweitern damit auf jeden Fall die kirchliche Aussage» (S. 29). Diese Erweiterung geht dann aber auf Rechnung der Theologen und gilt soviel als sie beweist. Die Kirche als Kirche hat sich darüber noch nicht ausgesprochen. Soviel steht jedenfalls fest: Die Behauptung, die Copula dürfe nicht fustriert werden, bedarf einer genauen Nuancierung. Als solche ist diese Behauptung physizistisch und unrichtig. Nach dem anthropologischen Prinzip müßte es heißen: Nicht die Copula, sondern die Copula *als actus humanus* darf nicht frustriert werden. Und dabei bleibt zu bedenken, daß der actus humanus kein aus der menschlichen Person zu lösendes punktuelles Moment ist, sondern ein Element innerhalb der Sinnfülle des Totalentwurfs und des Grundwillens der Gesamtperson (S. 30–31).

Es sind also im Grund zwei einander ergänzende Gesichtspunkte, die Schillebeeckx ins Feld führt: *Zunächst* den Unterschied zwischen einer physizistischen und einer anthropologischen Aktbetrachtung und *dann* von der anthropologischen Schau aus die Unterscheidung zwischen Totalentwurf und Einzelakt. Bei den Theologen herrscht eine physizistische Aktbetrachtung vor; das zeigen gerade die neuesten Auseinandersetzungen um die Pille. Wenn beispielsweise argumentiert wird, eine direkte Sterilisierung sei «secundum naturam» sofern die sterile Ruhephase von der Natur selbst intendiert sei, so steckt dahinter eine typisch physizistische Betrachtungsweise. Ansätze zu einer anthropologischen Schau zeigen sich in der Diskussion um die Sterilisation im Hinblick auf eine Vergewaltigung. Vom kirchlichen Lehramt aus muß auf jeden Fall kein generelles Verbot jeden Eingriffs in die biologisch-physiologische Ebene des einzelnen Eheaktes gefolgert werden. Wenn ein solcher Eingriff dem Totalentwurf der Ehe entspricht und keine personalen Werte entscheidend verletzt werden, müßte der Eingriff nicht als unsittlich angesehen werden.

Diesen Darlegungen sehr nahe kommen die Gedanken von *P. J. David, S. J.*[43]. David wendet sich vor allem gegen eine von der Ehe isolierte Betrachtung des ehelichen Aktes in sich selbst. Der Akt muß immer in der Ganzheit der Ehe und ihrer Ausrichtung auf das Kind gesehen werden. Die Ehe als Institution hat den Fruchtbarkeitsauftrag. Wenn der Ehebund die Fruchtbarkeit bejaht und, soweit es an ihm liegt, auch erfüllt, so ist der Auftrag des Schöpfers erfüllt. Der einzelne Akt dient dann im Blick auf den Gesamtvollzug der Ehe unmittelbar oder mittelbar (durch Vertiefung der Liebe) der

Erzeugung und Erziehung von Kindern[43a]. Dem Einwand, die Ausrichtung auf die Zeugung müßte in jedem einzelnen Akt «per se» gegeben sein, hält David u.a. entgegen, die Natur selbst löse die Fruchtbarkeit vom Akte ab und lege keineswegs jedem Akt die Fruchtbarkeit auf. Mit dieser Argumentation ficht allerdings David gegen eine bewußt sich von der bloß biologischen Betrachtung abhebenden metaphysischen Sicht des Aktes «in se» (als Ursymbol der Zeugung) mit einer ausgesprochen biologisch-physizistischen Begründung[43b]. Besser ist es, mit Schillebeeckx auf die Inkonsequenz der sogenannt metaphysischen Betrachtung hinzuweisen, die ihren anthropologischen Standpunkt immer wieder mit biologisch-physiologischen Hinweisen zu stützen versucht (z.B. mit dem Hinweis auf die mit jedem Akt verbundene Ejakulation). Richtig ist es, wie David es ebenfalls tut in diesem Zusammenhang auf den großen Unterschied zwischen Mensch und Tier hinzuweisen. Beim Menschen ist die Hingabe nicht an einen Ovulationstermin gebunden und darin zeigt sich ihre einzigartige anthropologische Bedeutung. Gerade in anthropologischer Sicht sind die objektiven Sinnwerte der Copula eben nicht adäquat miteinander verkoppelt. Der Akt ist in ganz unterschiedlicher Weise Ausdruck der Liebe und Symbol der Zeugung. Für das erste ist er immer aktual offen, für den Zeugungswillen kann er vielfach bestenfalls ein unwirksames Symbol sein. Dementsprechend gilt es nun aufzuweisen, daß für den *Anthropos* der Zeugungs*sinn* im Hingabeakt entfallen kann, und nicht bloß für den Bios die Zeugungs*möglichkeit*. Ich meine, die Feststellung, daß unter bestimmten biologischen Gegebenheiten eine Copula zwar anerkannt ist, trotzdem sie nicht zur Zeugung führen kann, hilft uns nicht weiter, sie beweist als solche noch nicht, daß wir diese Gegebenheiten auch bewirken dürfen. Wir kommen nur weiter, wenn wir zeigen, daß für den ehelichen *Menschen* das Recht auf weitere Zeugung entfallen kann, d.h. daß er unter gewissen Umständen nicht mehr zeugen darf. Dann ergibt sich die Frage, ob er unter diesen Umständen in eine biologisch-physiologische Aktstruktur hemmend einwirken darf. Hier stoßen wir dann meines Erachtens auf das Kernproblem schlechthin: ob sich die Person gewissen biologischen Strukturen eines Aktes beugen müsse, oder ob *diese* biologischen Strukturen den sittlichen Zielen der Person unterzuordnen seien. Muß der Mensch, wenn er kein Kind mehr wünschen darf, in der Setzung des ehelichen Aktes, in dem was faktisch geschieht (id quod fit) tun als ob, oder darf er dann die biologische Struktur des Aktes verändern, oder muß er auf den Akt verzichten. Diese Frage wird verschieden beantwortet werden je nachdem man sich einer Ontologie des Seienden unter der Vorherrschaft des Dinges verschrieben hat, oder ob man von einer Ontologie des personalen Seins ausgeht, in dem allein die Seinsanalogie voll gegeben ist[44]. Der Philosoph, *Walter Brugger SJ.*[45], geht anscheinend konsequent von der Ontologie der Person aus. Er ist der Meinung, daß man nicht mehr von einer willkürlichen Trennung der Eheziele sprechen könne, wenn eine objektiv begründete Ausschließung des einen Zieles (der Zeugung) bestehe, es handle sich dann vielmehr um die Frage, mit welchen Mitteln bei vorgegebener Trennung die noch möglichen Ziele angestrebt werden dürfen. Die traditionelle Moral läßt dabei nur die Zeitwahl gelten und schließt eine sterilisierende Maßnahme als naturwidrig aus. Ob diese Begründung stichhaltig sei, hängt nach Brugger davon ab, welchen Begriff von Natur man dabei zugrunde legt. Ist es das physiologische Gefüge eines Ablaufs körperlicher Vorgänge mit seiner Bewegungsrichtung auf ein bestimmtes Ziel oder ist es in ihren metaphysischen Beziehungen auf ihre konstitutiven und letzten Ziele betrachtete Gesamtwesenheit des Menschen? Sittlich relevant wäre nur die Natur im zweiten Sinn. Eine Störung der physisch-physiologischen Natur ist nicht ohne weiteres identisch mit einer Störung der metaphysisch betrachteten Natur. Zwar ist eine Empfängnisverhütung gegen die physiologische Natur des Aktes, «daraus folgt jedoch nicht ohne weiteres, daß das Wollen eines solchen die Empfängnis zugleich verhütenden Aktes auch schon gegen die metaphysisch betrachtete Natur des Menschen ist. Denn bei dieser kann man von den erlaubten oder unerlaubten Zielen der Handlung nicht mehr abstrahieren.» Das bedeutet, daß der Unterschied zwischen einer erlaubten und einer unerlaubten Methode der sittlich geforderten Geburtenregelung nicht darin zu suchen ist, daß man im einen Fall «bloß» eine temporäre Empfängnisunfähigkeit ausnützt, im andern Fall aber eine solche Unfähigkeit temporär oder aktuell begrenzt setzt (Dieser Unterschied in sich selbst geschaut ist typisch physizistisch!). Ein sittlich relevanter Unterschied zwischen den Methoden ergibt sich nur aus *der* Beziehung zur personalen Liebe, deren Ausdruckssymbol ja der Geschlechtsakt immer sein muß. Damit kommen wir nun allerdings wieder mit jenen Vertretern zusam-

men, die wir am Anfang der zweiten Gruppe besprochen haben, Janssens und Reuß, aber – wie mir scheint unter je andern Voraussetzungen. Janssens und Reuß gehen doch im Grunde von der herkömmlichen Normierung des Aktes aus und bezweifeln aus dem Vergleich mit der Zeitwahl die normierende Kraft des Zeugungsvollzuges[46]. Bei den Vertretern des dritten Weges ist die Normierungsfrage grundsätzlich von der Person und ihrer Grundentscheidung auf den Akt hin geschaut. Dieser Gesichtspunkt klingt bei Reuß in der Frage des Eingriffsrechtes ebenfalls deutlich auf und bei Janssens steht er sicher im Hintergrund, wenn er den Akt nur vom Symbolwert der vorbehaltlosen Hingabe aus normiert sein läßt. Wir haben aber gewisse Bedenken, wenn man diese Normierung wieder eindeutig von der Struktur des Begegnungsaktes aus festlegen will. Die Gefahr eines Physizismus rückt auf jeden Fall wieder in Reichweite. Ist der Portioschutz (Verschluß des Muttermundes) gegen den Liebesausdruck? Solche Fragen lassen sich nicht vom Vorgang in sich her beurteilen. Wir würden dann wohl den Teufel mit Beelzebub austreiben. Hier scheinen mir die Vertreter der dritten Gruppe konsequent. Sie verlangen von den Gatten einen ernsten Willen zum Kind im Gesamtentwurf ihrer Ehe, für eine Ausschaltung der Fruchtbarkeit im Einzelfall eine ernst sittliche Motivierung und hinsichtlich der Methode ganz generell die Forderung, daß sie im bestmöglichen Maß der rücksichtsvollen Liebe entspreche, deren Ausdruck der Hingabeakt sein soll. Hier verweisen auch diese Vertreter auf den pastoralen Weg zurück. Gerade im Hinblick auf die stets neu zu verwirklichende Liebe spürt der Mensch seine Ohnmacht und sein Angewiesensein auf Gottes Gnade. Er weiß sich auf einen langen Weg gestellt, der ehrlich gesucht, nicht einfach leichter sein wird, als der bisherige Gehorsam im Einhalten einer genau angewiesenen Methode. Wenn dieser Weg rücksichtsvoller Liebe und edler Liebeskunst bei unseren Gläubigen Einzug hält, müssen wir keinen Zerfall der Geschlechtsmoral fürchten. Einstweilen haben wir in Geduld und Zuversicht das Urteil der Kirche abzuwarten. Der Papst hat das Anliegen zu seiner eigenen Gewissenssache gemacht. Das befreit den Theologen aber nicht von der Arbeit und den angeforderten Laien nicht von seinem erleuchteten Gewissensentscheid.

Vorbemerkung: Wenn ein bestimmter Autor genannt und eine Arbeit weiter dargelegt wird, verweisen wir in Klammern auf die betreffende Seite des angeführten Beitrages.

[1] L'anneau d'or, Nr. 105–106, Paris, mai-août 1962, S. 326

[2] Vgl. *Leonhard M. Weber, Mysterium magnum*, Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit. Quaest. Disput. 19, Freiburg 1963, S. 9, S. 17ff. Die gleichen Feststellungen macht ein interner Bericht Deutscher Moraltheologen.

[3] *L. Janssens, Morale conjugale et progestogènes*, Eph. Theol. Lov. 39 (1963) 787–826, bes. 800–807.

[4] *P. A. Günthör OSB, Kritische Bemerkungen zu neuen Theorien über die Ehe und eheliche Hingabe*. Tüb. Theol. Quartalsschrift 144 (1964) 316–350.

[5] Vgl. *M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*. Studien z. Gesch. der Moraltheologie Bd. 1, Regensburg 1954. *L. Brandl, Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus*, Stud. z. Gesch. d. Moraltheol., Bd. 2, Rgsb. 1955; *J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200–1350*, Bd. 4, Rgsb. 1956.

[6] *J. M. Reuß, Eheliche Hingabe und Zeugung*, Tüb. Theol. Qu. 143 (1963) S. 455.

[7] *H. Küng, Zusammenfassung eines Referates vor Konzilsvätern*, Christl. Kultur, Zürich 28 (7. 11. 64) Nr. 40.

[8] AAS 43 (1951) 835–854, 855–860. – *Utz-Groner* I, bes. 1073 und 1075.

[9] *Léon-Joseph Cardinal Suenens, Amour et maitrise de soi*, Desclée de Brouver 1960, S. 105.

Diese Forderung ist allgemein verbreitet: Vgl. *L. Salleron, Le problème de l'optimum familial: Combien faut-il avoir d'enfants ?* in: Limitation des naissances et conscience chretienne. Ed. familiales de France 1950, S. 81–99.

Hirtenbrief des Bischofs von Essen «Die Kirche kann den einzelnen Eheleuten nicht sagen, wie viele Kinder sie sich wünschen sollen. Sie selbst müssen im Gebet um die rechte Einsicht flehen. Sie müssen gläubig ihre Lage vor Gott überprüfen, um sich in einer so wichtigen Frage klar zu werden!» Kirchl. Amtsblatt f. das Bistum Essen 7 (1964) S. 7. Die Zeugnisse lassen sich beliebig vermehren.

[10] Vgl. *Leclercq-David, Die Familie*, Freiburg 1955, S. 208–257. – *B. Häring, Ehe in dieser Zeit*, Salzburg 1960, S. 357–367.

[11] Vgl. *J. David, Soziologische Aspekte zur Frage der Geburtenbeschränkung*, Orientierung, Zürich 27 (1963), VI. S. 65–67. – *W. Pank, Ist Geburtenkontrolle ein Gebot der drohenden Überbevölkerung ?* Arzt und Christ 2/1963, S. 89–104.

[12] «Actus coniugalis est ex sua natura, actio personalis et cooperatio ab ipsis coniugibus simul ponenda, quae, ob eorum naturam actusque proprietatem, significat mutuam donationem quae, ut habet Sacra Scriptura, unionem efficit «in carne una». Pius XII, Anspr. 29. Okt. 1951.

[13] Der gegenseitige Liebesausdruck wurde vielfach nur als finis operantis in Betracht gezogen. Vgl. *L. Janssens*, o. c. Eph. Theol. Lov. 39 (1963) 807f.

[14] So *J. Fuchs* durchgehend in «*De castitate et ordine sexuali* Rom 3/1963.

[15] *J. Fuchs, Moraltheologie und Geburtenregelung in Arzt und Christ*, 2/1963, S. 70.

[16] *G. Scherrer, Die menschliche Geschlechtlichkeit im Lichte der philos. Anthropologie* in: Arzt und Christ 1/1964, S. 37.

[17] *Th. Bovet, Ehekunde I*, Tübingen 1961, S. 27ff.

[18] *Pierre de Locht, La morale conjugale*, CNPF, Bruxelles 1964, 4e causerie (Seitenzahlen fehlen).

[19] Vgl. Conc. Trid. D. 804.

[20] *P. de Locht*, o. c. 5e causerie.

[21] 5e causerie. [22] 5e causerie.

[23] *J. Fuchs, Moraltheologie und Geburtenregelung* in: Arzt und Christ 2/1963, S. 82.

[24] *L. Janssens, Morale conjugale et progestogènes*, in Eph. Theol. Lov. 39 (1963) 787–826.

[25] C'est précisément cet élément temporel qui donne à la pratique de la continence périodique la signification d'un moyen qui exclut positivement la procréation... elle crée un obstacle d'ordre temporel par *le choix* exclusif des rapport sexuels durant les seules périodes d'agenèse, tout comme l'usage de moyens anticonceptionels mécaniques constitue un obstacle d'ordre spatial en élévent une cloison matérielle entre les organes des époux» (S. 817).

[26] *J. Rock*, *Geburtenkontrolle*, Vorschläge eines kath. Arztes, Deutsche Ausg., Olten 1964.

[27] *J. Ferin*, *De l'utilisation des médicaments «inhibiteurs d'ovulation»* in: Eph. Theol. Lov 39 (1963) S. 779–786.

[28] «Toute intervention humaine qui a pour fin première (finis operis), recherchée par la volonté (finis operantis), de porter atteinte au pouvoir générateur, qu'il s'agisse de la stérilisation de la personne ou qu'il s'agisse des actes sexuels». Eph. Theol. Lov. 39 (1963) S. 821.

[29] Es ist allerdings zu bemerken, daß Pius XII. in seiner Ansprache an den Kongreß der Hämatologen v. 12.9.1958 (AAS 50 (1958)) die Wirkung der Ovulationshemmer ausdrücklich als «stérilité temporaire» bezeichnet und darum den nicht primär therapeutischen Einsatz als «stérilisation directe» beurteilt. Im Gegensatz zur «stérilisation de la personne» müßte man von einer «stérilisation de l'acte seul» sprechen. Diese Unterscheidung findet sich hier zum ersten Mal in den kirchlichen Lehraussagen.

[30] Janssens folgt hier genau der Argumentation von J. Rock.

[31] *W. van der Marck*, OP. *Vruchtbaarheidsregeling*, Tijdschrift voor Theologie 3 (1963), 378–413.

[32] *Th. C. J. Beemer*, *Beinvloeding von de vruchtbaarheid door de progestatieve hormon-preparaten*, Katholiek artsenblad 42 (1963), 7–12.

[33] *J. M. Reuß*, *Eheliche Hingabe und Zeugung*, Tüb. Theol. Qu. 143 (1963), 454–476.

[34] Eingriffe im Zusammenhang mit einer Vergewaltigung sollen hier außer Betracht fallen.

[35] Während Janssens den indizierten effektiven Ausschluß der Zeugung im einzelnen Akt nicht für sittlich entscheidend hält, sucht Reuß den Anschluß im bloßen «opus naturae» (im Gegensatz zum «actus humanus») mit dem Totalitätsprinzip zu rechtfertigen.

[36] Soweit hat Günthör in seiner Kritik völlig recht. Vgl. *o.c.*, Tüb. Theol. Qu. 144 (1964), 337.

[37] Wenigstens wird dies immer noch als Hauptwirkung der Ovulationshemmer angesehen. Freilich verstummte die Auffassung nicht, nach der durch die Pillen auch die Einnistung eines evtl. befruchteten Ovulums ins Endometrium verhindert werden könnte. Vgl. *G. A. Hauser*, *Erfahrungen mit Ovulationshemmern*, Médecine et Hygiène 22 (1964), 479–481.

[38] Vgl. *F. Böckle*, *Verantwortete Elternschaft*, Wort und Wahrheit 19 (1964), 584.

[39] *B. Haering*, *La théologie et la pilule contraceptive*, Docum. cath. 46 (19.7.1964), 891 ff.

[40] Vgl. *G. Ermecke*, *KNA-Dokumentation* 33, (1964). Ermecke sucht die Lösung allein mit dem Prinzip der indirekten Wirkung.

Ermecke zielt auf eine Ausweitung des Totalitätsprinzips. Bisher ließ man dieses Prinzip nur gelten, wenn ein Eingriff im Hinblick auf das Individuum selbst unumgänglich notwendig war; notwendig um dessen Bestand zu sichern oder schwere und dauernde Schädigung fernzuhalten, die auf andere Weise nicht ferngehalten oder behoben werden können. Ermecke fragt sich nun, ob man das Prinzip nicht auch anwenden müßte, wenn dies durch die Beziehung der Einzelperson zur Gemeinschaft gefordert wäre, z.B. für «gemeinwohlnotwendige gliedschaftliche Anpassungsbehandlungen». Nach dem Grundsatz der actio cum duplici effectu müßten dann diese Eingriffe immer dem Ganzen (z.B. der Begrenzung einer nicht mehr zu bewältigenden Überbevölkerung oder der Eindämmung schwerer Erbleiden) und nicht bloß einem risikolosen Eheverkehr dienen. Neuestens ist noch ein Beitrag «Eheliche Hingabe und Zeugung» von Klaus Demmer MSC erschienen (vgl. *Scholastik* XXXIX (1964), 528–557), der sich im letzten Teil in ähnlichen Gedankengängen bewegt. Demmer hält eine Behandlung mit Pillen für diskutabel, die eine Ovulation nicht unterdrücken, sondern nur steuern würden. Er würde dann auch eine Zyklusausdehnung für tragbar halten. Im übrigen zeigt Demmer zuerst in ausgezeichneter Weise den richtigen Ansatz für die sittliche Sexualordnung, begeht aber dann eine sehr folgenschwere «petitio principii», wenn er kurzerhand die menschliche Geschlechtlichkeit als eine auf Zeugung ausgerichtete (specificum) Liebe (genericum) deutet. Liebe als personales Verhältnis kann nicht auf etwas Übergeordnetes finalisiert werden. Die Person ist finis in seipso. Das Kind kann bestenfalls in einem akzessorischen Sinn finis menschlich-personaler Liebe sein. Differentia specifica (ontologisches Konstitutiv) der Geschlechtsliebe ist allein das Ein-Fleisch-werden (*Gen* 2,24). Daraus ergibt sich aber, daß die Liebe aus dem Geschlechtsakt nie ausgeschaltet werden darf, daß andererseits die generatio prolis im Einzelakt aus sittlichen Gründen ausgeschlossen werden dürfte, wenn auch die Liebe als ganze durchaus mit dem Fruchtbarkeitsauftrag innerlich verbunden ist.

[41] *E. Schillebeeckx*, *De Natuurwet in verband met de katholieke huwelijksopvatting*, Jaarboek Der Katholieke Theologen, Hilversum 1963. 5–51.

[42] Schillebeeckx weist ausdrücklich darauf hin, daß selbstverständlich die Aussagen der Offenbarung nicht in gleicher Weise perspektivisch verstanden werden dürfen.

[43] *J. D.*, *Zur Frage der Geburtenregelung*, Theol. der Gegenwart 7 (1964), 71–79. Vgl. auch die Stellungnahmen dazu in Theol. der Gegenwart 7 (1964), 211–231.

[43a] Diese Argumentation hat dadurch ein vermehrtes Gewicht bekommen, da sie von Kardinal Léger an der Sitzung des 2. Vatikanischen Konzils vom 28. Oktober 1964 aufgegriffen und unterstützt wurde. Kardinal Léger führte u.a. aus: «Über die Kinderzeugung als Zweck der Ehe spricht das Schema gut, weil es treffend betont, daß diese Aufgabe mit Klugheit und Großzügigkeit zu erfüllen sei. Ergänzend sollte aber gesagt werden, daß sich diese Pflicht weniger auf den einzelnen Akt, als vielmehr auf die Ehe bezieht,... ganz besonders muß die menschliche, d.h. die Leib und Seele umfassende, eheliche Liebe als ein wahres Ziel der Ehe dargestellt werden, als etwas in sich Gutes mit eigenen Forderungen und Gesetzen. Bei diesem Thema erscheint das Schema ängstlich.

Es nützt nicht viel, den Begriff finis secundarium zu vermeiden, wenn hinterher diese Liebe doch nur als auf die Fruchtbarkeit hingeordnet verstanden wird. In dieser wichtigen Sache müssen wir klare Prinzipien aufstellen... Wenn diese Liebe nicht offen als Ehezweck anerkannt wird, bleibt auch unklar, welche Beziehung zwischen den Ehegatten gegeben ist. Die Eheleute betrachten sich gegenseitig nicht nur als Erzeuger, sondern auch als Personen, die sich um ihrer selbst willen lieben.» Es genüge nicht, die Lehre von den Zwecken des Ehestandes aufzustellen, um die theologischen und praktischen Fragen zu lösen; man müsse vielmehr das Kernproblem angehen und den Zweck der einzelnen Akte mit allgemeinen Prinzipien klären. Man müsse festhalten, daß die eheliche Vereinigung auch die Förderung der gegenseitigen Liebe der Ehegatten zum Ziel hat, und zwar als finis ipsius operis (als Ziel dieses Tuns selbst), «das in sich legitim ist, auch wenn es nicht auf die Kinderzeugung ausgerichtet ist». Das Konzil solle also ohne Furcht ganz offen beide Zwecke der Ehe als in sich gut und heilig herausstellen.

[43b] Vielleicht ist aber dieser Hinweis von P. David eher als argumentum ad hominem zu betrachten: nicht einmal im biologischen Bereich stimmt nach den heutigen Erkenntnissen die einseitige Ausrichtung des Aktes auf die Fortpflanzung, wenigstens beim Menschen nicht. Die Copula hat auch biologisch in der überwiegenden Zahl der Fälle andere Funktionen, die den Akt sinnvoll machen – und zwar nicht per accidens, sondern per se.

[44] Vgl. *J. B. Lotz*, *Scholastik* 38 (1963), 336.

[45] *W. Brugger* in einem vervielfältigten Manuskript.

[46] J. M. Reuß hat inzwischen in einem zweiten Beitrag zu den Angriffen Anselm Günthörs Stellung bezogen und dabei seine eigene Position verdeutlicht. Darnach müßte Reuß eindeutig unserer dritten Gruppe zugeordnet werden. Vgl. nochmals zum Thema, «Eheliche Liebe und Zeugung», Tüb. Theol. Qu. 144 (1964) 445 bis 476.

Biografie siehe S. 455

Enda McDonagh

Die neuere englisch-sprachige Literatur zur Moraltheologie der Ehe

Die englisch-sprachige Literatur zu diesem Themenbereich ist außerordentlich reichhaltig. Doch scheidet ein Großteil der vorliegenden Veröffentlichungen von vornherein für unsere Übersicht aus, weil es sich dabei um volkstümliche Darstellungen oder Übersetzungen aus anderen Sprachen handelt. Doch auch dann bleibt immer noch eine ständig zunehmende Masse brauchbaren theologischen Materials. Manches davon, das in den letzten Jahren erschienen ist, hat den konventionellen Rahmen des Lehrbuchschemas bereits gesprengt und den zwar gefahrvolleren und risikoreicheren aber auch lohnenderen biblischen, theologischen und existenziellen Weg betreten. Dabei ist in der jüngsten Entwicklung der Theologie der Ehe noch eine besondere Eigentümlichkeit zu verzeichnen: die Beiträge, die aus den Kreisen einer profilierten Laienschaft stammen.

Wir beginnen unseren Überblick mit dem Jahre 1958. In diesem Jahr starb Pius XII. Sein Tod und die Wahl Johannes' XXIII. dürfen mit einigem Recht als Abschluß einer Ära des kirchlichen und theologischen Lebens und als Auftakt zu einer neuen angesehen werden. Auf dem Sektor der Theologie der Ehe fällt in dieses Jahr das Schreiben Pius' XII. an die Hämatologen, das die Verwendung der neuen, oral verabfolgten empfängnisverhütenden Mittel verurteilt, sowie die Anerkennung der Geburtenregelung (family-planing) «auf die Art und Weise (ways) ... welche die Ehegatten übereinstimmend in ihrem christlichen Gewissen für annehmbar halten» durch die anglikanischen Lambeth-Konferenz, und in der englisch-sprechenden Welt einen deutlich festzustellenden Höhepunkt jener Phase hektischer Schreib- und Denktätigkeit brachte, die im Jahre 1930 ihren Anfang genommen hatte mit der ersten Konzession der Lambeth-Konferenz auf dem Gebiet der Empfängnisverhütung, der seinerzeit unmittelbar die autoritative Verurteilung dieser Praxis durch Pius XI. in seiner Enzyklika *Casti Connubii* gefolgt war – gerade in dem Jahr, in welchem Knaus und Ogino die fruchtbaren und unfruchtbaren Perioden im weiblichen Zyklus entdeckten.

Die biblische und sakramentale Grundlage

Geraume Zeit hat die Theologie der Ehe weitgehend die erste Quelle aller theologischen Überlegungen, die Schrift übersehen. Diesem Mangel ist in den letzten Jahren teilweise abgeholfen worden. Und ein nützlicher Überblick in englischer Sprache über die Lehre der Schrift von der Ehe wird von Wilfrid Harrington, OP in seinem Buch «Marriage in Scripture[1]» gegeben. Ausgehend vom Prototyp der Ehe, der sich in Genesis 1,2 deutlich abzeichnet und bereits die «wesentliche Lehre von der Ehe» enthält, gelangt Pater Harrington zu dem prophetischen Bild der Ehe für den Bund zwischen Gott und seinem Volk, mit seiner personalen Liebesbeziehung. «Das Hohe Lied» betrachtet er als poetische Verherrlichung der menschlichen Liebe, die, im Neuen Testament als Ehe geheiligt, eine Darstellung «der Verbindung Christi mit seiner Kirche» ist.

Die umformende Wirkung auf die Ehe, die ihre Verbindung mit der heiligmachenden Vereinigung Christi und seiner Kirche mit sich bringt, und sie damit sowohl zu einer – wenn auch nur teilweise – Verwirklichung als auch zu einem Zeichen dieser Vereinigung macht, findet ihren theologischen Ausdruck in der kirchlichen Lehre über das Sakrament der Ehe. Obwohl es offenbar unmöglich ist, eine echte christliche Theologie des ehelichen Lebens (eine Moraltheologie der Ehe) zu entwickeln ohne eine eingehende Berücksichtigung ihrer sakramentalen wie auch ihrer biblischen Dimension, hat man der Ehe als Sakrament bisher nur recht wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Die dogmatischen Lehrbücher verweisen auf die moraltheologischen,

die von dem Aspekt des Vertragscharakters und der juridischen Seite der Ehe beherrscht sind. – Donald Flanagan bietet in «The Sacrament of Marriage[2]» eine erfreuliche Hinführung zur Betrachtung der Ehe unter ihrem sakramentalen Aspekt.

Die Bedeutung des Sakramentes für die christliche Lebensführung ist von P. Flanagan ausführlich in seiner Besprechung der sakramentalen Gnaden[3] behandelt, die – auf der Grundlage von *Casti Connubii* – notwendig manches mehr enthält als die für gewöhnlich allein genannte heiligmachende Gnade und die Anwartschaft auf die aktuelle Gnade, – nämlich «ein Geschenk nach Art der eingegossenen habituellen Tugenden (infused habits), das heißt; auf übernatürliche Weise übertragene Fähigkeiten, als Eheleute, die in einer christlichen Ehe leben, zu denken, zu wollen und zu handeln». Diese wirken in der Form einer Wiederherstellung, indem sie die durch die Ursünde gestörte Harmonie erneuern, wie es auch dem Denken des hl. Thomas von Aquin und vieler Scholastiker entspricht, und indem sie in einer wahrhaft tiefgreifenden Weise als *remedium concupiscentiae* wirken.

Die Ehe als Institution

Obwohl die biblische und sakramentale Seite der Ehe ebenso wie ihre menschliche Erfahrung eine bedeutend größere und umfassende Wirklichkeit vor uns hinstellt, haben die Moraltheologen immer wieder die Tendenz erkennen lassen, alles auf den vertraglichen Aspekt der Ehe zu konzentrieren. In unserem Jahrhundert haben sich einige Stimmen erhoben, die an dieser Verengung und Vereinseitigung Kritik üben. Eine davon – eine der wenigen aus dem Raum der englisch-sprachigen Katholiken – war die des Erzbischofs Beck von Liverpool[4]. Er stellte fest, daß durch die einseitige Betonung des Vertragscharakters die Ehe in der Auffassung des Volkes zu einem «ewigen, unauflöslichen Bund» und sonst nichts degradiert worden ist. Dabei ließ er unverhohlen seine Sympathie für Professor Georges Renard und dessen Auffassung erkennen, daß die Ehe zwar eine Institution ist, aber dabei mehr als nur ein Vertrag. Damit machte er sich zum Sprecher mancher Eheleute, die peinlich betroffen die kanonische Darstellung der Ehe betrachten, die für so viele Moraltheologen die einzige oder doch zumindest die maßgebliche und beherrschende ist.

Heute sind Bemühungen im Gange, eine Theologie der Ehe zu entwickeln, welche die biblischen, sakramentalen und existenziellen Dimensionen als notwendige Bestandteile mit umfaßt und zugleich die wesentlichen gesetzlichen Verpflichtungen bewahrt. Auf der anderen Seite versuchen verschiedene Vertreter der konventionellen Auffassung, das nackte Gerüst der Gesetzlichkeit auszufüllen und so ebenfalls zu umfassenderen menschlichen und christlichen Aspekten zu gelangen. Beide Wege finden ihren Ausdruck in der heutigen englisch-sprachigen Literatur; ihre Unterschiede ergeben sich einerseits aus der Art wie sie – als Ausgangspunkt – das Wesen und die Natur der Ehe betrachten, und andererseits aus der daraus folgenden Auffassung von den Zielen der Ehe. Da das Wesen und die Ziele der Ehe aber zutiefst miteinander verbunden und aufeinander bezogen sind, erscheint es angebracht, sie gemeinsam zu behandeln und zunächst die mehr juristische, danach die mehr theologische Betrachtungsweise durchzudiskutieren.

Wesen und Ziele der Ehe: die juristische Betrachtungsweise

Das verständlichste, klarste und beste Werk dieser Kategorie ist zweifellos die *Contemporary Moral Theology II*; *Marriage Questions*[5] der amerikanischen Jesuiten John Ford und Gerald Kelly. Es könnte unzutreffend erscheinen, wenn man dieses Werk als überwiegend juristisch bestimmt charakterisiert, aber die Diskussion über dieses Thema wird doch von den juristischen Fakten des Vertrags, der Verpflichtung und der Rechte beherrscht, und die Berücksichtigung biblischer und sakramentaler Gegebenheiten ist minimal. Terminologie und Wertordnung sind dem Codex juris Canonici und den Kirchenrechtlern näher als der Bibel und den Theologen. Doch enthält dieses Werk auf der anderen Seite einen Schatz an klaren und wertvollen Gedanken, wenn einmal die Grenzen seiner Betrachtungsweise und Methode erkannt und anerkannt sind[6].

Hier ist «das Wesen der Ehe eine Bindung juridischer Natur[7]» und «die ‚Ziele der Ehe' sind ihr wesentlicher Sinn». Bei der Entwicklung des Wesens der Ehe als «das wesentliche eheliche Recht und die wesentliche eheliche Beziehung[8]», unterscheiden die Verfasser zwischen dem fundamentalen Recht und dem unmittelbaren Recht. In besonders eindrucksvoller Weise wird diese Unterscheidung herausgearbeitet, wo die Verfasser erklären, wie zum Beispiel das grundlegende eheliche Verhältnis bestehen bleibt, auch wenn und obwohl ei-

ner der beiden Partner das unmittelbare Recht auf den ehelichen Verkehr verloren haben kann. Denn «die eheliche Bindung besteht in dem Recht auf die Handlungen, bei denen die Ziele (der Ehe) erreicht werden[9]». Die Unterscheidung zwischen fundamentalem und unmittelbarem Recht, deren Notwendigkeit auf diese Weise nachgewiesen ist, war in den theologischen Schriften ebenso wie in den richterlichen Entscheidungen bisher nur implizite vorhanden.

Die wesentlichen Ziele der Ehe teilen sich nach dem Codex in das primäre Ziel der Hervorbringung und Aufzucht von Nachkommenschaft und das sekundäre der gegenseitigen Hilfe und des *remedium concupiscentiae* ein[10]. Zu den sekundären Zielen des Kanons fügen sie im Anschluß an *Casti Connubii* die Pflege der ehelichen Liebe hinzu, insofern diese mit keinem der beiden vorgenannten Ziele identisch ist, und widmen ihrer Behandlung ein volles Kapitel[11]. Für die Autoren ist der primäre Zweck zwar der wichtigere, doch sie betonen nachdrücklich, daß sowohl der primäre als der sekundäre für die Ehe wesentlich sind[12], so daß der Ausschluß des (grundlegenden) Rechts auf eins der sekundären Ziele, z. B. die eheliche Liebe, – die Ehe selbst ungültig machen würde. Was dabei die Ungültigmachung bewirkt, ist nicht das konkrete Fehlen der Liebe, sondern das Fehlen des grundlegenden Rechtes und der entsprechenden Verpflichtung.

Ihre ausdrückliche Einschließung der ehelichen Liebe als wesentlicher Ehezweck, der nicht auf die gegenseitige Hilfe und das *remedium concupiscentiae* zurückgeführt werden kann, ist offenbar sehr bedeutsam. Liebe definieren sie dabei als «die Tugend, in der Mann und Frau wünschen, einander die der Ehe eigentümlichen Freuden mitzuteilen[13]», das heißt «die Akte des ehelichen Lebens, nämlich alle Akte, in denen die wesentlichen Ziele der Ehe verwirklicht werden[14]». An erster Stelle unter ihnen steht der eheliche Verkehr, und dann folgen alle übrigen Akte gegenseitiger Hilfe. Der Wunsch der Verfasser, in einer Zeit, in der «instinktive Regungen und unbewußte Triebe» mit Liebe verwechselt werden, den Ton auf eine Liebe rationaleren Charakters zu legen, ist verständlich, läßt aber mehr den Eindruck eines abstrakt-rationalen Vorgangs als einer persönlichen Bindung entstehen.

Was die Beziehungen zwischen den Zielen oder Zwecken der Ehe anbetrifft, so drücken sich die Verfasser klar und unmißverständlich aus. Die sekundären Ziele, einschließlich der ehelichen Liebe, sind dem primären Zweck ihrem Wesen entsprechend untergeordnet und objektiv gesehen weniger wichtig[15]. Daher ist «bei unfruchtbaren Ehen nicht anders als bei fruchtbaren die prokreative Zweckbestimmung grundlegender für ihr Wesen als ihre übrigen Ziele und Zwecke[16]».

Die personale theologische Betrachtungsweise

Bei aller Klarheit und Menschlichkeit in ihren Gedankengängen bewegen sich Pater Ford und Kelly (und Dutzende kleinerer Theologen) innerhalb so enger Grenzen – sowohl in ihren Gedankengängen als auch in ihrer Terminologie und den Quellen, aus denen sie schöpfen – daß ihre höchst eindrucksvollen Ausführungen Spuren von Spannung und Gewaltsamkeit erkennen lassen. Andere Theologen haben versucht, über die Kanones, die moraltheologischen Lehrbücher und selbst die Enzykliken hinaus bis zu den grundlegendsten Realitäten vorzustoßen, die sich aus der Schrift und der Tatsache ergeben, daß Gott den Menschen in seiner Geschlechtlichkeit geschaffen hat.

Ein interessantes Beispiel für eine betont personalistische Abhandlung über die Ehe ist die von Dietrich von Hildebrand[17]. Für ihn besitzt die Ehe Sinn und Wert in sich selbst und nicht allein in einem bestimmten Zweck[18]. Dieser Sinn erfließt aus ihrem Charakter als «engste Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau[19]», die von Christus zum Sakrament erhoben ist, so daß «die Ehegatten allein in Christus und durch Christus ihr Leben zur vollen Höhe und Herrlichkeit erheben können, zu der diese ihre Liebe aus ihrer wahren Natur hinstrebt[20]». Und dieser Liebesgemeinschaft «hat Gott im Mitwirken mit seiner göttlichen Schöpferkraft das Werden neuer Menschen anvertraut[21]». Doch handelt es sich bei dem Zusammenhang zwischen Ehe und Zeugung neuen Lebens nicht um eine einfache instrumentale Kausalbeziehung – etwa wie bei einem Messer und seiner Zweckbestimmung des Schneidens, aus der sich sein ganzer Daseinsgrund ableitet –: die Ehe besitzt ihren eigenen Wert, welcher ihrer Zweckbestimmung vorausgeht und ist mit dem Zweck der Hervorbringung neuen Lebens nach dem «Prinzip des Überflusses» (Principle of Superabundance) verbunden, gleich der Verbindung zwischen Wissen und Handeln[22].

Von Hildebrands feinfühlendes Verständnis für die eheliche und geschlechtliche Liebe kann man nicht in summarischer Form zusammenfassen und beurteilen. Dennoch scheint es, als sei die Einführung eines «Prinzips des Überflusses», nach dem er

die Ehe als Liebesverbindung mit ihrem Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft verbindet, künstlich und keiner wirklichen Notwendigkeit entsprechend.

Bernhard Härings Darstellung der Ehe in seiner Abhandlung «Community of Love» (Gemeinschaft der Liebe)[23] (die bei ihm aber auch noch an anderen Stellen anklingt)[24], enthüllt einiges vom Abglanz des Göttlichen in der Ehe, wie man es von ihrer biblischen und sakramentalen Basis aus erwarten konnte. Da Gott die Liebe ist, ist auch die eheliche Liebe (die im Keim bereits elterliche Liebe ist), eine Offenbarung und Manifestation Gottes und seiner Liebe. Von diesem Standpunkt ausgehend, leistet P. Häring einen wertvollen Beitrag zu der endlosen Kontroverse über das Verhältnis zwischen den verschiedenen Zielen und Zwecken der Ehe. Der Codex nennt als sekundäre Ziele nur *mutuum adjutorium* und *remedium concupiscentiae*. Doch keins von beiden ist Liebe (wie auch Ford und Kelly feststellen[25]), und eheliche Liebe selbst ist nicht primär Ziel der Ehe (finis oder causa finalis) sondern ihre Quelle, also ihre *causa formalis*[26]. Es ist die gegenseitige Liebe, die Wahl des Partners und die persönliche Verbundenheit mit ihm, welche die beiden Gatten zusammenführt und der Ehe Form und Gestalt gibt. Insofern die Ehe ihrem Wesen nach darauf gerichtet ist, diese Liebe weiter zu entwickeln und zur Entfaltung zu bringen – und nur in diesem Sinne – kann von ihr als einem Ziel der Ehe gesprochen werden. Und die ihr anhaftende besondere Eigentümlichkeit, die P. Häring «den Dienst am neuen Leben» nennt, nämlich die Zeugung und Aufzucht von Nachkommenschaft, ist ihr *finis primarius et specificus* – das primäre und spezifische Ziel der Ehe und der ehelichen Liebe[27].

In ähnlichem Sinne wird die Beziehung zwischen ehelicher Liebe und Hervorbringung und Aufzucht von Nachkommenschaft in Enda McDonaghs «Source of Life» behandelt[28]. Hier liegt der Ton auf der Fruchtbarkeit der Ehe, jedoch als aus der Liebe erwachsendes Ergebnis. «Die Liebesverbindung findet ihren innigsten Ausdruck in dem Akt der Zeugung neuen Lebens. Doch werden Zeugung und Aufzucht nur dann in einer des Menschen würdigen Weise vollbracht, wenn sie Frucht und Ausdruck der Liebe sind[29].» Die Zeugung von Nachkommenschaft ist insofern das spezifische Ziel der ehelichen Liebe, als es sie von jeder anderen Form menschlicher Liebe unterscheidet[30]. Und beides: eheliche Liebe auf der einen und Zeugung wie Aufzucht auf der anderen Seite, sind untrennbar als zwei Seiten einer und derselben Realität miteinander verbunden.

Das Bild der Zweiheit, die nach Vereinigung sucht, um darin neues Leben zu erzeugen, das für die menschliche Geschlechtlichkeit und Ehe charakteristisch ist, spiegelt in wunderbarer Weise Gottes Einheit mit seinem Volk, Christi Vereinigung mit seiner Kirche wider, und darüber hinaus eine noch sublimere Wirklichkeit: daß Gott die Liebe ist und daß diese Liebe so wie sie in der Trinität zum Ausdruck kommt, Grundlage und «Modell» der ehelichen Liebe ist. Denn der Vater ist nicht der Sohn, und aus dieser Zweiheit in der einen göttlichen Natur geht als Frucht ihrer Liebe der Heilige Geist hervor[31].

Bei der Grundlegung einer befriedigenden Theologie der Geschlechter und der Ehe, hat die zweite der beiden eingangs erwähnten Methoden ihre offensichtlichen Vorteile, da sie die menschlichen und göttlichen Wirklichkeiten herauskristallisiert, welche die Grundlage für die gesetzlichen Rechte und Pflichten sind. Ihre größte Errungenschaft auf praktischem Gebiet besteht darin, daß sie Geschlechtlichkeit und Ehe wieder zu einer integrierenden Einheit mit der Liebe verbunden hat. Die Wiederentdeckung der Liebe als Zentrum des göttlichen und menschlichen Lebens findet eine ganz spezifische Anwendung auf die geschlechtliche und eheliche Liebe. Die Reaktion verschiedener Theologen auf die Versuche, Geschlechtlichkeit und Ehe von der Zeugung neuen Lebens zu trennen, hat, so sehr sie auch sachlich gerechtfertigt sein mag, dadurch viel von ihrer Überzeugungskraft verloren, daß sie die Jahrhunderte alte, aus den Lehrbüchern stammende Zweiteilung zwischen Geschlechtlichkeit – Ehe und Liebe widerstandslos toleriert hat[32]. Wenn man der Liebe den ihr zustehenden Platz in der christlichen Ehe geben will, dann genügt das juristische Gerüst und das «wesentliche» aber «seinem Wesen nach untergeordnete» Ziel nicht. In ihrer Eigenart als Gemeinschaft, die auf der Liebe aufbaut (speziell auf der geschlechtlichen Liebe) und von Gott dadurch bestimmt ist, neues Leben hervorzubringen, offenbart die Ehe ihren ganzen menschlichen und göttlichen Reichtum und bildet damit die Grundlage für konkrete Rechte und Verpflichtungen.

Der Beitrag der Laien

Durch die Rückkehr zu den Quellen der Offenbarung und der Schöpfung hat die Theologie zu

einem besseren Verständnis der Ehe gefunden. Dabei wird vor allem das Verhältnis zwischen Liebe und Leben betont. Doch bleibt auf der existentiellen Ebene noch viel zu tun, bis wir eine zufriedenstellende und überzeugende Theologie der Ehe haben. Zu lange Zeit haben zölibatäre Theologen allein versucht – bzw. man hat sie allein versuchen lassen –, zu erläutern, in welcher Weise Gott den Menschen durch Geschlechtlichkeit und Ehe anruft. Die jüngste in England und den USA durch das Problem der Empfängnisverhütung entstandene Krise hat gezeigt, wie weit die theologischen Schriften sich von der täglich gelebten Erfahrung der meisten christlichen Ehepaare entfernt haben. Nur wenn ein wirklicher Austausch zwischen versierten Theologen und profilierten verheirateten Christen in der Kirche zustandekommt[33], können wir eine Theologie erwarten, die nicht allein biblisch und sakramental ist und den Ton auf die göttlichen Realitäten der Liebe und Schöpferkraft verlegt, sondern auch den Eheleuten mit echter, aufmerksamer Hilfeleistung gegenübertritt, indem sie eine Phänomenologie des Geschlechts- und Ehelebens in ihre Betrachtungen einbezieht, die heute noch in höchst bedauerlichem Maße fehlt.

Ein recht nützlicher Anfang für einen solchen Austausch ist bereits gemacht worden. Die Schriften von Dr. John Marshall (London)[34] haben gezeigt, wie sich eine gesunde Theologie mit der Medizin auf einer gemeinverständlichen Ebene kombinieren läßt, in einer Weise, welche die Überzeugungskraft der Erfahrung in sich trägt. Die Schriften von Reginald Trevett †, *Sex and the Christian*[35], *The Tree of Life*[36] lassen ein Suchen nach dieser Art Theologie des Geschlechtlichen erkennen.

Die am besten aufgezogenen Versuche einer derartigen Zusammenarbeit stammen aus den USA. Einer von den wertvollsten ist *The Problem of Population*: Moral and Theological Considerations[37]. Er umfaßt die Referate einer im September 1963 an der Notre Dame University veranstalteten Arbeitstagung. Zwei von diesen Referaten stammen von Laien-Autoren: ein sehr wohl durchdachtes von John E. Dunsford über «Geburtenkontrolle, Abtreibung, Sterilisierung und staatliche Politik» («Birth Control, Abortion, Sterilization and Public Policy»), das heißt die speziellen Probleme, die sich in den USA stellen, – und eins von Frederick J. Crosson, «das Gesetz der Natur und die Empfängnisverhütung» («Natural Law and Contraception»). Doch sind auch noch eine Anzahl weiterer Laien als Teilnehmer an dieser Konferenz genannt.

Ein weiteres Beispiel für eine solche Zusammenarbeit bietet die Sondernummer von *Commonwealth* über «Verantwortliche Elternschaft» («Responsible Parenthood)[38]. Auch in allerneuester Zeit haben Laien eine ganze Anzahl wertvoller Beiträge zu dem immer weitere Kreise ziehenden Dialog geliefert. Der erste davon, *The Experience of Marriage*[39], veröffentlicht von Michael Novak, enthält manches Hochinteressante und Aufschlußreiche über das Leben in der Ehe, geschrieben von «dreizehn gebildeten, profilierten und engagierten katholischen Ehepaaren». Ein anderer, *What Modern Catholics think about Birth Control* (Was moderne Katholiken über die Geburtenkontrolle denken) (Ed. William, Birmingham)[40], mit Beiträgen von fünfzehn katholischen Laien, Männern und Frauen, ist in seinem tatsächlichen Inhalt bedeutend umfassender als der Titel erwarten läßt und enthält manche scharf formulierten und gefaßten philosophischen und theologischen Argumente zusätzlich zu dem unmittelbaren Zeugnis der lebendigen Erfahrung. Aber auch die Artikel eines Laien wie Leslie Dewart über «*Casti Connubii* and the Development of the Dogma» (Casti Connubii und die dogmatische Entwicklung) in *Contraception and Holiness* (Empfängnisverhütung und Heiligkeit)[41] sind von erstrangiger Bedeutung. Nicht minder sollten die Aussagen von Anne Biezanek[42], «der einzigen römisch-katholischen Ärztin der Welt, die eine family-planning-clinic leitet», ungeachtet ihrer bisweilen bizarren Theologie, von den Fachtheologen mit größter Anteilnahme angehört werden.

Zwei weitere wichtige Arbeiten von Laien befassen sich mit dem Sonderproblem der Empfängnisverhütung und bieten auch mehr, als einfache Zeugnisse der Erfahrung. Eins von ihnen, *The Time has come*[43] von John Rock, M.D. hat auf verschiedene Weise das Zustandekommen der gegenwärtigen Kontroverse beschleunigt, durch seine Behauptung, die ovulationshemmende Pille widerspreche nicht dem Gesetz der Natur. Die andere, *Contraception and Catholics*[44] von Louis Dupré, ist eine kritische Untersuchung der im Namen der kirchlichen Lehrautorität und der Vernunft entwickelten heute gebräuchlichen Argumente für die Verurteilung der Empfängnisverhütung. Er vertritt den Standpunkt, daß bisher keins der beiden Argumente definitiven Charakter habe.

Ein großer Teil der Beiträge von Laien-Autoren bestand jedoch aus Artikeln und Zuschriften in diverse Zeitschriften und sonstigen Veröffentlichungen. Leo Pyle hat vielen von diesen Autoren sowie

der kontinuierlichen Entwicklung und Fortführung des Dialogs einen guten Dienst erwiesen, indem er einen ansehnlichen Teil dieses Materials gesammelt und zusammen mit offiziellen und fachmännischen Beiträgen in *The Pill*[45] herausgegeben hat. Für englisch-sprachige Leser stellt diese Sammlung ein wertvolles Quellenwerk zumindest für die Argumentation einer der beiden Seiten dar.

VERANTWORTLICHE ELTERNSCHAFT[46]

Nach bemerkenswert langem Zögern sprechen die Theologen heute zuversichtlich von verantwortlicher Elternschaft und der Notwendigkeit einer Familienplanung. Die biologisch größtmögliche Familie wird heute ausdrücklich nicht mehr als Idealfall hingestellt. Hätte man der zweiten Hälfte des primären oder spezifischen Zieles der Ehe, der Aufzucht und Erziehung, größere Aufmerksamkeit gewidmet, so hätte dieser Sachverhalt bereits früher festgestellt werden können. Die Verantwortung, die den Eltern in der Ehe erwächst, liegt nicht in der biologischen Zeugung von Kindern, sondern in ihrer Erziehung zum reifen, erwachsenen Christen, der fähig ist, seinen eigenen Platz in der kirchlichen und bürgerlichen Gesellschaft auszufüllen. Die Behandlung der Bevölkerungsprobleme in großer Öffentlichkeit und das zunehmende Wissen um die (allzu) großen Ansprüche, die eine vielköpfige Familie heutzutage an manche Eltern stellt, sowie die Entwicklung einer annehmbaren Technik der Geburtenregelung hat die meisten Theologen dazu veranlaßt, sich für eine größere Verantwortlichkeit in der Elternschaft ebenso wie in den übrigen menschlichen Bemühungen auszusprechen, und zu größeren Abständen zwischen den Geburten sowie einer vernünftigen Begrenzung der Kinderzahl zu raten. Wo diese Grenzen zu setzen sind, hängt von der konkreten Situation der einzelnen Familie ab: ihren geistigen, emotionalen, physischen und materiellen Voraussetzungen und Möglichkeiten. Das Ideal sollte sein, daß sie soviel Kinder hat, wie sie nach ihrem Gewissen und vor Gott in die Welt setzen und in einer menschenwürdigen und christlichen Art und Weise erziehen zu können glaubt. Obwohl Kinder die natürliche, gottgegebene Folge der Ehe sind und ein Ehepaar nicht ohne hinreichenden Grund vorsätzlich ganz auf Kinder verzichten darf[47], gibt es keine festliegende Zahl, die für irgendeine Klasse oder ein bestimmtes Gebiet zugrunde gelegt werden kann. Die Schlußfolgerung, daß die Verpflichtung zur Nachkommenschaft von dem bevölkerungspolitischen Bedarf des Augenblicks abhängt, so daß zum Beispiel in den USA eine Familie mit vier Kindern ihrer Bevölkerungspolitischen Pflicht genügt hätte, dürfte unberechtigt sein[48]. Die bevölkerungspolitische Notwendigkeit der Zeit und des Raumes, in dem eine Familie lebt, kann äußerstenfalls ein Faktor sein, der die Entscheidung der betreffenden Eltern beeinflußt, wahrscheinlich aber in den meisten Fällen der am wenigsten ausschlaggebende. Der Versuch, eine derartige Standardquote zu schaffen und dabei Abweichungen in Folge ernsthafter Entschuldigungsgründe einzukalkulieren, erscheint für viele Leute sehr unrealistisch.

Die Mittel und Wege einer verantwortlichen Elternschaft

1. Die periodische Enthaltsamkeit: Mit der Anerkennung einer verantwortlichen Elternschaft als katholisches Ideal hat sich eine Methode zur Begrenzung der Nachkommenschaft als einzige allgemein anerkannte durchgesetzt: die Enthaltsamkeit während der fruchtbaren Periode des weiblichen Zyklus. Seit der Stellungnahme Pius XII. im Jahre 1951[49] hat sich die Haltung der Theologen der Beobachtung der unfruchtbaren Periode gegenüber von vorsichtiger Zustimmung über die Voraussetzung bestimmter Motive bis zu ihrer Empfehlung als Faktor eines verantwortungsvollen Ehelebens entwickelt. Ist der rechte Beweggrund, das heißt vor allem das Wohl der Familie, gegeben, so wird diese Methode bei gegenseitigem Einverständnis und, wenn die Gefahr des Mißbrauchs ausgeschlossen ist, uneingeschränkt anerkannt.

Die einzige Schwierigkeit, die sich hinsichtlich der Zeitenwahl ergibt, betrifft die tatsächliche Wirksamkeit der Methode. Die meisten Ehepaare, die sich in *The Experience of Marriage*[50] äußern, behaupten, sie hätten sich ernsthaft daran gehalten, aber ohne wirklichen Erfolg. Und dieser Ruf erhebt sich durch die ganze einschlägige Literatur zu der gegenwärtigen Kontroverse immer wieder. Daher behaupten bereits Fachleute, die über besonders ausgedehnte Erfahrungen mit Menschen aller sozialen Schichten verfügen, wie zum Beispiel Dr. John Marshall und andere Ärzte des *Catholic Marriage Advisory Council* (Katholische Eheberatungsstelle) in England, eine höhere Erfolgsquote und eine größere Sicherheit biete die Methode der Temperaturmessungen[51]. Obwohl die Wirksamkeit einer bestimmten Methode ein medizinisches und nicht ein theologisches Problem ist, hat sich an

der Unfähigkeit oder Weigerung vieler katholischer Ehepaare, diese Methode der Beobachtung der unfruchtbaren Periode zu befolgen, ein ganzer Komplex theologischer Auseinandersetzungen entzündet[51a].

2. *Empfängnisverhütung und Sterilisierung.* Die übereinstimmende theologische Anerkennung der periodischen Enthaltsamkeit und Verurteilung aller anderen Methoden der Empfängnisverhütung oder gar der Sterilisation schien unerschütterlich bis zunächst ein Artikel (1962)[52] und dann ein Buch (1963)[52a] des hervorragenden katholischen Mediziners John Rock erschien, in dem der Verfasser die Behauptung aufstellte, die ovulationshemmenden Mittel, an deren Entwicklung Rock einen bedeutenden Anteil hatte, verstießen nicht gegen die Natur und die natürliche Ordnung. Doch so hoch seine Qualitäten als Mediziner und so gut auch seine Absichten als Mensch sein mochten: er war kein Theologe, und die Moraltheologen verfuhren sehr unsanft mit ihm[53]. Doch dann kam ein völlig unerwartetes neues Element in die Diskussion: ein Erzbischof erklärte unumwunden, er habe das ethische Argument gegen die Empfängnisverhütung nie begriffen und hege nun auch einige Zweifel an dem Argument der kirchlichen Lehrautorität, das man dagegen ins Feld führe. So ist seit dem berühmten Interview mit Erzbischof Roberts in der Aprilnummer 1964 des *Search*[54] der Streit von Neuem entbrannt. Die Verurteilung der Empfängnisverhütung (und Sterilisierung) erfolgt nämlich auf der Basis der kirchlichen Lehrautorität und ihrer verschiedenen Äußerungen sowie der natürlichen Ordnung. Es dürfte geraten sein, sich hier diese Kontroverse um die Beweisführung kurz zu vergegenwärtigen.

Das Argument aus der kirchlichen Lehrautorität.

Für die Verteidiger des *status quo* ist das Argument der kirchlichen Lehrautorität das bei weitem wichtigste und wirksamste. Für die Anwälte einer Neuerung stellt es dagegen das schwerwiegendste Hindernis dar.

In der Form, wie es für gewöhnlich ins Feld geführt wird, stützt es sich in erster Linie auf die von Pius XI. in seiner Enzyklika *Casti Connubii* ausgesprochene Verurteilung der empfängnisverhütenden Mittel, die von Pius XII. in seinem Schreiben an die Hebammen bestätigt worden ist. Wenn auch die meisten Autoren darin übereinstimmen, daß die formelle Verurteilung der Empfängnisverhütung der Form nach feierlicher und ausdrücklicher erfolgt ist als die der Sterilisation, betrachten sie auch diese als ebenso eindeutig von der Kirche verurteilt und ebenso unbestreitbar unmoralisch[55]. Jedenfalls dürfte es gerechtfertigt sein, über beide unter gleichen Voraussetzungen zu diskutieren.

Der neuen Fragestellung gegenüber haben die weitaus meisten Moraltheologen in den englischsprechenden Ländern mit der Erklärung reagiert, die gegenwärtige Lehre der Kirche sei unwiderruflich. Bischof McReavy (England)[56] betrachtet die Verurteilung der empfängnisverhütenden Mittel in *Casti Connubii* als «eine ex auctoritate getroffene, durch das ordentliche und universale Lehramt garantierte unfehlbare Lehrentscheidung». P. Denis O'Callaghan (Irland) sieht es als undenkbar an, daß die Kirche sich in diesem Punkt geirrt haben könnte[57]. In den Augen der amerikanischen Patres Ford, Kelly, Lynch usw. ist die Kirche verpflichtet, die Empfängnisverhütung durch technische Mittel in einer unwiderruflichen Weise zu verurteilen. Ja in ihrem Kapitel *Marriage Questions* betrachten Ford und Kelly die Verurteilung als zumindest definierbare (definable) Lehre und halten es für sehr wahrscheinlich, daß sie bereits *ex jugi magisterio*[58] als unfehlbar zu gelten habe. Am anderen Ende der Welt, in Australien, spricht P. Timothy Conolly von ihr als unfehlbarer Lehre der Kirche[59].

Weniger Einmütigkeit herrscht hinsichtlich der dogmatischen Beurteilung der Ächtung der – ständigen oder zeitweiligen – Sterilisation[60], vor allem durch den Gebrauch ovulationshemmender Mittel. Nach P. Kelly würde der von Pius XI. ausgesprochene Grundsatz[61] auch die «direkte Sterilisation – das heißt die Sterilisation als empfängnisverhütende Maßnahme» einschließen. Und Pius XII., so betont er, hat sie wiederholt verworfen als «einen noch radikaleren Verstoß gegen das moralische Gesetz als die empfängnisverhütenden Maßnahmen». Ausdrücklich wurde die Verwendung der ovulationshemmenden Mittel zum Zweck der Empfängnisverhütung von Pius XII. im Jahre 1958 verurteilt, und wenn – so immer noch nach P. Kelly – ihre Verurteilung auch nicht mit der Feierlichkeit und Stetigkeit vorgenommen wurde wie bei anderen Formen der Empfängnisverhütung, so bedeutet das nicht, daß sie weniger verurteilenswert wäre[61a]. Doch beobachten wir bei P. Ford fast eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich des unwiderruflichen Charakters der Verurteilung der «Pille»[62], und P. O'Callaghan[63] glaubt, daß Papst Paul VI. Feststellung «zumindest den Gedanken nahelegt, daß die

Frage der Pille eine noch offene Frage ist, in dem Sinne, daß die Lehre Pius XII. nicht als unveränderlich und definitiv betrachtet werden muß.

Die Hierarchie von England und Wales läßt jedoch für keine noch so subtile Unterscheidung in ihrer Verurteilung der Empfängnisverhütung (und empfängnisverhütenden Sterilisation) einen Raum, denn sie betrachtet diese Verurteilung als «die klare und deutliche Lehre Christi». Nach ihren Worten kann hierbei nicht länger von «einer offenen Frage» die Rede sein[64].

Daß die offizielle Lehre nicht unwiderruflich ist, wird in einigen auch von katholischer Seite unternommenen Versuchen, die Lehre zu ändern, vorausgesetzt. Dr. Rock's Eintreten für eine Anerkennung der «Pille» als mit der «Natur» in Harmonie stehende Methode, besagt einschlußweise, daß die Lehre Pius XII. zu diesem Thema geändert werden könne und solle[65]. Doch eine bedeutend weitgehendere Herausforderung war anschließend darin zu erblicken, daß in Erzbischof Roberts Zweifelsäußerungen über das Argument der kirchlichen Lehrautorität, kein Unterschied zwischen den verschiedenen Methoden der Geburtenregelung gemacht war[66]. Zur gleichen Zeit äußerte der amerikanische Philosoph Louis Dupré in einem vielbeachteten Artikel, daß über das bewußte Thema keineswegs in unfehlbarer und damit unwiderruflicher Weise entschieden sei, da weder in *Casti Connubii* eine feierliche Definition vorliege, noch eine entsprechende Lehre «einstimmig und ausdrücklich über einen langen Zeitraum hin vom ordentlichen Lehramt der Kirche vertreten worden sei». Größere Meinungsverschiedenheiten über feierliche Definition oder echte Tradition schließen eine unfehlbare Lehre aus[67].

Die Bestreitung der Unfehlbarkeit in dem vorliegenden Falle erfordert jedoch eine mehr theologische Analyse der Situation als diese. Eine solche Analyse ist von Gregory Baum OSA[68] versucht worden. Man muß notwendig unterscheiden zwischen «feierlichen Definitionen eines Konzils oder eines Papstes, der *ex cathedra* spricht», «dem ordentlichen Lehramt der universalen Kirche» und anderen autoritativen, aber nicht unfehlbaren Lehräußerungen. Für die Konstituierung des ordentlichen, universalen Lehramtes sieht er es als notwendig an, daß die Bischöfe nicht durch «einen äußerlichen Konformismus» oder auf Grund der «Autorität des Papstes» zu einer Übereinstimmung kommen, sondern indem sie ihren eigenen Beitrag leisten und als wahre *judices fidei* in den christlichen Gemeinden handeln, die ihnen anvertraut sind und so zu einer echten inneren Überzeugung gelangen. Dafür aber wird in der Regel ein langer Entwicklungsprozeß notwendig sein[69]. Völlig klar und eindeutig ist es, daß ein solcher Prozeß hinsichtlich der Fragen der Empfängnisverhütung noch nicht stattgefunden hat.

Bleibt noch die nicht unfehlbare autoritative Lehre der Kirche (deren höchste Form die päpstlichen Enzykliken, Dekrete usw. sind), und die eine tatsächliche innere religiöse Zustimmung verlangen[70], die jedoch nicht dasselbe ist, wie eine Glaubenszustimmung, und dem Theologen, der reale Gründe hat, das darin ausgesprochene Urteil als irrig oder unzulänglich zu betrachten, gestattet, um eine Revision nachzusuchen[71]. Als solche betrachtet er die Lehräußerungen über die Empfängnisverhütung und als analogen Fall führt er die päpstlichen Äußerungen des 19. Jahrhunderts über die religiöse Freiheit und die gegenwärtige Haltung zu dem gleichen Fragenkomplex an[72].

In einem recht anregenden Artikel[72a], der erst nach Abschluß dieser Ausführungen erschien, gelangt Kanonikus F. H. Drinkwater zu dem Schluß, daß die Empfängnisverhütung nicht durch ein unfehlbares Urteil verworfen sei. Er übt Kritik an der «gefühlsmäßigen Übertreibung der Unfehlbarkeit der Kirche», die noch in jüngster Zeit so allgemein verbreitet war und stimmt begeistert Gregory Baums Artikel zu.

Analogiefälle wie etwa der Wandel in der Stellungnahme zum Zinsnehmen, zur religiösen Freiheit usw. sind schon häufig herangezogen worden, um die Möglichkeit eines Wandels oder einer Entwicklung in der Lehre der Kirche über eine moralische Frage auf Grund tieferer sachlicher Einsichten oder einer Änderung der Umstände, auf welche die betreffende Morallehre angewandt werden mußte, zu beweisen. Doch jeder derartige Fall muß in seiner konkreten Eigenart untersucht werden, und der erste ernsthafte Versuch unserer Tage im englisch-sprachigen Raum, die Möglichkeiten einer Lehrentwicklung aufzuzeigen, die für *Casti Connubii* mit seinem ganz spezifischen Lehrgehalt und seiner sehr engen Grenzziehung und zugleich für eine Praxis der Empfängnisverhütung Raum schaffen würde, ist der von Leslie Dewart[73]. Die Begrenztheit im Verständnis des Geschlechtlichen und der Rolle der geschlechtlichen Liebe in der Ehe, die ungenügende Unterscheidung zwischen *Coitus interruptus* und anderen Formen der Empfängnisverhütung, die beherrschende Tendenz zur Verteidigung

der traditionellen Lehre, daß die Ehe zur Kinderzeugung da sei – das alles läßt die unterschiedlose Verurteilung jeder Art von Empfängnisverhütung in *Casti Connubii* verständlich, ja sogar entschuldbar erscheinen, jedoch nicht mehr länger klar und nuanciert genug angesichts des gesteigerten Verständnisses beziehungsweise der personalen und sozialen Notwendigkeiten unserer Zeit. Dabei verfolgt auf der anderen Seite eine Weiterentwicklung, die Möglichkeiten der Empfängnisverhütung gestattet, keineswegs die Absicht, Kinder zu vermeiden, sondern dem übergeordneten Wohl der Familie und der Gesellschaft zu dienen und die Eheleute dazu fähig zu machen, daß sie in christlicher Liebe zueinander wachsen, indem sie ihr einen spontanen christlichen Ausdruck verleihen.

Dewarts Artikel verdient daher, von allen Moraltheologen mit großer Aufmerksamkeit gelesen zu werden.

Beweisführung aus Schrift und Tradition[74]

Obwohl manche offiziellen kirchlichen Dokumente auf den Fall des Onan Bezug nehmen, interpretieren unsere heutigen Exegeten und Moraltheologen ihn nur sehr zögernd im Sinne einer bedingungslosen Verurteilung der Empfängnisverhütung[75]. Ebensowenig befriedigend ist die Beweisführung aus der Tradition. Augustinus scheint der erste zu sein, der auf die Empfängnisverhütung Bezug nimmt und zwar von dem Genesistext ausgehend[76]. Seine Anschauung, daß eine sexuelle Betätigung nur dann ohne Sünde sei, wenn sie zur Zeugung von Kindern diene, und deren Einfluß und Auswirkung macht es ungeheuer schwierig, eine echte und ursprüngliche Tradition zu fassen. Die wiederholten Verurteilungen, die das Heilige Offizium im Laufe des 19. Jahrhunderts ausgesprochen hat, geben einige Hinweise[77]. Die Schlußfolgerung Sullivans[78] allerdings, «daß eine über die letzten drei Jahrzehnte zurückreichende Tradition einer Verurteilung der Empfängnisverhütung (nur) spärlich und belanglos erscheint», ist sehr weitgehend. Seine Beweisführung erscheint unvollkommen, da er das Einsetzen offizieller Verurteilungen erst auf das Jahr 1951 verlegt. Doch gibt es zumindest zwei früher liegende Verurteilungen: eine im Jahre 1822 und eine andere 1842, die im Denzinger-Schönmetzer und einer Geschichte theologischer Verurteilungen in den verflossenen Jahrhunderten erwähnt sind[79]. Soviel ist sicher: seit Augustinus' und Thomas' Zeiten hat eine Entwicklung in der Auffassung von der Sexualität und den sexuellen Beziehungen innerhalb der Ehe stattgefunden; außerdem sind, wie wir gezeigt haben, in jüngster Zeit zwei wichtige Ideen neu in das christliche Bewußtsein getreten: die Idee der verantwortlichen Elternschaft mit ihren Folgerungen für eine Geburtenbeschränkung, – und die Idee der menschlichen Vervollkommnung durch die geschlechtliche Liebe; daher kann man unmöglich sagen, daß die Entwicklung abgeschlossen sei, oder daß es ein zwingendes Argument für die bedingunslose Ächtung der Empfängnisverhütung aus der frühen Tradition gebe.

Vernunft und natürliche Ordnung

Die Argumente der Vernunft oder der natürlichen Ordnung[80] lassen sich auf drei Grundtypen zurückführen:

1. das Argument von der Nichtbeeinträchtigung des Zeugungsvorganges, –

2. ein personalistisches Argument aus der Natur der ehelichen Liebe, –

3. ein Argument aus den Konsequenzen der gegenteiligen Auffassung.

Die erste Art der Argumentation[81] tritt uns gewöhnlich als Variante oder Auslegung der Feststellung Pius XI. entgegen, daß «da der eheliche Akt durch seine wahre Natur zur Zeugung von Kindern bestimmt ist, diejenigen, die ihn absichtlich verkehren und seiner natürlichen Kraft und Fähigkeit berauben, gegen die Natur handeln und eine schändliche und unmoralische Tat begehen.» «Gott hat», wie z.B. P. Gerald Kelly sagt, «einen bestimmten genau umrissenen Plan in den ehelichen Akt hineingeschrieben, und die Freiheit des Menschen, ihn zu ändern, beschränkt sich höchstens auf seine Akzidentien... Empfängnisverhütung ist ein Angriff gegen den unsichtbaren Plan Gottes für den Beginn eines Menschenlebens[82].» Dieses Argument schließt auch die ständige oder zeitweilige, direkte oder empfängnisverhütende Sterilisierung als durch Beseitigung der prokreativen Fähigkeit der göttlichen Zielsetzung für die sexuelle Funktion widersprechend mit ein[83].

Der besondere Charakter dieser Fähigkeit und dieses Aktes ist von seiner sozialen Funktion abgeleitet, insofern beides dem Menschen nicht zu seinem persönlichen Nutzen gegeben ist, sondern zur Erhaltung des Menschengeschlechtes, das heißt zum «Wohl der Art[84]». Die Rechte und Befugnisse des Verwalters, die der Mensch seinem Leib gegenüber hat, und die ihm freistellen, einen beliebigen

anderen Teil seines Leibes dem Wohl des Ganzen unmittelbar unterzuordnen und zur Verfügung zu stellen, sind in diesem Bereich durch die soziale Zielsetzung des Geschlechtlichen, die über dem Wohl des Individuums steht, begrenzt.

Das gleiche Argument wird nur unter einem anderen Gesichtspunkt behandelt, wenn von der Empfängnisverhütung als *Vereitelung* der Auswirkungen der sexuellen Fähigkeit die Rede ist, wodurch diese von dem in ihr selbst liegenden Ziel, dem *finis operis* der Zeugung neuen Lebens, losgelöst wird. Wiederum die gleiche Grundidee steht hinter der Beurteilung der Empfängnisverhütung als dem primären oder zumindest einem wesentlichen Ziel des ehelichen Aktes widersprechenden Handlung. Wir begegnen ihr weiter, wenn davon gesprochen wird, daß die Empfängnisverhütung einen inneren Widerspruch enthält, «da sie auf der einen Seite eine Handlung setzt, deren primäres natürliches Ziel die Zeugung von Kindern ist, während sie auf der anderen Seite und zur gleichen Zeit eine andere Handlung bejaht, welche diesem Ziel auf dem Weg zu seiner Erreichung zuwiderhandelt[85]».

Diese Argumente (die in Wirklichkeit nur Variationen zu dem einen Hauptargument sind) haben im Laufe des letzten Jahres mehrere harte Kritiken erfahren. Die Behauptung, daß der eheliche Akt aus seinem eigenen Wesen für die Hervorbringung von Kindern bestimmt ist und daher niemals von diesem Ziel gelöst werden kann, geht unter einem Gesichtspunkt zu weit[86], weil damit der eheliche Verkehr im Falle der Unfruchtbarkeit, nach den Wechseljahren und während der unfruchtbaren Periode des weiblichen Zyklus ausgeschlossen wäre. Eine Interpretation in dem Sinne, daß der Akt als solcher potentiell generativ bleiben müsse, auch wenn und obwohl *per accidens* eine tatsächliche Zeugung unmöglich ist, würde nach Auffassung der betreffenden Kritiker nur wenig Sinn haben: Die fruchtbaren Tage der Frau sind durch die Natur selbst auf fünf im Monat begrenzt; unter diesen Umständen eine vorsätzliche Wahl der unfruchtbaren Tage und damit einen vorsätzlichen Ausschluß einer Empfängnismöglichkeit als Setzung eines potentiell prokreativen Aktes zu bezeichnen, dürfte einige Schwierigkeiten mit sich bringen. Das alles kann nach Auffassung eines der erwähnten Kritiker letztlich nur bedeuten, daß man sich an einen speziellen biologischen oder physiologischen Modellfall hält, und das ist ein Verhalten ohne klare moralische Wertigkeit[87].

Eine noch interessantere Richtung der Kritik akzeptiert, daß die Teleologie des geschlechtlichen Aktes in der Kinderzeugung besteht; von da aus aber läßt sich nun der Schluß ableiten, daß die geschlechtlichen Beziehungen in der Ehe nicht Kinder ausschließen dürfen, daß aber nicht jede einzelne sexuelle Handlung faktisch oder grundsätzlich zur Zeugung führen muß[88]. Und tatsächlich wird die Erreichung des *vollständigen* spezifischen oder primären Zieles der Ehe und damit der sexuellen Betätigung, die Zeugung *und Erziehung* von Kindern häufig fordern, daß weitere Geburten aufgeschoben oder überhaupt vermieden werden[89].

Die Zulassung des Gebrauchs der «Pille[90]» in Ausnahmefällen auch zu nicht rein therapeutischen Zwecken, das heißt etwa, wenn die Gefahr der Vergewaltigung droht oder zur Regulierung des Zyklus (um die unfruchtbare Periode festzulegen und auf diese Weise Nachkommenschaft zu vermeiden), um die angebliche Unfruchtbarkeit während der Stillzeit zu verlängern oder aus psychologischen Gründen[91], hat neue Kritik hervorgerufen[92]. Kann die Verhinderung der Ovulation durch die «Pille» zur Empfängnisvermeidung unter anderen Umständen als denen einer Gefährdung der Gesundheit der Frau oder der vorhandenen Kinder oder der gegenseitigen Liebe des Paares in sich unmoralisch sein, wenn man einmal zugegeben hat, daß sie in diesen Fällen moralisch gerechtfertigt ist?

Die Art und Weise, wie man mit dem Begriff der natürlichen Ordnung operiert, läßt in manchen Menschen die Vorstellung aufkommen, daß das Wohl der ganzen Persönlichkeit einem biologischen oder physiologischen Prozeß untergeordnet wird. Und der Hinweis auf die Notwendigkeit einer Erhaltung der Art kann in einer Zeit, in der das drängendste Problem nicht mehr die Unterbevölkerung, sondern eine drohende Überbevölkerung ist, keinerlei Eindruck mehr machen. Vielleicht ist, wie ein Autor hervorhebt, das Stadium gekommen, daß der Aspekt der gegenseitigen Liebe den Vorrang an Dringlichkeit und Bedeutung über den generativen Aspekt gewonnen hat, so daß der sexuelle Ausdruck der Liebe durch Verwendung von empfängnisverhütenden Mitteln möglich ist[93].

Nicht alle hier erwähnten Argumente besitzen das gleiche Gewicht. Eine Anzahl von ihnen war von verschiedenen Theologen bereits im voraus berücksichtigt und zurückgewiesen worden. Die «nicht-therapeutische» Verwendung der Ovulationshemmer zum Beispiel, die oben erwähnt wurde, ist keineswegs von allen Theologen anerkannt.

Und man kann auch einen klaren (moralischen) Unterschied zwischen der Verwendung empfängnisverhütender Mittel bei einem willentlichen ehelichen Verkehr und bei einem ungewollten Gewaltakt machen. Dagegen läßt sich das Argument von der Finalität der sexuellen Betätigung in bedeutend einleuchtenderer Weise auf die Vielzahl geschlechtlicher Akte und die Gesamtheit des ehelichen Lebens anwenden, als auf den einzelnen Geschlechtsakt.

Personal(istisch)e Argumente

Hier handelt es sich um einen Versuch, die eheliche Liebe einer Analyse zu unterwerfen und zu zeigen, daß der eigentliche und volle geschlechtliche Ausdruck dieser Liebe die Verwendung empfängnisverhütender Mittel ausschließt. Dietrich von Hildebrand[94] betrachtet die Empfängnisverhütung als eine Entweihung dieser Liebe und als einen Akt der Unehrerbietigkeit Gott gegenüber, insofern er den Plan, den Gott mit dem Ausdruck der ehelichen Liebe verbunden hat, in seinen Fundamenten stört. Für Enda McDonagh[95] bedeutet die absichtliche Loslösung dieses geschlechtlichen Ausdrucks der Liebe von seinem «Geöffnetsein für das Leben» eine Reduzierung dessen, was *gegenseitige Gabe* sein sollte zu einem *gegenseitigen Besitz* und damit eine Zerstörung der wahren ehelichen Liebe.

In seinem ausführlichen Artikel «Contraception and Conjugal Love[96]» analysiert Paul Quay SJ das Phänomen der menschlichen Sexualität und der geschlechtlichen Liebe und zieht den Schluß, daß «die Frau, die ein Verhütungsmittel anwendet, sich selbst ihrem Gatten verschlossen hat. Sie hat seine Zuneigung angenommen, aber nicht sein Wesen... Solche Ehegefährten verrichten etwas, das äußerlich als Akt der Liebe erscheint, jedoch nur leerer Schein ist; sie mißbrauchen das Zeichen der Hingabe ihrer selbst an den anderen in einer Weise, die genau die Zurückhaltung dieser Hingabe zum Ausdruck bringt[97]». Dieses Argument von der Verfälschung des ehelichen Aktes durch die Empfängnisverhütung, die ihn daran hindert, Ausdruck und Zeichen der Selbsthingabe an den anderen zu sein, wird von vielen anderen Theologen, zum Beispiel Ford[98], Kelly[99] und Duhamel[100] gebraucht. Nach ihrer Auffassung muß er, um ein wahrer Akt der Liebe zu sein, «ein Akt prokreativer Liebe» werden.

Dupré[101] übt Kritik an diesem Argument mit der Begründung, daß der Mensch als historisches Wesen nicht fähig ist, sich selbst in irgendeinem Akt ganz und vollkommen hinzugeben. Das ist zutreffend in dem Sinne, daß er sich selbst nicht erschöpfend und definitiv hingeben oder ausdrücken kann; doch kann er sich immerhin vollkommen hingeben so wie er im Augenblick ist. Sonst könnte die dauernde Bindung der Ehe nicht durch einen einzelnen Akt des Konsenses geschlossen werden; ebenso wäre das Ja zu Gott oder seine Zurückweisung durch eine schwere Sünde für den Menschen in einem einzigen Akt unvollziehbar und doch macht dieses Argument ohnehin den Eindruck, eines *argumentum ad hoc*, das entwickelt worden ist, weil man bereits weiß, daß die Empfängnisverhütung ein Unrecht ist. Ehe es als vollkommen überzeugend betrachtet werden kann, ist ein weiteres und tieferes Nachdenken über die geschlechtliche Liebe und ihren Ausdruck erforderlich. Wenn es noch ein spezielles Argument gibt, das in wirksamer Weise gegen den einzelnen Akt der Empfängnisverhütung ins Feld geführt werden kann, so scheint die größte Chance für seine Auffindung in einer Analyse des ehelichen Aktes als einer Mitteilung ehelicher Liebe zu liegen.

Das Argument aus den Folgen einer Anerkennung der Empfängnisverhütung

Die hier betrachteten Folgen haben nichts mit den Schwierigkeiten hinsichtlich der kirchlichen Lehrautorität, der unangenehmen Lage der Theologen oder der Verwirrung und Verstimmung eines großen Teils der Gläubigen zu tun, falls ein entsprechender Wandel in der Beurteilung eintreten sollte. Ein Teil dieser Folgeerscheinungen wäre zwar durchaus ernstzunehmen, besäße aber, außer den bereits in Betracht gezogenen Folgen für die Lehrautorität, keine theologische Bedeutung.

Ein erstes Argument aus den Folgen der Empfängnisverhütung, das man zwar hin und wieder noch einmal hört, das aber kaum ernst genommen werden kann, ist das der angeblichen physischen und psychischen Schädigungen der Ehepartner durch die Anwendung solcher Mittel[102]. Ja man findet sogar in verschiedenen Schriften aus katholischen Laienkreisen eine Tendenz, ganz im Gegenteil die physischen und psychischen Schäden hervorzuheben, die durch einen Verzicht auf die bewußten Mittel verursacht werden[103] – und zwar auf Grund der geringen Sicherheit der Zeitwahl-Methode oder der durch die Enthaltsamkeit verursachten nervlichen Spannung.

Besonders betont worden sind im katholischen Schrifttum dagegen von jeher die sozialen Folge-

erscheinungen der Empfängnisverhütung. Auch hier ist ein Argument: das von der Gefahr des Untergangs der menschlichen Art, – heute schwerlich noch glaubhaft zu machen. Was dagegen Aufmerksamkeit erregt hat, sind unter den sozialen Übeln diejenigen, die P. de Lestapis unter der Bezeichnung «Zivilisation der Empfängnisverhütung» zusammenfaßt. Einige Aspekte dieses Problems sind von P. Zimmermann SVD in der *American Ecclesiastical Review* in eindrucksvoller Weise ausgeführt; so zählt er zum Beispiel verschiedene Folgen der japanischen Gesetzgebung von 1948 zur Geburtenbeschränkung auf, die den Vertrieb empfängnisverhütender Mittel freigibt: «Die Abtreibungen haben sich gewaltig vermehrt... (es herrscht) eine ausgeprägte Absicht, Kinder zu vermeiden ... eine allgemeine Laxheit im sexuellen Verhalten» als Folge der «Propagierung der Empfängnisverhütung» hat sich eingestellt[104].

In unserem Zusammenhang sind aber auch einige mögliche theologische Konsequenzen einer eventuellen Freigabe der Empfängnisverhütung zu beachten. Dr. Rocks Versuch, die «Pille» als anerkannt und annehmbar zu betrachten, während andere empfängnisverhütende Mittel weiterhin abgelehnt bleiben, hat kein positives Echo gefunden. Sein Argument, die «Pille» schaffe eine Ergänzung oder eine Unterstützung der natürlichen Vorgänge, während sie auf der anderen Seite den ehelichen Akt als solchen unberührt lasse, ließ sich nicht als überzeugend anerkennen[105]. Der Pessar, die Scheidenspülung und das samenabtötende Gelee lassen den Geschlechtsakt ebenfalls unberührt und bedeuten überdies einen viel geringeren Eingriff in das gesamte Genital-System. Zwischen einer Methode, die automatisch jede Empfängnis unmöglich macht und einer anderen läßt sich keine klare moralische Unterscheidung treffen, zumindest soweit der eheliche Akt als solcher vollzogen wird[106]. Würde es dann aber nicht immer schwerer werden, den Gebrauch des Condom, der jeden physischen Kontakt verhindert, oder den *Coïtus interruptus* noch zu verurteilen, zumindest in Fällen dringender Notwendigkeit, wenn keine andere Methode verfügbar ist, nachdem man einmal grundsätzlich eine Methode der Empfängnisverhütung zugelassen hat? Nach Erzbischof Roberts Andeutungen könnten unter außergewöhnlichen Umständen wie beispielsweise in Indien auch bestimmte Formen der Sterilisation gerechtfertigt werden[107]. – Aber wo soll man dann Halt machen? Hat man einmal die geschlechtliche Liebe von der Zeugung neuen Lebens getrennt, warum dann noch die Sodomie verurteilen? Ist der Unterschied zwischen Unzucht mit empfängnisverhütenden Mitteln als Ausdruck der Liebe und homosexuellen Handlungen, solange sie eine Liebe zum Ausdruck bringen, so groß? Das ist das Argument, das Bischof Gore von der Church of England in seinem Einspruch gegen das Umsichgreifen der Geburtenkontrolle und in neuster Zeit in einem von einer anglikanischen Minderheitsgruppe den Bischöfen der Lambeth-Konferenz von 1958 vorgelegten Gutachten entwickelte. Es ist mehrfach von katholischer Seite warm begrüßt worden[108]. Wie weit es zwingend ist, läßt sich nur schwer feststellen. In einem interessanten Versuch, eine «positive sexuelle Moral» zu entwickeln, begnügt sich Michael Novak[109] mit zwei Dingen: der Erhaltung des ehelichen Aktes als «physisches Symbol» der beständigen Liebesverbindung der beiden Partner und seiner «Eignung für die Zeugung neuen Lebens», wenn der «biologische Imperativ», wie er es nennt, das heißt die Verpflichtung des Paares, ein Kind zu haben, es so befiehlt. Der eheliche Verkehr gehört zur Ehe und «dient für die Erhaltung des Menschengeschlechtes. Jedoch gilt das nicht für jeden einzelnen Geschlechtsakt». Die verschiedenen Perversionen können als Verletzung des einen oder anderen Aspektes seiner Definition des ehelichen Verkehrs ausgeschlossen werden.

Zusammenfassung

Die Auseinandersetzung ist keineswegs abgeschlossen. Doch zur Zeit der Erscheinung dieser Ausführungen scheint die Entwicklung eine entscheidende Wendung genommen zu haben. Trotz der Verwirrung und Unklarheit im Bereich verschiedener Einzelfragen, sind echte Fortschritte in Richtung einer voll integrierten Theologie der Ehe zu verzeichnen. Die Mitarbeit engagierter und profilierter katholischer Laien verspricht ein theologisches Verständnis der Sexualität und des Vollzugs der Ehe herbeizuführen, wie es in früheren Zeiten nicht möglich gewesen ist. Die Schwierigkeiten, die auf dem Gebiet der Empfängnisverhütung noch bestehen, sollten uns die Augen nicht vor den tatsächlich erreichten Fortschritten verschließen oder vor den Chancen einer Wendung zum Guten, die in der ganzen Auseinandersetzung beschlossen liegen. Bis jetzt hat sich auf der autoritativen Seite (beziehungsweise auf der anderen) noch kein eindeutig überzeugendes Argument aus der konkreten Beobachtung und der Vernunftüberlegung ergeben.

Man müßte vielmehr nach einer Anzahl konvergierender Argumente aus Offenbarung und Vernunft, Philosophie und wissenschaftlicher Beobachtung und nicht zuletzt aus der personalen Erfahrung Ausschau halten, die schließlich alle zusammengefaßt unter der Leitung des Heiligen Geistes der Kirche für die Zukunft die entscheidende Erleuchtung geben.

[1] *McDonagh* (ed) *The Meaning of Christian Marriage*, Vorlesungen an der Maynooth Union Summer School, Dublin 1963, 14–35.
Vgl. *J. McKenzie, The Two Edged Sword*, Milwaukee 1956, 90ff.
H. McCabe, The New Creation, London 1964, 129ff.

[2] In *The Meaning of Christian Marriage*, 36–61. Vgl. *J. Kerns S.J., The Theology of Marriage*, New York 1964, 197f.

[3] *Op. cit.* 46–53.

[4] «The Contemporary Crisis», *The Meaning of Christian Marriage*, 6, 10.

[5] Westminster (Cork) 1963.

[6] Eine gesunde, aber scharfe Kritik ihrer Methode bringt *D. Callahan*, «*Authority and the Theologian*», Commenweal, New York, Juni 5, 1964, 319ff.

[7] *Op. cit.* 53, vgl. 42–47.

[8] *Op. cit.* 57ff.

[9] *Op. cit.* 57

[10] *Op. cit.* 47

[11] *Op. cit.* 103–126

[12] *Op. cit.* 49ff., vgl. Kap. 5. «The Essential Character of the Secondary Ends», 75–102.

[13] *Op. cit.* 110.

[14] *Op. cit.* 114.

[15] *Op. cit.* 127ff.

[16] *Op. cit.* 136.

[17] «Marriage and Overpopulation», *Thought*, 36 (1961), 81–100.

[18] Ibid. 82.

[19] Ibid. 90.

[20] Ibid. 91.

[21] Ibid. 92.

[22] Ibid. 93f.

[23] In *The Meaning of Christian Marriage*, 62–79, vgl. oben Anm. 2.

[24] Vgl. «Christian Marriage and Family Planning», P. John A. O'Brien interviewt P. Bernhard Häring, CSsR, *The Problem of Population*, Notre Dame 1964.
B. Häring, «*Responsible Parenthood*» («Verantwortliche Elternschaft»), in Commonweal Juni 5, 1964, 323ff.
«*Fr. Härings Views*», Auszüge aus The Guardian und Catholic Herald, Mai 1964 in Leo Pyle *The Pill*, London 1964 150–164.

[25] Siehe oben, Anm. 11.

[26] *Op. cit.* 67.

[27] *Op. cit.* 66

[28] In *The Meaning of Christian Marriage*, 75–91.

[29] Ibid. 82.

[30] Ibid. 85–6.

[31] Ibid. 85.

[32] Vgl. von Hildebrand art. cit. 83

[33] Zur Ausrichtung eines solchen Dialogs vgl. *R. McCornick, S.J.* «*Toward a Dialogue*», Commonweal, Juni 5, 1964.

[34] Vgl. *John Marshall, Preparing for Marriage*, London 1962.
Ders. *The Infertile Period*, London 1963.
Ders. «*Family Planning*: *The Catholic View*», World Justic, 3/4 (1961–62).

[35] London 1960.

[36] London 1963.

[37] *D. Barrett* (Ed) Notre Dame, 1964.

[38] Siehe oben, Anmerkung 6 und 33.

[39] New York (London) 1964

[40] New York, 1964.

[41] New York, 1964.

[42] *Anne Biezanek, All Things New*, Derby, 1964.

[43] *John Rock, The Time has come*, New York 1963.

[44] Baltimore, 1964. Diese Arbeit enthält zwei schon vorher von Dupré veröffentliche Artikel: «*A Re-examination of the Catholic Position on Birth Control*», Cross Currents, 14 (1964), 63ff.; «*From Augustine to Janssens*», Commonweal, Juni 5, 1964, 336ff.

[45] Siehe oben, Anm. 24.

[46] *Richard A. Cormick*, «*Family Size, Rhythm and the Pill*», The Problem of Population, Notre Dame 1964, 61. *John L. Thomas*, «*Marriage and Sexuality*», The Problem of Population, Notre Dame 1964, 56, *D. O'Callaghan*, «*Family Regulation*: *The Catholic View*» Irish Theol. Quart. 30 (1963), 163ff. *B. Häring, Responsible Parenthood* («Verantwortete Elternschaft»), loc. cit. *M. B. Crowe, P. C. Jennings, The Catholic Concept of Family Planning*, Dublin, erscheint demnächst.

[47] Ford und Kelly, *op. cit.*, 400ff.

[47] *Ford und Kelly, op. cit.*, 400ff.

[48] Ibid. 420ff.

[49] *Ford und Kelly, op. cit.* 378–459.

[50] Nur ein Ehepaar, Mr. und Mrs. E. ist mit dieser Methode zufrieden. *Op. cit.* «No Major Problems», 59–67.

[51] In einem scharfen Artikel im *Catholic Herald* vom 6. November 1964 mit der Überschrift «Scientific Basis of the Infertile Period», zitiert Dr. John Marshall eine Reihe eindrucksvoller Zeugnisse, die Palmer, ein ausgezeichneter französischer nicht-katholischer Gynäkologe anführt, um die Wirksamkeit dieser Methode zu zeigen.

[51a] *John Rock*, «*We can end the Battle over Birth Control*», Good Housekeeping, Juli 1961. Eine gekürzte Wiedergabe in Reader's Digest, Sept. 1961.

[52] Vgl. *Pyle, The Pill* passim.

[52a] *John Rock, The Time has come*, New York 1963.

[53] *John Lynch*, «*Notes on Moral Theology*», Theological Studies, 23, (1962) 239–43. Ders., «*The Time has come*», Marriage 45, (1963), 14–17. *Thomas Connolly*, «*The Time has come*», Aust. Cath. Record 41 (1964), 12–27; 103–123.

[54] Vgl. *Pyle, op. cit.* 35–90.

[55] *Ford* und *Kelly, op. cit.* 315–318.

[56] *L. L. McReavy*, «*Immutability of the Church's Teaching on Contraception*», 49, Clergy Review (1946), 706.

[57] *D. O'Callaghan*, «*Changes in Catholic Teaching*», Irish Ecc. Rec. (1964), 402.

[58] Loc. cit. 277, vgl. *J. Lynch*, «*Notes on Moral Theology*», Theological Studies 25 (1964), 236. Eine erste Bresche in die Einheitsfront der Moraltheologieprofessoren Amerikas oder zumindest der Moraltheologen des Jesuiten-Ordens scheint der Artikel von Professor *Felix Cardegna S.J.* aus Woodstock «*Contraception, the Pill and Responsible Parenthood*» in Theological Studies, Dezember 1964, S. 611–636, zu schlagen. Er übernimmt die von Professor Janssens verteidigte Anschauung und spricht die Hoffnung aus, «daß der Gebrauch der Pille in der von Janssens vorgeschlagenen Form von der Kirche erlaubt wird, zumindest als probable Meinung unter den Theologen und in der Praxis zulässig» (S. 636). Seine Unterscheidung in der moralischen Beurteilung der Pille im Unterschied zu anderen Methoden scheint, wie sie gegenwärtig lautet, kaum überzeugender zu sein als die von Janssens, von dem er abhängig ist. Jedoch ist er sich dessen bewußt und treibt die Diskussion, vor allem über die Sterilisierung, voran.

[59] *T. Conolly*, «*The Time has come*», Aust. Cath. Record, 41 (1946), 26.

[60] Siehe oben, Anm. 55.

[61] *Gerald Kelly S.J.*, «*Christian Unity and Christian Marriage*», Theology Digest 9 (1963), 205.

[61a] Loc. cit.

[62] «Die empfängnisverhütende Pille, die wir heute haben, unterscheidet sich in keiner Weise von der vom Heiligen Stuhl verurteilten Pille. Es sind keine neuen medizinischen Faktoren bekannt geworden, die ihren empfängnisverhütenden Gebrauch heutzutage von der empfängnisverhütenden Praxis unterscheidet, die Pius XII. vor 5 ½

Jahren als unmoralisch erklärte. Folglich kann, bis und ohne daß der Heilige Stuhl irgendeine andere Lehre bestätigt (ein höchst unwahrscheinlicher Eventualfall) keine untergeordnete Autorität in der Kirche, am allerwenigsten ein privater Theologe, die Freiheit in Anspruch nehmen, eine unterschiedliche Lehre zu vertreten oder katholische Christen von ihrer Verpflichtung auf die Lehre des Papstes zu befreien». Zitiert von N.C.W.C. News Service, 15.Februar 1964, in Pyle, *op. cit.*

63 Loc. cit.

64 Vgl. *Pyle, op. cit.* 95.

65 *Op. cit.* 159ff.

66 Loc. cit.

67 *L. Dupré: Catholics and Contraception,* Baltimore, 1964, 31, siehe oben.

68 *G. Baum, «Is the Church's Position on Birth Control Infallible?»* The Ecumenist, 2 (1964) 83–85. Mit einigem zusätzlichen Material und verschiedenen Änderungen abgedruckt als «Can the Church Change Her Position on Birth Control», in *Contraception and Holiness,* New York, 1964, 311ff.

69 *Op. cit.* 314.

70 Ibid. 315.

71 Ibid. 317.

72 Ibid. 317–8.

72a *F. H. Drinkwater, Ordinary and Universal»,* The Clergy Review, Januar 1965, S. 2–22.

73 *L. Dewart, Casti Connubii* and the Development of Dogma, Contraception and Holiness, 202–310.

73a Eine wirklich scharfsinnige Kritik von *Contraception and Holiness* in einer Besprechung des Buches von Herbert McCabe O.P. (New Blackfriars, Februar 1965) spendet Leslie Dewarts Beitrag uneingeschränktes Lob.

74 Vgl. *Ford* und *Kelly, op. cit.* 235ff. *L. Dupré, op. cit.* 12–27. *Dan Sullivan, A History of Catholic Thinking on Contraception,* What Modern Catholics Think About Birth Control (Ed. Birmingham) 28–72.

75 *L. Dupré, op. cit.* 17–19, zitiert A.M. Dubarle O.P. zu seinen Gunsten.

76 *L. Dupré/Dubarle* ibid.

77 *Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum,* Freiburg 1963.

78 *Dan. Sullivan,* art. cit., 65.

79 *L. Dupré, op. cit.* 32–34.

80 In letzter Zeit sind mehrere Artikel erschienen, die von der Idee der «natürlichen Ordnung» als Grundlage der Diskussion über die Empfängnisverhütung handelten. Im Allgemeinen haben sie das personalistische Element des Gesetzes der natürlichen Moral betont. Es ist nicht einfach durch physiologische Gegebenheiten bestimmt; sie haben daher auch seinen dynamischen oder evolutionären Aspekt betont, vor allem im Hinblick auf das Verhältnis zwischen sexueller Betätigung und Erhaltung des Menschengeschlechts. Vgl. *F.J. Crossan, Natural Law and Contraception,* Barett (ed) The Problem of Population, Notre Dame 1964, 113–131. *L. Dupré, op. cit. Natural End and Natural Law.* 37–52. *Frederick E. Flynn, Natural Law and Overpopulation,* What modern Catholics think about Birth Control (Ed. W. Birmingham) 164–73. *Martin Redfern, Natural Law or Supernatural Order,* Slant 1/3 (1964) 6–11. Die gebräuchlichen Argumente aus der natürlichen Ordnung sind im Text angeführt, doch sie enthalten in der Regel keine Fragen nach dem Sinn oder der Bedeutung der natürlichen Ordnung.

81 Vgl. *Ford* und *Kelly, Why the Church Rejects Contraception, op. cit.* 279–314.

82 *Gerald Kelly S.J., Contraception and Natural Law,* Proceedings of the Convention of the Catholic Theological Society of America 1963, New York, 1963, 28–31.

83 Vgl. *Ford* und *Kelly, op. cit,* 318ff.

84 Vgl. *D. O'Callaghan, Fertility Control by Medication,* Irish Theol. Quarterly 27, (1960) 8.

85 *J.J. Farraher, S.J., Notes on Moral Theology,* Theological Studies 21 (1960), 601. Für eine Zusammenfassung und einige kritische Bemerkungen zu diesen Argumenten vgl. *Kelly, op. cit.* 36–42.

86 *Auszug aus einer längeren Arbeit, Slant,* 1/3 (1964), 15f.

87 Ibid.

88 *Herbert McCabe, Contraceptives and Natural Law.* New Blackfriars 46 (1964), 89ff. *John L. Thomas S.J.,* loc. cit. 49, «Es würde den gegenwärtig bekannten Tatsachen besser entsprechen, zu sagen, daß nicht der einzelne Akt des ehelichen Verkehrs prokreativ ist, sondern das, was man als den *(Gesamt) komplex der geschlechtlichen Beziehungen* bezeichnen könnte.»

89 Dem können auch die Verteidiger des *status quo* beistimmen, doch sie betrachten ausschließlich die periodische oder vollständige Enthaltsamkeit als annehmbare Lösung.

90 Vgl. *Ford* und *Kelly, op. cit.* 345ff.; *J. Lynch, Notes on Moral Theology.* Theological Studies, 23 (1962), 239–247. *D. O'Callaghan,* art. cit. 9ff.

91 Diesen Standpunkt teilt kein einziger englisch-sprachiger Theologe; soweit mir bekannt ist, werden nur einige Europäer als Vertreter dieses Standpunktes genannt. Vgl. *Dupré, op. cit.* 35 nennt P. Anciaux.

92 Vgl. *Dupré* ibid.

93 Vgl. *Novak, Towards a Positive Sexual Morality,* Birmingham (ed) *op. cit.* 110.

94 Art. cit. 96.

95 Art. cit. 84.

96 *Theological Studies* 22 (1961), 18–40.

97 Loc. cit. 35f.

98 *Ford* und *Kelly, op. cit.* 289–291.

99 *G. Kelly, Contraception and Natural Law,* loc. cit. 40–42.

100 *G. Dubamel S.J., The Catholic Church and Birth Control,* New York, 1963, 13–14.

101 *Op. cit.* 77f.

102 *McHugh* und *Callan, Moral Theology II,* New York, 1958, 615.

103 Vgl. *M. Novak* (Ed) *The Experience of Marriage,* New York 1964, passim.

104 *A. Zimmermann S.V.D., Some Reasons why the Church opposes Contraception,* A.E.R., 150 (1964), 254–5.

105 *J. Rock,* loc. cit.

106 *L. Dupré, op. cit.*

107 *T. Roberts, Contraception and War,* Objections to Roman Catholicism, London 1964, 173.

Ders., *Introduction,* Contraception and Holiness 20.

108 Vgl. *Ford* und *Kelly, op. cit.* 291f. *G. Kelly, Contraception and Natural Law,* loc. cit. 34–5.

109 *M. Novak, Toward a Positive Sexual Morality,* loc. cit. 113f.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ENDA MCDONAGH

Geboren am 27.6.1930 in Mayo, Irland, empfing die Priesterweihe am 19.6.1955 in Tuam. Er studierte am St. Patrick's College, Maynooth, an Angelicum und Gregoriana, Rom, an der Universität München und der Ecole Polytechnique sowie dem Institut Catholique, Paris. Den Dr. theol. erwarb er sich 1957 mit der These «The Anglican Theology of the Church – 1530–1603» den Lic. phil. 1958 und den Dr. iur. can. 1960 mit der Arbeit «Church and State in the Irish Constitution». Er ist Professor für Moraltheologie und Kanonisches Recht in Maynooth und gibt Kurse in Moraltheologie an der Catholic University of America, Washington. Er schrieb «Roman Catholics and Unity» 1962, gab «The Meaning of Christian Marriage» 1963 heraus und verfaßte verschiedene Artikel. Er arbeitet an der Zeitschrift «Irish Theological Quarterly» mit.

Dokumentation Concilium

Verantwortlich: L. Alting von Geusau, Direktor, und M. J. Le Guillou, 2. Direktor

Giacomo Lercaro

Die Bedeutung des Dekrets De Oecumenismo für den Dialog mit den nicht-katholischen Kirchen des Ostens

Ausführungen von Kardinal Lercaro im Collegium Graecum, am Mittwoch, den 11. November 1964.

Im Frühjahr dieses Jahres hatte ich Gelegenheit, auf einer in Beirut stattfindenden Konferenz meine Auffassung über die ökumenische Bedeutung der Liturgie-Konstitution darzulegen. So habe ich auch jetzt gerne die freundliche und dringende Einladung des Paters Rektor des Collegium Graecum angenommen, über das Dekret De Oecumenismo zu sprechen und zwar soweit es den Dialog zwischen der katholischen Kirche und den nicht-katholischen Kirchen des Ostens anbetrifft.

Gewiß gäbe es einige berechtigte Bedenken, die mich als Angehörigen der Kirche des Westens hätten zurückhalten können, an einem derart qualifizierten Platz über ein so außerordentlich brennendes und sozusagen «spezielles» Problem zu sprechen. Doch vor allem ein Umstand hat diese Bedenken besiegt: die tiefgreifende Überzeugung, daß das Dekret De Oecumenismo zusammen mit der Konstitution De Ecclesia und der Konstitution De Sacra Liturgia eine unzertrennliche Trilogie bildet, weil diese drei im Unterschied zu den übrigen Schemata, mit denen das Konzil sich auseinandersetzt, unmittelbar die Theologie der Kirche in ihrem tiefsten Gehalt betreffen. Alle übrigen Dekrete, die das Konzil noch veröffentlichen kann, müssen notwendig auf diesem oder jenem Wege auf die drei genannten Texte Bezug nehmen, von denen man sagen kann, daß sie zum Herzstück der ganzen Konzilsarbeit, so wie Johannes XXIII. sie gewollt hat, gehören.

Mit dem Dekret De Oecumenismo beabsichtigt das Konzil, von katholischer Seite aus die Grundlagen für jenen Dialog zwischen den getrennten Christen zu legen, für den Papst Paul VI. in seiner Enzyklika *Ecclesiam Suam* sowie in seiner Eröffnungsansprache für die dritte Sitzungsperiode des Konzils bestimmte, besonders bedeutsame Aspekte entwickelt hat. Der Heilige Vater hat tatsächlich in seiner Ansprache vom 14. September eine Art feierliche Verpflichtung den von den nichtkatholischen Konzilsbeobachtern repräsentierten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gegenüber übernommen: «Wir erinnern uns recht gut, daß der gleiche Apostel uns beschworen hat, die Einheit des Geistes durch das Band der Liebe zu bewahren, weil es nur einen Herrn, einen Glauben, eine Taufe und einen Gott und Vater aller gibt; daher werden wir getreulich festhalten an der Einzigkeit der Kirche Christi und suchen, alles das besser kennenzulernen und aufzunehmen, was sich in den verschiedenen von uns getrennten christlichen Bekenntnissen an Authentischem und Annehmbarem findet.» Das war also die Linie, die er für die Konzilsarbeit vorzeichnete, um die Wege für das vorzubereiten, was er selbst die «Neugestaltung der Einheit» nennt. Der Dialog mit den Brüdern, die sich noch nicht in voller Gemeinschaft mit uns befinden, von denen

die Enzyklika *Ecclesiam Suam* spricht, ist daher, soweit es die katholischen Christen angeht, in dem großen Werk der Wiedergewinnung der Einheit näher umrissen. Er besteht nicht allein darin, den anderen eine Wahrheit, die wir besitzen, in einer ihnen zugänglichen Weise vorzulegen, sondern vor allem darin, sie kennenzulernen und ihre eigenen authentischen Reichtümer und Werte anzunehmen: also eine von innen her kommende Bemühung um Verständnis und Assimilation.

Eben in dieser Absicht aber ist auch das Dekret De Oecumenismo vorbereitet und abgefaßt worden, dessen Text das Konzil bereits bestätigt hat.

Hier dürfte eine Vorbemerkung am Platze sein: De Oecumenismo ist keine Konzils-*Konstitution*, sondern ein *Dekret*. Das nimmt ihm nichts von seiner Bedeutung innerhalb der Konzilsdokumente. Es bedeutet nur, daß der Text unmittelbar pastorale und praktische Implikationen aufweist. Denn jeder kann feststellen, das es Wesenselemente einer katholischen Theologie des Ökumenismus, auf der anderen Seite aber ebensogut richtungweisende Normen für das Handeln der katholischen Christen im Hinblick auf die christliche Einheit enthält. Man wird sogar feststellen, daß sein erster recht umfangreicher Paragraph nach der Vorrede eine Zusammenfassung der Lehre von der Einheit und der Einzigkeit der Kirche vorlegt, die vor allem auf die Theologie der «Communio» ausgerichtet ist, wie sie ihrerseits die Konstitutionen über die Liturgie und über die Kirche wiederentdecken. Das Mysterium der Kirche als Ausdruck der göttlichen Liebe, die in ihrer Heilsabsicht alle Menschen sammeln möchte, hängt nicht nur zutiefst mit dem hohepriesterlichen Gebet Christi nach dem Letzten Abendmahl (Jo 17) zusammen, sondern steht auch in wesenhafter Beziehung zu den heilwirkenden Akten des Erlösers und ihrer Fortsetzung in der Sendung der Kirche: Eucharistie und Kreuz, Verheißung der Geistessendung nach der Auferstehung, Aussendung der Apostel, damit die Welt glaube. Alles übrige im Entstehen, Wachsen und Leben der Kirche bis zur Wiederkunft Christi in Herrlichkeit ist nur im Hinblick auf dieses Mysterium der Erhöhung Christi von Bedeutung, der zur Rechten des Vaters Herr geworden ist und uns seinen Tröster-Geist als Unterpfand der endgültigen, von ihm gewirkten Versöhnung zwischen dem Vater, der ihn gesandt hatte, und der verstreuten Menschheit, die er sammeln sollte, hinterließ.

Die Einheit der Kirche, das heißt die Einheit der Christen untereinander in der Gemeinschaft des Herrn, bewohnt von demselben göttlichen Geist, ist nur ein Bild, ein wirkkräftiges Symbol der Einheit der göttlichen Personen in der Heiligen Dreieinigkeit. Hier liegt ein Aspekt des christlichen Glaubens, welcher der traditionellen Theologie besonders teuer ist und der in dem Erbe der östlichen Kirchen einen gelebten und lebendigen Ausdruck findet, wie wir es nun ausführlicher erklären wollen.

Das Dekret De Oecumenismo besitzt also eine solide theologische Grundlage, welche die Gläubigen und selbst die Diener der Kirche ständig mit größter Aufmerksamkeit betrachten müssen, wenn sie das Werk der vom Herrn selbst gewollten Wiederherstellung der Einheit aus der rechten Perspektive erblicken wollen. Diese theologische Grundlage, in der auf Antrag einer großen Zahl von Konzilsvätern die Rolle des Heiligen Geistes stärker hervorgehoben worden ist als in der ursprünglichen Formulierung, vernachlässigt jedoch keineswegs den institutionellen Aspekt der kirchlichen Struktur. Doch die Struktur der Ämter göttlicher Einsetzung ist hier wieder in ihren funktionellen Rahmen hineingestellt, der, diesmal im Hinblick auf den ökumenischen Dialog, die besten Seiten der Konstitution De Ecclesia noch einmal zusammenfaßt. Hier erscheint die Kirche deutlich als Mysterium des Heils und als Volk Gottes auf dem Weg zum Reich Gottes, und die verschiedenen Ämter finden hier ihren adäquaten Platz: die drei Grundfunktionen der Lehre, der Regierung und vor allem der Heiligung sind von Christus dem Kollegium der Zwölf anvertraut worden, im Hinblick auf die Einpflanzung der Kirche in der ganzen Welt bis zur Vollendung der Zeit, das heißt bis zur Rückkehr des Herrn in Herrlichkeit. Unter den Zwölfen nehmen Petrus und seine Nachfolger einen Sonderplatz ein, und es geht deutlich aus dem entsprechenden Text hervor, daß ihre Rolle, im Glauben zu stärken und die Herde Christi in der Einheit zu weiden, vor allem ein Dienst der Liebe ist: die Erhaltung der Einheit in der Herde durch das Band der christlichen Liebe, die ihrerseits das neue Gebot ist, an dessen Befolgung man die Jünger Christi erkennt.

Dabei hat der Text des Dekrets De Oecumenismo in sehr glücklicher Weise und ebenso diskret wie entschieden daran erinnert, daß alle Ämter in der Kirche, so wesentlich sie sein mögen, nur eine funktionelle Rolle besitzen; denn letzen Endes haben sie ihren Daseinszweck nur im Hinblick auf die pilgernde Kirche, wobei der Eckstein des ganzen Gebäudes und der wahre Hirt unserer Seelen für immer nur Jesus Christus selbst ist und bleibt.

Nachdem diese Voraussetzungen in solider Form festgelegt waren, konnte das Dekret zu den praktischen Folgerungen dieser Theologie der christlichen Einheit übergehen und die Grundsätze eines gesunden Ökumenismus entwickeln.

Von den verschiedenen Teilen, aus denen dieses Dekret zusammengesetzt ist und von denen jeder seine eigene Bedeutung besitzt, wollen wir jetzt besonders denjenigen herausnehmen, der das Interesse des Konzils für die nicht-katholischen Kirchen des Ostens betrifft. Es ist allgemein bekannt, daß Papst Paul VI. selbst das Beispiel für dieses außerordentliche und immer deutlicher hervortretende Interesse an den orthodoxen Kirchen durch verschiedene Gesten und Handlungen gegeben hat.

Die Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen in Jerusalem, die Rückgabe der Reliquie des Andreas-Hauptes an die Kirche von Patras, die Botschaft an die Konferenz von Rhodos bezeugen, daß durch das Wirken des Heiligen Geistes eine Etappe der Vergangenheit angehört. Diese Gesten und Handlungen – und wie viele andere von geringerer Bedeutung, die aber gleich aufschlußreich sind – stellen in der Tat Symbole dar, die eine neue Ära in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen des Ostens kennzeichnen, welche Jahrhunderte lang von uns als getrennte Kirchen betrachtet worden sind.

Doch diese symbolischen Handlungen selbst würden ohne Folgen bleiben, wenn nicht die gesamte katholische Kirche, ihre Oberhirten und ihre Gläubigen, ihrerseits eine entsprechende Haltung annehmen würde. In dieser Hinsicht aber muß sie zunächst in aller Deutlichkeit durch die Beschlüsse des Konzils die unerläßlichen Ausgangspunkte für einen Dialog festlegen, der eines Tages vielleicht zu einer Neuschaffung der Einheit führen kann.

Das ist der tiefere Sinn des Kapitels III des Dekretes De Oecumenismo, dessen Ziel darin besteht, die spezifischen Charakterzüge dieser Kirchen, mit denen wir in den Dialog eintreten müssen, herauszustellen.

Dieser Teil des Dekrets arbeitet drei grundlegende Prinzipien heraus:

– als erstes, daß die Kirchen des Ostens trotz ihrer Trennung Kirchen geblieben sind,

– als zweites, daß die Kirchen des Ostens ein eigenes Erbe besitzen, das ihre Besonderheiten im Bereich der Liturgie, des Frömmigkeits- und Geisteslebens, der kirchlichen Gesetzgebung und selbst der theologischen Orientierung rechtfertigt,

– und schließlich, daß die katholischen Christen beginnen müssen, dieses Erbe und die Besonderheiten der Kirchen des Ostens zu achten und zu lieben, damit sie ihren legitimen Platz im Schoß einer wiederhergestellten Einheit finden können.

I. Die orthodoxen Kirchen sind Kirchen geblieben

Man wird zunächst feststellen, daß die päpstlichen Dokumente selbst in einer kontinuierlichen Tradition seit der Trennung im 11. Jahrhundert, trotz der Aufhebung der Gemeinschaft untereinander und mit dem römischen Stuhl, immer von «Orientalischen *Kirchen*» gesprochen haben. Der Umstand, daß es sich dabei nicht nur um einen gelegentlichen Akt des Wohlwollens handelt, sondern um einen bis auf unsere Tage nahezu ununterbrochenen Gebrauch, verleiht dieser Tatsache einen unleugbaren ekklesiologischen Wert.

Diese Tatsache soll daher näher erklärt werden, damit wir daraus die Folgerungen ziehen, die uns zu einer realistischeren Sicht dessen führen, was die orthodoxen Kirchen des Ostens in sich selbst und der katholischen Kirche gegenüber sind.

Die erste Aufgabe, die sich den Verfassern dieses ersten Teiles des Dekrets stellte, bestand darin, die Kirchen des Ostens in ihrem historischen Rahmen zu sehen. Denn die große Versuchung der katholischen Ekklesiologie im Lauf der letzten Jahrhunderte – eine Versuchung, der sie nicht immer vollkommen zu widerstehen verstanden hat – liegt in der Tendenz, die Dinge abstrakt zu sehen und zu konstruieren, das heißt ausschließlich auf der Grundlage logischer Überlegungen, die sich zwar auf eine in sich richtige, aber dennoch einseitige Betrachtungsweise gründen. Eine ganze Anzahl katholischer Theologen, die sich seit dem ausgehenden Mittelalter mit der Frage nach der Kirche auseinandersetzten, haben, eben weil sie den Kontakt mit der historischen Realität des christlichen Ostens verloren hatten, ekklesiologische Systeme konstruiert, in denen gewisse Aspekte des Mysteriums der Kirche geradezu hypertroph entwickelt waren, während andere keineswegs weniger bedeutende mehr oder weniger übersehen und vergessen wurden. Das erste Ziel des Dekrets bei seiner besonderen Betrachtung der Kirchen des Ostens besteht also darin, wieder zu einer richtigeren Perspektive zu gelangen, die sich auf die Geschichte stützt und es möglich macht, sich Rechenschaft über den von den nicht-katholischen Gemeinschaften des Ostens bis heute bewahrten Kirchen-Charakter zu geben.

Am Ausgangspunkt steht eine recht einfache historische Feststellung, deren ganze Tragweite zu erfassen dem katholischen Theologen von heute jedoch oft ungemein schwerfällt: Während der christliche Westen, die lateinische Welt, nur eine einzige Kirche besaß, deren apostolischer Ursprung unbestritten war, die Kirche von Rom, können sich im Osten, der Wiege des christlichen Glaubens, mehrere Kirchen mit vollem Recht auf ihren apostolischen Ursprung berufen, ob man nun an Jerusalem oder Antiochien denkt, an Zypern oder auch an Saloniki. Unter ihnen traten einige sehr bald in besonderer Weise hervor, und zwar diejenigen, die sich zu den großen historischen Patriarchaten entwickeln sollten, denen sich im Laufe des 4. Jahrhunderts die Kirche von Konstantinopel beigesellte, welche wegen der politischen Bedeutung der Stadt – als Hauptstadt des Ostreiches und Neues Rom der Kaiser – sehr schnell den Vorrang unter den alten Patriarchatssitzen des Ostens erhielt. Man könnte manche Kritik an der Berechtigung des Aufstiegs Konstantinopels auf den ersten Platz unter den Kirchen des christlichen Ostens üben. Doch welche Stellung man dazu auch beziehen mag, eins ist gewiß: wenn der Primat Konstantinopels als zweiter Sitz nach Rom im Osten anerkannt und sanktioniert worden ist, dann auf Grund ekklesiologischer Gedankengänge, die sich von den in Rom vertretenen beträchtlich unterschieden. Denn wenn die einzige und privilegierte Apostolizität Roms im Westen die lateinische Welt sehr schnell seine einzigartige Rolle und seinen Primat erkennen ließ, so betonte der Osten vor allem die brüderlichen Beziehungen, die zwischen den Kirchen herrschen sollten, welche, jede für sich, eine ebenso ehrwürdige apostolische Gründung beanspruchen konnten.

Dieser Tatsache sollte durch den recht langen Zusatz zum Paragraphen 23 der Neufassung des dritten Kapitels der Konstitution De Ecclesia Rechnung getragen werden. Bestimmte Kirchen sind durch ihren apostolischen Ursprung «matrices fidei» geworden – wie Tertullian sagt. Sie wurden Mutterkirchen für andere Kirchen, die sich ganz natürlich um sie herum gruppiert haben; und sie waren ebenso natürlich durch die Bande der Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe miteinander verbunden, daß sie dadurch untereinander zu Schwester-Kirchen wurden, obwohl jede von ihnen ihr eigenes theologisches und spirituelles, liturgisches und disziplinäres Erbe besaß. Wenn nun schon die Konstitution De Ecclesia dieser historischen Realität einen angemessenen Platz einräumen konnte, wo sie von den Beziehungen der Bischöfe untereinander im Schoße des Bischofskollegiums handelt, so sah sich das Dekret De Oecumenismo vor der Aufgabe, sie mit besonderem Nachdruck zu unterstreichen, weil diese Feststellung die Grundlage der orthodoxen Ekklesiologie ist. Denn so verstehen die Kirchen des Ostens ihre eigene Vergangenheit und erklären ihre gegenwärtige Existenz. Die Bande, die sie verbinden, sind vor allem Bande der brüderlichen Caritas und Gemeinschaft, die sich ihrerseits auf einen gemeinsamen Glauben und ein gemeinsames sakramentales Leben gründen. Das aber – das sei ganz beiläufig gesagt – erregt die größte Bewunderung eines jeden, der über die Pläne Gottes mit seiner Kirche nachsinnt: wenn er feststellt, daß die Kirchen des Ostens, obwohl ihnen (auf Grund ihrer Ablehnung des römischen Primats) eine Zentralorganisation fehlt – das gilt für einen Zeitraum von gut tausend Jahren für die von Byzanz ausgegangenen Kirchen, für 1500 Jahre für die nicht-chalcedonensischen Kirchen, deren Ursprung in Syrien und Ägypten liegt –, den wesentlichen Gehalt des apostolischen Glaubens und der ekklesialen Struktur bewahrt haben.

Diese Tatsache sollte uns in aller Klarheit erkennen lassen, daß hier nicht nur ein Mysterium des Wirkens der göttlichen Vorsehung vorliegt, das jedem Gläubigen als Einzelmenschen gestattet, zum Heil seiner Seele die Sakramente zu empfangen, weil die kirchliche Gemeinschaft, der er angehört, obwohl sie von der Gemeinschaft mit Rom getrennt ist, gültige Sakramente bewahrt hat. Diese individualistische Konzeption, in die wir noch allzuleicht die Voraussetzung der «bona fides» des nichtkatholischen Christen des Ostens einbauen, muß heute endgültig überwunden werden. Es gibt nicht nur eine verborgene Absicht der Vorsehung für die Einzelmenschen. Das wirkliche Problem muß auf einer ganz anderen Ebene gesehen werden. Außer einigen Lehren, welche die katholische Kirche nach der Trennung definiert hat, ist die Gesamtheit der Lehren in den Kirchen des Ostens ihrer Substanz nach unberührt geblieben.

Hier genügt es keineswegs, wie man es allzuoft und allzugerne tut, die unerschütterlich konservative Haltung des Ostens zur Erklärung heranzuziehen. Nein, wenn wir diese Tatsache feststellen, wenn wir anerkennen können, daß es in den Kirchen des Ostens nicht nur eine gültig konsekrierte Hierarchie gibt, wie es im übrigen von der katholischen Theologie niemals bezweifelt worden ist,

sondern außerdem ein sakramentales und liturgisches Leben, das mit dem unserem identisch ist, sowie eine Lehrverkündigung, die an den Wahrheiten festhält, welche von den in Ost und West gemeinsam anerkannten Ökumenischen Konzilen definiert wurden – dann muß man weiter blicken. Das Problem liegt nicht mehr nur auf der Ebene der Gültigkeit der Sakramente und ihrer Wirksamkeit für die Einzelmitglieder dieser nicht-katholischen Gemeinschaften. Es liegt auf der grundlegendsten Ebene der Ekklesiologie.

Wenn, wie es deutlich sowohl die Konstitution über die Liturgie als auch die Konstitution über die Kirche ausgesprochen hat, die Feier der Eucharistie durch die um ihren Bischof versammelte kirchliche Gemeinde der Ausgangspunkt für die Betrachtungen jeder gesunden Ekklesiologie ist, dann sind wir verpflichtet, die gesamte, vielen Theologen seit der Gegenreformation zur Gewohnheit gewordene Auffassung sorgfältig und aufmerksam zu überprüfen. Wir müssen eine rein juridische Sicht der Dinge überwinden, um der Frage entschlossen auf den Grund zu gehen. Obwohl es keine volle Gemeinschaft zwischen Rom und den nicht-katholischen Kirchen des Ostens gibt, haben diese Kirchen in ganz realer Weise ihren Kirchencharakter im Band des apostolischen Glaubens und der sakramentalen Gemeinschaft bewahrt. Wir sehen uns also Gemeinschaften gegenüber, welche die Wesenszüge der ekklesialen Wirklichkeit bewahrt haben. Daraus erklärt sich auch die Praxis der katholischen Kirche, wie wir sie weiter oben bereits erwähnt haben, immer als Kirchen zu bezeichnen.

Es muß hier von Anfang an gesagt werden, daß der Text von De Oecumenismo dank den von zahlreichen Vätern vorgeschlagenen Abänderungen und Verbesserungen, vor allem im ersten Teil seines Paragraphen 15, außerordentlich viel Mut zeigt, insofern hier Stellungen bezogen werden, die zweifellos manchen gewagt erscheinen konnten. So ist hier in aller Klarheit festgestellt, daß durch die Feier der Eucharistie in jeder dieser Kirchen in ganz realer Weise die einzige heilige Kirche in ihrer Gesamtheit auferbaut wird und sich fortentwickelt. Ja mehr noch: durch die Konzelebration der Priester in Gemeinschaft mit ihrem Bischof und der Bischöfe der verschiedenen örtlichen Kirchen untereinander wird ihre Gemeinschaft kundgetan; eine Gemeinschaft, die auf Grund der sakramentalen Realität, die das Band ihrer Einheit ist, und der ununterbrochenen Sukzession ihrer Bischöfe, die bis auf die Apostel zurückreicht, in einem dem unseren in seinem wesentlichen Gehalt gleichen Glauben, mit absoluter Notwendigkeit eine echte Teilnahme an der Gemeinschaft der wahren Kirche Christi bedeutet.

Nachdem so die wahrhaft ekklesiale Wesenheit der Kirchen des Ostens einmal in aller Deutlichkeit festgestellt ist, bleibt indessen eine Schwierigkeit zu lösen, die sich nun unmittelbar vor dem Geist des katholischen Theologen erhebt. Die orthodoxen Kirchen verwerfen die römische Lehre vom Primat und der Unfehlbarkeit des Nachfolgers Petri, so wie sie auf dem Ersten Vatikanischen Konzil definiert worden ist. Sagen wir gleich, um uns vor allen Illusionen zu hüten, daß es sich hier nicht etwa nur um eine falsche Problemstellung oder ein Mißverständnis handelt, das sich durch ein ehrliches Streben nach dem richtigen Verständnis der historischen Tatsachen schnell zerstreuen ließe. Nein, hier stehen wir beim Kern des Problems. Doch um ein objektives Urteil zu erhalten, müssen wir auf die ekklesiologischen Gegebenheiten des Ostens zurückkommen, so wie sie sich in der Geschichte von den Anfängen an Ausdruck und Gestalt geschaffen haben, wie wir weiter oben bereits bemerkten. Der Unterschied in der Perspektive, der in diesem Punkt zwischen orthodoxen und katholischen Christen besteht, hat seine tiefsten Wurzeln in einer auf der einen und der anderen Seite verschieden gelebten Ekklesiologie, die sich im Lauf der Jahrhunderte in divergierenden Richtungen entwickelt hat. Als Gemeinschaft von Schwester-Kirchen apostolischen Ursprungs, die sich auf der brüderlichen Einheit im Glauben und in der Liebe gründet, haben die Kirchen des Ostens niemals in der gleichen Weise wie ihre westliche Schwesterkirche die eindeutige Notwendigkeit des römischen Primats erfahren und empfunden. Nicht als hätten sie im Lauf der Jahrhunderte vor dem Bruch nicht zumindest implizit die außergewöhnliche Rolle der römischen Kirche anerkannt, vor allem wenn sich eine Schwierigkeit im Bereich des Glaubens erhob, die es in letzter Instanz zu entscheiden galt. Historische Zeugnisse, die zwar relativ wenig zahlreich, aber durchaus deutlich genug sind, lassen klar erkennen, daß die Gemeinschaft des Bischofs von Rom für sie der Prüfstein der Orthodoxie und der Wahrung der Einheit in der einzigen Kirche Christi gewesen ist. Das bestätigt der Text von De Oecumenismo in angemessener Weise und in voller Ehrlichkeit.

Doch diese Auffassung von der Rolle der römischen Kirche fügte sich in den Rahmen der ekklesiologischen Konzeption von der Gemeinschaft

von Schwester-Kirchen ein, von der eben die Rede war: Das ganze Leben der Kirche lag darin beschlossen und wird heute noch als in den Begriff der örtlichen Kirche eingeschlossen empfunden und erlebt – der örtlichen Kirche, deren Oberhaupt der Bischof ist und deren vollkommenste Darstellung die eucharistische Feier in Gemeinschaft mit diesem Bischof gibt.

Über den Horizont der örtlichen Kirche hinaus werden die Beziehungen mit den übrigen Schwester-Kirchen vor allem und zunächst als Gemeinschaft innerhalb der patriarchalen Synode aufgefaßt, die um den Patriarchatssitz, die matrix fidei, herum die daraus hervorgegangenen Tochter-Kirchen vereint. Dies ist der Kreis, innerhalb dessen sie zunächst die Gemeinschaft unterhalten und ihr ekklesiales Leben in der Gemeinsamkeit eines Glaubens leben, zu der sie die gleiche Liebe Christi versammelt, die ihren Ausdruck durch ein gemeinsames sakramentales Leben findet.

Die Patriarchate ihrerseits sind untereinander durch die Bande der Kirchengemeinschaft verbunden, deren greifbarste – und durchaus eindrucksvolle – Zeugnisse seit ältesten Zeiten, ja seit apostolischer Zeit, die Synodalbriefe waren. Man denke nur zum Beispiel an die Sammlung der paulinischen Briefe und später an die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien: sie gehören zu den hervorragendsten Zeugnissen für die Rolle, welche der Briefwechsel bei der Erhaltung der Einheit des Glaubens und des Bandes des Friedens in der Liebe des gemeinsamen Herrn Jesus Christus spielte. Doch außerhalb der ökumenischen Konzile, die bekanntlich nur sehr seltene und gelegentliche Kundgebungen der kollegialen Gemeinschaft der universalen Kirche für den christlichen Osten gewesen sind, lebte jede Patriarchatskirche und innerhalb jedes Patriarchats jede örtliche Kirche unter disziplinärem, liturgischem, geistlichem, ja selbst theologischem Gesichtspunkt ihr wesenhaft eigenständiges Leben. Es ist nicht erstaunlich, daß diese durch eine bis auf die apostolischen Zeiten zurückreichende Ekklesiologie legitimierte Konzeption, einer Lehrentwicklung wie der der westlichen Christenheit, die von Anfang an in ihrer Gesamtheit auf den römischen Stuhl ausgerichtet war, nur wenig förderlich sein konnte. Diese unterschiedliche ekklesiologische Perspektive hat zwischen dem Osten und Rom immer schwerwiegendere Mißverständnisse hervorgerufen, und unter Mitwirkung der historischen Umstände ist der Osten schließlich so weit gekommen, daß er in fortschreitendem Maße den Sinn für die Notwendigkeit der Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl im Schoße der universalen Kirche verloren hat. Allerdings hatte er diese Notwendigkeit niemals im gleichen Maß und in der gleichen Form empfunden wie wir. Als die Entwicklung im Westen im Sinne einer immer entschiedeneren, expliziten Anerkennung der Privilegien göttlichen Rechtes des Nachfolgers Petri verlief, ist der Osten nicht mehr gefolgt. Zwei ekklesiologische Richtungen, die dazu bestimmt gewesen wären, einander zu ergänzen und deren ganze Bedeutung wir heute erst wieder zu entdecken beginnen, hatten sich je auf ihren eigenen Standpunkt versteift, und von jeder der beiden Seiten aus wurde der Standpunkt des anderen als mit dem eigenen unvereinbar, ja sogar ihm widersprechend empfunden. Dennoch hatte der Osten im Wesentlichen seine traditionellen ekklesialen Grundlagen bewahrt und sein eigenes Erbe in der Richtung, die ihm von seinen Ursprüngen her vorgezeichnet war, weiterentwickelt.

II. Die Kirchen des Ostens besitzen ein eigenes Erbe

Seit der Trennung hat die katholische Kirche mehrfach, um die Versuche einer Union mit den nichtkatholischen Kirchen des Ostens zu unterstützen, versichert, sie gedenke, ihre spezifischen Eigenarten auf dem Gebiet der Disziplin und der Liturgie zu achten, wenn nur die Einheit der Lehre hergestellt werde. Doch trotz der Großzügigkeit, die dieser Aufgeschlossenheit zugrunde lag, war das, was man den Christen des Ostens zuerkannte, nur die Einräumung von «Privilegien» im Schoße einer als monolithisch angesehenen katholischen Einheit. Es handelte sich dabei um Ausnahmen, und man verpflichtete sich, um für die Herstellung der Union günstige Voraussetzungen zu schaffen, ihren «Ritus» und ihre Gebräuche zu respektieren. Diese Haltung war, vor allem von seiten der großen Päpste, die mit aller Kraft über die Erhaltung des authentischen Erbes der mit Rom unierten Christen des Ostens wachten, von einer nicht zu leugnenden Großherzigkeit eingegeben. Das muß klar gesagt werden. Ein Leo XIII., ein Benedikt XV. oder ein Pius XI. haben zur Förderung des Erbes der östlichen Kirchen mit einer Großherzigkeit und Loyalität gewirkt, die ihrer Scharfsichtigkeit, welche dem Geist, der unter den Katholiken ihrer Epoche herrschte, häufig weit voraus war, alle Ehre macht. Und doch brachte diese Haltung der Aufgeschlossenheit und Offenheit kaum die erhofften Ergeb-

nisse. Der Osten hatte im Wesentlichen sein geistig-religiöses Erbe unabhängig vom Westen entwikkelt, und die Anerkennung von Privilegien, die im Schoße der lateinisch-katholischen Einheit – zumindest faktisch, wenn nicht auch rechtlich – als Ausnahmen betrachtet wurden, konnten ihn nicht zufriedenstellen. Er erkannte darin nicht das Bild seiner wahren Physiognomie. Aus diesem Grund wollte De Oecumenismo die Perspektiven von Grund auf ändern und den eigenen, unterschiedlichen apostolischen Ursprung der Kirchen des Ostens sowie ihr jeweiliges traditionelles Erbe in ein direktes Abhängigkeitsverhältnis voneinander bringen. Damit aber folgte das Dekret nur dem Weg, den ihm die Konstitution De Ecclesia, auf die wir bereits weiter oben hingewiesen haben, vorzeichnete. Die Verschiedenheit der Riten, der Kulte, des jeweiligen geistig-religiösen Erbes steht in unmittelbarer Beziehung zur Ekklesiologie der Gemeinschaft von Schwester-Kirchen, von denen jede, gemäß den Charismen, die ihr vom Herrn gegeben sind, ein ihr eigentümliches spirituelles Gebäude errichtet hat.

Um diese Tatsache recht zu begreifen, wird man sich vor allem daran erinnern müssen, daß der christliche Glaube aus dem Osten gekommen ist und daß er sich erst in der lateinischen Kultur inkarniert hat, nachdem er bereits die jüdisch-aramäische und die griechische Kultur assimiliert hatte. Es dauerte bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts, ehe mit Tertullian die ersten Zeugnisse einer großen lateinisch-christlichen Literatur auftauchten. Der griechische Osten aber besaß zu dieser Zeit bereits seit langem seine großen Theologen, und die mit den Ursprüngen des Evangeliums aufs engste verknüpfte syrische Welt begann bereits, die geistig-religiöse Synthese zu schaffen, die sie für die kommenden Jahrhunderte prägen sollte. Während der lateinische Westen sich immer mehr auf den Mittelpunkt Rom hinordnete, nahmen die großen Kirchen des Ostens die je ihrem eigenen Ingenium entsprechenden Physiognomien an, die bei allen mehr oder weniger verschieden waren. Diese Verschiedenheit stand nicht im Widerspruch zur Einheit der Kirche, und kirchliche Autoren – sowohl griechische als lateinische – gaben zu, daß diese Verschiedenheit zur Bereicherung des Schmuckes und der Zierde der einen, einzigen Kirche und Braut Christi beitrug: Eusebius, Sokrates und Sozomenos haben das wohl begriffen. Und Augustinus sowie Johannes Diakonus, der spätere Papst Johannes I., haben Schriften hinterlassen, die in dieser Hinsicht nicht weniger bedeutungsvoll und kennzeichnend sind.

Im Osten sollten auch die großen theologischen Probleme entstehen und ihre Lösung im Schoße der katholischen Einheit gefunden werden. Im Osten sind die Grundlagen unseres Glaubens gelegt worden und haben ihre endgültige Formulierung gefunden. Auf den sieben ersten ökumenischen Konzilien, den unvergänglichen Monumenten des christlichen Glaubens, wurden in den großen Lehrstreitigkeiten die Lösungen gegeben. Doch diesen Konzilien der ersten Jahrhunderte sind im Osten keine weiteren mehr gefolgt. Wenn auch auf den meisten von ihnen die päpstlichen Legaten eine hervorragende Rolle gespielt haben, so ist dennoch nicht zu leugnen, daß die Gegenüberstellung der theologischen Auffassungen eine spezifische Kundgebung der dem Osten eigentümlichen geistigen Vitalität war. Heute ebensowenig wie damals gibt es einen Christlichen Osten: es gibt verschiedene Kirchen des Ostens, von denen jede in einer anderen Weise zur Bereicherung des Erbes der universalen Kirche auf dem Gebiet der Lehre und des geistlichen Lebens beigetragen hat. Wäre der Osten ebenso monolithisch gewesen wie der lateinische Westen, so hätte er nicht jenen Reichtum hervorbringen können, der zum gemeinsamen Schatz aller Kirchen geworden ist und aus dem auch die lateinische Welt im Lauf der Jahrhunderte ständig geschöpft hat.

Einer der bemerkenswertesten Züge des geistlichen Erbes des Ostens, der in direkter Verbindung mit seiner eigenen ekklesiologischen Auffassung steht, ist die Beziehung zwischen seiner Konzeption vom Mysterium der Dreieinigkeit und dem Leben der Kirche selbst. Seiner Eigenart entsprechend als Gemeinschaft von Schwester-Kirchen konzipiert der Osten das Mysterium der Dreieinigkeit ausgehend von den göttlichen Hypostasen, um danach erst deren Konsubstantialität festzustellen. Der Westen dagegen sieht als erstes die göttliche Monarchia, im Gefolge Tertullians und Augustinus', und geht von da aus zur Dreiheit der Personen über. Man wird sich daran erinnern, daß wir zu Beginn dieser Ausführungen die drei Beziehungen betont haben, die im inspirierten Text selbst zwischen dem Leben der göttlichen Personen, ihrer Einheit und der Gemeinschaft aller im einen, einzigen Leib Christi bestehen. Dem liegt ein sehr tief wurzelnder theologischer Aspekt zu Grunde, dessen Bedeutung das theologische Denken des Westens beim Kontakt mit den östlichen Quellen gerade

erst wiederzuentdecken beginnt. Sowohl die Liturgiekonstitution als auch die Konstitution über die Kirche haben dieser Perspektive einen zwar noch bescheidenen aber dennoch realen Platz eingeräumt. Doch muß ganz klar gesagt werden, daß sie bis auf unsere Tage im Zentrum des gesamten orthodoxen Denkens steht. Es ist möglich, daß bestimmte orthodoxe Theologen unserer Zeit sich versucht fühlen könnten, ihre Bedeutung auf Kosten anderer, nicht weniger traditioneller Aspekte des ekklesialen Mysteriums und der Struktur, die Christus für seine Kirche gewollt hat, zu übertreiben. Doch es bleibt eine nicht zu leugnende Tatsache: das Mysterium der Kirche wird im Osten nicht nur in einer engen Abhängigkeit vom Mysterium der Trinität verstanden, sondern auch gelebt. Und es ist nicht weniger gewiß, daß diese Theologie außerordentlich tiefe Wurzeln im Denken der alten Kirche hat. Es mag genügen, auch in diesem Zusammenhang den Namen des hl. Ignatius von Antiochien zu nennen.

Wesenhaft aufbauend auf einer kultischen und liturgischen Konzeption des Lebens der Kirche, neigt die Frömmigkeit des Ostens grundsätzlich dazu, den Menschen unter der Einwirkung des Heiligen Geistes durch das Mysterium des Erlösers Jesus Christus bis zum Vater als der Quelle aller Gnaden hinaufsteigen zu lassen. Daher kann man auch je nach dem Standpunkt, von dem aus man die Dinge betrachtet, sagen, daß der Christ des Ostens wesentlich «pneumatisch» ausgerichtet ist, da das Leben im Heiligen Geist durch Gebet und Sakramente für ihn die unerläßliche Bedingung für den Zugang zum göttlichen Leben ist; oder daß er wesenhaft «christologisch» bestimmt ist, wenn man beachtet, daß seine Liturgie dem Oster-Mysterium den königlichen Platz einräumt, daß sein Gebet die ständige dringende Bitte enthält, Christus völlig angeglichen zu werden, und daß seine ganze Verehrung der Gottesmutter auf dem Dogma von Ephesus aufbaut, das Maria als Mutter Gottes, als Theotokos, anerkennt. Auf jeden Fall aber zielt sowohl seine Liturgie als auch sein Frömmigkeitsleben darauf ab, dem Leben des Gläubigen einen trinitarischen Impuls zu geben, um ihn die Gnade der göttlichen Adoption durch Christus, den Erlöser, im Heiligen Geist erleben zu lassen.

Das ist einer der Gründe, aus denen der Osten das Mönchtum so stark in den Mittelpunkt seiner ekklesialen Existenz gestellt hat. Und wenn dieses auch heutzutage aus historisch bedingten Gründen nicht mehr die Blüte und Ausstrahlung erkennen läßt, die es im Lauf der vergangenen Jahrhunderte in einer so wunderbaren Weise gezeigt hat, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Liturgie, geistig-religiöses Leben und Mönchtum hier zutiefst und zuinnerst miteinander verbunden sind und daß alles mystische Leben, der östlichen Tradition gemäß, in dieser oder jener Weise mit der Aszese und der Kontemplation der Mönche verknüpft ist.

Im übrigen ist ja auch bekannt, daß das Mönchtum aus dem Osten zu uns gekommen ist und daß das monastische Leben des Westens unbestreitbar einer derjenigen Faktoren gewesen ist, die am meisten dazu beigetragen haben, einen wirksamen Kontakt zwischen dem Denken des Ostens und der lateinischen Welt aufrechtzuerhalten.

Alle diese Faktoren haben zur Formung einer eigenen Physiognomie bei den Kirchen des Ostens beigetragen, und die orthodoxen Christen unserer Tage haben dafür ein geschärftes Empfinden bewahrt. Daher aber müssen auch die heutigen orthodoxen Kirchen als Erben dieser Schätze, von denen sie leben, die Gewißheit haben können, daß sie so verstanden und aufgefaßt werden, wie sie sind. Auf keinen Fall aber dürfen sie als eine Art Anhängsel des abendländischen Christentums betrachtet werden. Sie sind die Quell-Kirchen, die dem Westen in seiner Vergangenheit viel gegeben haben und die als solche in der Integrität ihres wahren Erbes geachtet werden müssen, wenn wir Wert darauf legen, daß unser Wille zum Gespräch mit ihnen ernst genommen wird, ja ernst genommen werden kann.

Auf seiten der katholischen Kirche verlangt es einen Willen zur Selbstentäußerung und geistlichen Armut, die sie befähigt, die Schätze der anderen wiederzuentdecken und zu assimilieren, wenn sie wahrhaft katholisch sein will. Wenn das aber schon für die Haltung der Kirche den Kulturen der heutigen Welt gegenüber gilt, so muß diese Haltung der evangelischen Armut sich offenbar noch viel mehr und zunächst in einer Offenheit für die christlichen Traditionen beweisen, die ihr nur allzuhäufig ziemlich fremd geworden sind, oder die die lateinische Welt bis zum heutigen Tage niemals voll verstehen gelernt hat. Es geht dabei letzten Endes um den wahrhaft katholischen Charakter der Kirche und um die reale Möglichkeit, die verlorene Einheit neuzuschaffen.

III. Die Kirchen des Ostens kennen und achten

Indem das Konzilsdekret anerkennt, daß die Kirchen des Ostens ihren ekklesialen Charakter dem

Wesen nach bewahrt und ein echtes, von den Aposteln stammendes Erbe weitergereicht haben, hat es die Perspektive vollkommen umgekehrt; – eine unerläßliche Voraussetzung für die Einleitung eines echten Gesprächs. Es mußte daraus nun noch die praktischen Konsequenzen ziehen. Infolgedessen erblickte es seine erste Aufgabe in einer feierlichen Bestätigung der Legitimität dieses eigenen Erbes und machte es allen Gläubigen zur Pflicht, dieses Erbe zu achten und kennenzulernen. Es ist außerordentlich bemerkenswert, daß das Konzil in diesem Dokument wiederholt hochfeierliche Formeln gebraucht, um das Recht der Kirchen des Ostens auf ein Leben nach ihren eigenen Traditionen mit allem Nachdruck zu bestätigen. Hier handelt es sich also nicht mehr um die Anerkennung von «Privilegien», von tolerierten Ausnahmen, wie wir oben gesagt haben, sondern um die Feststellung eines Rechtes und einer Verpflichtung. Diese Anerkennung, so sagt der Text des Dekrets ausdrücklich, gehört zu den Vorbedingungen für ein Gespräch. Das heißt in anderen Worten, daß es keine Hoffnung auf Wiederherstellung der Einheit zwischen Ost und West gibt, falls diese Tatsachen nicht ausdrücklich anerkannt und diese Rechte nicht in aller Form bestätigt sind.

Das Konzil hebt also hervor, daß man, wenn man im Sinne der Einigung wirken will, ganz besonders die Art der Bindungen betrachten und berücksichtigen muß, die seit den ersten Jahrhunderten die Kirchen des Ostens und den Römischen Stuhl miteinander verbanden. Auf Grund der hier besonders entwickelten ekklesiologischen Konzeption von der Gemeinschaft der Schwester-Kirchen und des apostolischen Ursprungs seiner ältesten Kirchen waren die Bande zwischen dem Osten und Rom von einer ganz besonderen Art, wie sie in gleicher Weise die Kirchen des Westens nie gekannt haben, da sie alle mehr oder weniger unmittelbar ihre Gründung der römischen Kirche, der einzigen mit Gewißheit apostolischen Kirche in der lateinischen Welt, verdanken.

Weiter empfiehlt das Konzil den katholischen Gläubigen, aus den Quellen der östlichen Frömmigkeit zu schöpfen, um aus der ganzen Fülle der christlichen Tradition zu leben. Doch seine feierlichste Erklärung gilt der eigenen disziplinarischen Ordnung der östlichen Kirchen. Die unglückliche Erfahrung bestimmter unierter Kirchen, die in zunehmendem Maße latinisiert worden sind, könnte bei den getrennten Kirchen des Ostens die Furcht erwecken, daß sie bei einer Union durch das Gewicht der universaleren und besser organisierten Kirche des Westens erdrückt werden. Durch einige Sätze in Artikel 16 des Dekrets haben die in ihrer großen Mehrzahl lateinischen Konzilsväter eine ganz wesentliche Verpflichtung auf sich genommen, um diese Befürchtungen zu zerstreuen.

Vielleicht werden verschiedene bedauern, daß der Text des Dekrets nicht explizit die Rechte der Patriarchen bestätigt hat. Doch wissen alle, die es verstehen, solche Dokumente zu lesen, daß die Patriarchen in der Neufassung des Paragraphen 14 in aller Form und ausdrücklich erwähnt sind; hier ist anerkannt, daß unter den örtlichen Kirchen, von denen mehrere apostolischen Ursprungs sind, die Patriarchatskirchen den ersten Platz einnehmen. Außerdem aber besagt die Anerkennung der Legitimität des eigenen Erbes der östlichen Kirchen und die eingegangene Verpflichtung, ihre eigene Disziplinarordnung in vollem Umfang aufrechtzuerhalten, ungeachtet dessen, was in der Vergangenheit manchen unierten Kirchen widerfahren sein mag, daß diese für den Osten so außerordentlich bedeutsame Institution des Patriarchats sowie der autokephale Charakter mehrerer Kirchen respektiert würden.

Doch gab es offenbar noch einen anderen Grund, die Patriarchate und ihre Rechte nicht ausdrücklich zu behandeln. Das Konzil von Florenz hat am Ende seiner Bulle «Laetentur Coeli», welche die Union zwischen Griechen und Lateinern proklamierte, ganz deutlich die unbedingte Wahrung der patriarchalen Rechte und Privilegien bestätigt. Man muß notgedrungen anerkennen, daß diese Bestätigung sich sehr schlecht mit der damaligen kirchlichen Praxis und Ekklesiologie vertrug. Vorher hätte man sich anderer Dinge bewußt werden müssen: zuerst der wahren Realität der östlichen Kirchen und dann – auf der einen Seite der tatsächlichen Beziehungen, die zwischen dem römischen Stuhl und den Kirchen des Ostens, – auf der anderen Seite zwischen diesen Kirchen untereinander in den glücklichen Zeiten der vollen Gemeinschaft aller in der Einheit der Kirche bestanden haben. Nun hat das Zweite Vatikanische Konzil sich an eine umfassende Neudarstellung seiner Ekklesiologie und aller Bereiche des kirchlichen Lebens, die mehr oder weniger unmittelbar damit zusammenhängen, begeben. Doch bedarf es vielleicht noch einiger Zeit, bis diese mühsam erarbeiteten Texte ihre Frucht bringen können. Die Konstitutionen über die heilige Liturgie, über die Kirche und über das Bischofsamt haben zunächst noch ihre Probe zu bestehen,

ehe die Kirche in der Lage ist, formelle Verpflichtungen zu übernehmen, die wahrhaft und im vollen Umfang der besonderen Natur der östlichen Patriarchate Rechnung tragen. Ergäbe sich nicht tatsächlich manche Verzerrung der Perspektive, wenn man feierlich die Legitimität und die Verpflichtung zur Bewahrung einer institutionellen Form anerkennen wollte, die eine kollegiale Ausübung der kirchlichen Führungsgewalt voraussetzt, deren wahre Bedeutung wir selbst eben erst wiederzuentdecken beginnen? Das Schweigen zu diesem Thema, das alles, was die katholische Kirche ihrerseits in Florenz unterschrieben hat, unberührt läßt, ist sicherlich besser, als allzu überstürzte Erklärungen, die abgegeben werden, noch ehe man die Möglichkeit gehabt hat, zu Taten zu schreiten. Hier handelt es sich um christliche Klugheit, wie sie unsere gesamte ökumenische Arbeit beherrschen muß. Wir dürfen nicht mehr anbieten, als wir im Augenblick zu geben in der Lage sind. Man muß Zeit verstreichen und den Heiligen Geist wirken lassen. Die Dinge Gottes reifen nur langsam, und wir müssen zunächst in allem Ernst daran denken, unser Haus einzurichten, um es wohnlich zu machen, ehe wir Institutionen wiederherstellen, deren ekklesiologische Bedeutung wir Lateiner niemals in vollem Umfang begriffen haben.

In einem anderen Punkt dagegen geht das Konzil recht weit. Wir haben zu Beginn unserer Ausführungen bereits darauf angespielt: die *Communicatio in Sacris*. Es handelt sich dabei um ein in mancherlei Hinsicht recht delikates Problem. Bekanntlich zeigte sich die Disziplin der lateinischen Kirche, vor allem soweit sie sich in der Zeit der Gegenreformation herausbildete, in diesem Punkt sehr streng und zurückhaltend und bezog in fortschreitendem Maße allen Bekenntnissen gegenüber, welche den römischen Primat nicht anerkannten, eine intransigente Haltung, die ursprünglich nur den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften gegenüber gegolten hatte. Mit Beginn der ökumenischen Bewegung kam die Frage der Communicatio in Sacris, oder, wie man sie im ökumenischen Sprachgebrauch nennt: die Interkommunion, – erneut und mit besonderer Dringlichkeit auf die Tagesordnung. Papst Paul VI. in eigener Person hat durch bestimmte, stark beachtete ökumenische Akte mit einer allzu juridischen Tradition gebrochen. Die symbolische Geste, jedem von den Patriarchen des Ostens, denen er in Jerusalem begegnete, einen Kelch zum Geschenk zu machen, ist theologisch recht bedeutungsvoll. Man kann unmöglich den Oberhäuptern von Kirchen einen Kelch schenken, deren eucharistische Feier man als illegitim betrachtet. In der in jüngster Zeit an die Konferenz von Rhodos gerichteten Grußbotschaft hat sich der Papst noch deutlicher ausgesprochen: «Möchte die christliche Liebe, die am Tisch des Herrn ihre Nahrung findet, uns doch Tag für Tag besorgter machen um die Einheit des Geistes im Band des Friedens.» Ist das nicht eine beredte Bestätigung der Worte von De Oecumenismo, wo behauptet ist, daß durch die Zelebration der Eucharistie die orthodoxen Kirchen zur einen, einzigen Kirche Gottes wachsen?

Man begreift nun, weshalb De Oecumenismo die Communicatio in Sacris mit den nicht-katholischen östlichen Kirchen – allerdings unter ganz bestimmten Umständen – nicht nur als möglich, sondern sogar als empfehlenswert bezeichnen konnte. Die allgemeinen Grundsätze für eine größere Weite in der Disziplin der Communicatio in Sacris waren zuvor im Paragraphen 8 des zweiten Kapitels ausgesprochen worden, das von der ökumenischen Praxis für die katholischen Christen spricht. Auf der einen Seite ist es, wie auch der Text anerkennt, nicht zu bezweifeln, daß die Communicatio in Sacris als Zeichen der Einheit nicht stattfinden kann, wo diese Gemeinschaft in der Einheit nicht existiert. Doch hier wird ein zweiter Grundsatz wirksam: es gibt Fälle, in denen die Enthaltung von der Communicatio in Sacris für die Gläubigen ein Ärgernis sein kann und nur oberflächliche Unterschiede unnötig vertieft. Dieser Fall tritt bisweilen im Vorderen Orient ein. Außerdem kann die Tatsache der Gnadenvermittlung durch die Sakramente oder das gemeinsame Gebet in ganz bestimmten Fällen eine Communicatio in Sacris empfehlen. Hier besteht kein Widerspruch zwischen der Lehre der Kirche und einer entgegengesetzten Praxis; wir haben hier vielmehr zwei Aspekte einer einzigen Frage: der Frage nach dem Leben der Gnade in der Kirche und der in der Einheit gelebten Gemeinschaft, die im einen Fall die Communicatio in Sacris verbietet und sie im anderen Fall zur Notwendigkeit macht.

Allerdings muß man sich sorgsam vor einer allzusehr vereinfachten Sicht der Dinge hüten. Die Communicatio in Sacris darf auf Grund dessen, worum es bei ihr geht und da sie das innerste Geheimnis der Einheit der Kirche berührt, nicht leichthin praktiziert werden. Ebensowenig, ja noch weniger darf sie zu einem mehr oder weniger getarnten Mittel des Proselytenmachens werden. Sie setzt als unerläßliche Vorbedingung, wenn sie der ökume-

nischen Arbeit nicht schaden soll, eine von beiden Seiten bewußte und loyale Annahme voraus. In keinem Fall kann sie allein Angelegenheit des einzelnen sein; sie geht vielmehr notwendig die verantwortlichen Führer jeweils beider beteiligten Kirchen an. Um zu einem Weg der Annäherung mit dem Ziel der vollen Gemeinschaft zwischen uns und unseren orthodoxen Brüdern zu werden, muß sie ausdrücklich zwischen den betreffenden katholischen und orthodoxen Bischöfen vereinbart werden. Bei ihren Kirchen erkennen wir wesentliche Züge der wahren Kirche. Das gestattet uns, ihnen die Communicatio vorzuschlagen; auf keinen Fall aber können wir sie dazu zwingen oder sie gegen ihren Willen praktizieren. Das hieße in einem Geiste handeln, der dem diametral entgegengesetzt ist, den De Oecumenismo uns nahebringen will: dem der Anerkennung der nicht-katholischen Kirchen des Ostens als Kirchen. Die Communicatio gegen ihren Willen oder ohne ihre ausdrückliche Zustimmung praktizieren, hieße ihren ekklesialen Charakter in der Praxis übersehen und geringschätzen.

Dagegen aber gestattet uns gerade der Umstand, daß wir den ekklesialen Charakter dieser Kirchen anerkennen, ihnen die Communicatio in Sacris von uns aus anzubieten als Gnadenmittel zur gegenseitigen Annäherung mit dem Endziel einer vollen, definitiven Union. Der verhängnisvolle Fehler, den die Männer der Kirche in den verflossenen Jahrhunderten im Hinblick auf die Union mit dem Osten begangen haben, bestand darin, Bedingungen zu stellen, die zum Gegenstand von diplomatischen Verhandlungen gemacht wurden, als deren Ergebnis man mit vielen Mühen zu einer Übereinstimmung über die Wiederherstellung der Communicatio in Sacris zu gelangen hoffte. Wenn man aber festgestellt hat, daß theologisch gesehen die Charakterzüge der wahren Kirche bei unseren orthodoxen Brüdern in genügendem Maße vorhanden sind – wenngleich nach unserer Auffassung noch nicht in vollem Maße – so hat man das Recht, ihnen die Communicatio in Sacris vorzuschlagen, vorausgesetzt, die Umstände sind günstig, daß wir von da aus mit dem Wirken der Gnade Gottes in einem jeden von uns die Lösungen finden, die eine volle, reine und einfache Wiederherstellung der totalen «Communio» gestatten.

Es ist außerordentlich wichtig, daß diese Standpunkte geklärt und bezogen worden sind; denn sonst bestände die große Gefahr, daß der Dialog mit dem christlichen Osten, der nun beginnt, ein Monolog bleibt und nicht zu einem Austausch der beiderseitigen authentischsten Werte wird. Bei uns ist der Ökumenismus in eine neue Phase eingetreten: von nun an ist, wenn das Konzilsdekret ernst genommen wird, wie es dies verdient, unsere Betrachtung der Kirchen des Ostens nicht mehr die gleiche wie bisher. Nicht als habe sich etwas an der Lehre geändert, auf die sich unser Glaube gründet. Ganz im Gegenteil: wir sind uns in vollerem Umfang der reichen und komplexen Wirklichkeit des Erbes der Kirche bewußt geworden, die uns zum einzig wahren Katholischsein hinführt – welches die authentischen christlichen Traditionen in ihrer Gesamtheit annimmt zur Verherrlichung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in der einen und einzigen, heiligen Kirche Gottes.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GIACOMO LERCARO

Geboren am 28. 10. 1891 in Quinto al Mare, zum Priester geweiht am 15. 7. 1914, Bischofsweihe am 19. 3. 1947 in Ravenna, Kardinal seit 12. 1. 1953. Er ist Professor für Heilige Schrift und Patristik in Genua, Philosophieprofessor der Barnabiten, Leiter der Liturgie-Kommission und Vizepräsident des Italienischen Liturgischen Apostolats.

E. Schillebeeckx OP

Das tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht

Prof. Heiko A. Oberman, bekannt vor allem durch sein großes Werk «The Harvest of Mediaeval Theology. G. Biel and Late Mediaeval Nominalism» (Cambridge-Mass. 1963), schrieb kürzlich einen bemerkenswerten Artikel: «Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie» (in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 61, 1964, 251–282). Seine Folgerungen laufen auf folgendes hinaus: Bei der Verurteilung der These, daß der Mensch selbst die Rechtfertigung verdienen kann, will das Konzil von Trient ausdrücklich nur die «merita de condigno», die wahren und eigentlichen Verdienste, ausschließen; dazu wurde absichtlich das Wort «promereri» gebraucht im Gegensatz zu «mereri» (das «meritum de congruo»). Die Aussage, daß der Mensch aus eigenen Kräften uneigentlich (de congruo) die Gnade verdienen kann, wurde von Trient nicht verurteilt. Somit, so sagt Oberman, bedarf das Tridentinum unbedingt einer Korrektur, denn dadurch, daß es das «meritum de congruo» offenläßt, ein Greuel für die reformatorische Auffassung, hat das Konzil einen wunden Punkt: es bleibt deshalb unter dem Protest der Reformation stehen.

Die Analyse der Texte im Licht der spätmittelalterlichen Theologie, wie Prof. Oberman, selbst ein reformatorischer Christ, sie dargelegt hat, scheint mir unanfechtbar, historisch richtig. Vor allem die franziskanisch-skotistischen und nominalistischen Theologen auf dem Konzil von Trient vertraten ja den Standpunkt, daß der Mensch die «prima gratia» streng genommen nicht verdienen kann, daß Gott aber aus überströmender Liebe seine Gnade dem nicht verweigern wird, der aus *eigenen* menschlichen Kräften das Beste daraus zu machen versucht (dies nannten sie das «meritum de congruo» oder «mereri» im Gegensatz zu «promereri» oder «meritum de condigno»). Dies war für die Reformation um so mehr ein Dorn im Auge, eine Verkennung der absoluten und souveränen Ungeschuldetheit der Gnade. So dachten auch vor allem die dominikanisch-thomistischen Theologen darüber: Sie leugneten jede Vorbereitung, die, wie auch immer, nicht kraft der Gnade gegeben sei. Menschliche *Selbst*wirksamkeit als *im Gegensatz* zur Gnade interpretierten sie als eine Form von Pelagianismus. Abgesehen von der zeitgenössischen Begrifflichkeit und Technik, mit der diese letzteren Theologen die absolute Gnadenpriorität formuliert haben, können wir doch behaupten, daß diese Gnadenauffassung im Augenblick als Gemeingut der römisch-katholischen Spiritualität bezeichnet werden darf, wenn auch hier und dort noch die alten Ideen weiterwirken. Die heutige katholische Theologie mit ihrem Nachdruck auf der überall wirkenden «anonymen Gnade» und auf der Aussage, daß dort, wo menschliche Freiheit wirksam ist, diese immer unter der Gnadenhuld Gottes steht, hat schon länger mit noch halben semipelagianischen Gnadenauffassungen gebrochen.

Obwohl ich die Analyse der tridentinischen Aussagen akzeptiere, möchte ich deren Wertung durch

Oberman doch ein wenig nuancieren (übrigens im Sinne seiner tiefsten Absichten selbst, glaube ich). Man kann nicht sagen, das tridentinische Dogma habe sich zugunsten des skotistischen und nominalistischen «meritum de congruo» ausgesprochen, durch das der Mensch sich ohne Gnade auf eine uneigentliche Weise auf die Gnade vorbereiten und somit Gnade verdienen kann, nicht aufgrund der Gerechtigkeit Gottes, sondern seiner freigebigen Güte. Das Tridentinum hat diese Auffassung weder gebilligt noch abgelehnt. Trotz des Druckes, der ausgeübt wurde, blieb man auch hier dem tridentinischen Prinzip treu: nichts zu definieren, über das die drei Parteien – Thomisten, Skotisten und Nominalisten – sich nicht einig waren. In diesem Sinne ist die tridentinische Bestimmung minimalistisch, und dies bleibt – mit Recht – ein Greuel für die Reformation. Ökumenisch gesehen bedarf das Tridentinum deshalb keiner «Korrektur» (Oberman, S. 282), aber doch einer dringenden Ergänzung, weil im tridentinischen Dogma die Kirche die *Möglichkeit* offenläßt, daß der Mensch sich ohne Gnade, durch Selbstwirksamkeit, zumindest in etwa und uneigentlich auf die Gnade vorbereiten kann. Der dominikanische Thomismus hat sich stets bei einigen Texten des Tridentinums unbehaglich gefühlt oder hat, historisch zu Unrecht, nicht selten eigene Auffassungen in das Tridentinum «hineininterpretieren» wollen. Das Unbefriedigende einiger tridentinischer Texte, das mich schon länger beschäftigt, wird von Oberman deutlicher ans Licht gebracht. Dieses Dogma ist nicht die *ganze* Antwort, welche die katholische Spiritualität und Theologie der Reformation zu geben haben. Die Antwort des Tridentinums ist nicht falsch, sondern unvollständig; die katholische Kirche hat mehr über die absolute Priorität der Gnade zu sagen, als sie in Wirklichkeit in ihrem tridentinischen Dogma zum Ausdruck gebracht hat, das zugleich im Licht der Gegensätze interpretiert werden muß, die damals noch unter den spätmittelalterlichen Theologen herrschten. Ökumenisch gesehen, wäre es deshalb ein Segen gewesen, wenn das zweite Vatikanische Konzil nicht nur eine Ergänzung zum ersten Vatikanischen Konzil, sondern auch zum Konzil von Trient gegeben hätte. Was in Trient in Formulierungen der damaligen Zeit gesagt wurde, ist positiv katholisches Glaubensgut; aber es muß noch mehr gesagt werden. Nur dann werden Mißverständnisse behoben und wird deutlicher zum Ausdruck kommen, was das Eigentümliche der reformatorischen «Lohn»-Auffassung gegenüber der katholischen «Verdienst»-Auffassung ist. Dabei wird dann zugleich in allem Ernst dem Rechnung getragen werden müssen, was Reinhard Kösters kürzlich in seinem Aufsatz *Luthers These: Gerecht und Sünder zugleich* (in: *Catholica* 18, 1964, 193–217) geschrieben hat, vor allem: daß die Rechtfertigungslehre nur forensisch ist, impliziert nicht die Leugnung der wirklichen Erneuerung des Menschen. Übrigens hat schon früher Prof. C. Berkouwer (*Verdienste of genade ?*, Kampen 1958, S. 61) darauf hingewiesen, daß die Qualifizierungen forensisch, imputativ und deklaratorisch keineswegs auf derselben Ebene liegen wie «äußerlich»; es war der Reformation um die Dimension des «von oben» zu tun, der wirklich souveränen Gnade, die ebenfalls ein Kernstück des römisch-katholischen Glaubens ist. Allerdings wird man bei dieser Kontroverstheologie bedenken müssen, daß das katholische «sola gratia» keine Alleinwirksamkeit Gottes ist, weil jeder Gnadenakt Gottes eben *göttlich* ist, das heißt erschaffend aus dem Nichts und «ungeschuldet», gratis. Aber gerade durch dieses schöpferische Moment in jeder Gnade wird der Mensch selbst tatsächlich zu einem aktiven Gnaden*subjekt*. Somit wird *in* der menschlichen Freiheit die Gnade selbst zu einer sichtbaren, greifbaren, *geschichtlichen* Realität. Was früher vielleicht in «dinglichen» (versachlichenden) Begriffen ausgedrückt wurde, ist nur ein geschichtlich gebundenes *Neben*phänomen einer tieferen Absicht, die nämlich die inkarnatorische Struktur der Gnade und somit die Geschichtlichkeit der Gnade selbst als wesentlich für das Christentum erachtet. In seinem kürzlich erschienenen Buch: *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (München 1964) hat Prof. M. Seckler dies zumindest für Thomas deutlich gemacht, und Prof. A. Hulsbosch hat in seinem Artikel: *Het hermeneutische beginsel* (Tijdschrift voor Theologie 5, 1965) in einer Konfrontierung des Katholizismus mit R. Bultmann ebenfalls darauf hingewiesen; er nennt es «den blinden Fleck» im Auge der Reformation: das Unvermögen, die Geschichtlichkeit und die Sichtbarwerdung der Gnade in menschlicher und irdischer Gestalt einzusehen. Dadurch kommt der Streitpunkt: Verdienst oder Gnade? auf eine ganz andere Ebene zu liegen, auf eine Ebene, auf der Christologie und Pneumatologie nicht getrennt oder im Gegensatz zueinander gesehen werden, so daß wir mit 1 Jo 1, 1 tatsächlich sagen können: Wir haben das Mysterium mit unseren eigenen Händen berührt! Was gerade in der menschlichen Freiheit Manifestation

und Wiedergabe der göttlichen Huld ist, kann nie für etwas gehalten werden, was mit der Gnade selbst konkurriert. Auch deshalb stehen Verdienst und Gnade nie einander gegenüber: Innerhalb des *Telos* oder des Endes, das uns als Handgeld oder *arrha* durch den innewohnenden Geist geschenkt wird, werden wir *in* unserem geschichtlichen Leben in die Zukunft getragen: Deshalb besteht eine innere Proportion zwischen dem irdischen Gnadenleben und dem Leben im Endreich. Diese Proportion, die sich auf die Gnade selbst stützt, die in uns die menschliche Antwort auf diese Gnade realisiert, legt es der katholischen Kirche nahe, von «Verdienst» zu sprechen. Das Wort ist nicht wichtig, wohl aber der Inhalt; Verdienst weist auf die *Geschichtlichkeit* der Übermacht der Gnade in der menschlichen Freiheit und konkurriert deshalb keineswegs mit der «sola gratia».

Übersetzt von Hugo Zulauf

EDWARD SCHILLEBEECKX

Geboren am 12. November 1914 in Antwerpen (Belgien), 1934 Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Studierte am Kolleg Le Saulchoir und an der Sorbonne (Paris). Doktor und Magister der Theologie. Von 1943–1957 Professor am dominikanischen Studium in Löwen (Belgien). Seit 1958 Professor für Dogmatik an der Universität Nijmegen (Niederlande). Schrieb außer vielen Artikeln einige auch im Ausland sehr bekannte Werke, darunter: «De sakramentele heilseconomie» («Die sakramentale Heilsökonomie») 1952; «Maria, moeder van de verlossing» (1954) (englische Übersetzung: «Mary, Mother of the Redemption», London 1964); und besonders: «Christus, sakrament van de Godsontmoeting» (1958) (deutsche Übersetzung: «Christus, Sakrament der Gottbegegnung», Mainz 1963) und «Huwelijk, aardse werkelijkheid en heilsmysterie», volume I. (1964), deutsche Ausgabe in Vorbereitung. Er ist Berater des holländischen Episkopats beim zweiten Vatikanischen Konzil.

F. Böckle

Gründung einer «Societas Ethica»

Schon seit Jahren arbeiten die Exegeten der großen christlichen Konfessionen fruchtbar zusammen. Sie sind in der Societas neo-testamentica verbunden und treffen sich alljährlich zur gegenseitigen Anregung in einem wissenschaftlichen Kongreß. Seit einiger Zeit bemühten sich einige Herren aus dem Herausgeber-Kreis der «Zeitschrift für evangelische Ethik» (Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn) um eine Verbindung unter Dozenten für christliche Ethik.

Vom 9. bis 11. Oktober fand sich eine relativ sehr große Zahl von Hochschuldozenten (hauptsächlich von den evangelisch-reformierten Fakultäten) von Helsinki, Oslo, Lund, Kopenhagen, Amsterdam, ganz Deutschland, Straßburg, Debrecen, Bratislava, in Basel zur Gründung einer Societas ethica zusammen. Von den katholisch-theologischen Fakultäten waren leider nur wenige Vertreter anwesend. Man wollte sich aber bereits bei dieser Gründungsversammlung nicht bloß um Satzungen und Programme kümmern, sondern versuchte gleich eine erste Aussprache zu dem aktuellen Thema:

«Die theologische Begründung der Ethik angesichts der modernen Forderung einer ‚New morality'».

Die Einführungsreferate hielten von evangelischer Seite Prof. Mehl, Straßburg, und von katholischer Seite Prof. W. Schöllgen, Bonn.

Nach einer sehr anregenden Aussprache, die vor allem der Frage galt, ob man bei der weiteren Arbeit mehr von Prinzipien-Fragen ausgehen oder ob man mit induktiver Methode den Ausgangspunkt bei konkreten Lebensfragen (z. B. der Ehe) suchen soll, wurde die Gesellschaft offiziell gegründet.

Als katholischer Vertreter wurde Prof. F. Böckle, Bonn, in den Vorstand berufen. Der erste Jahreskongreß soll bereits in diesem Jahr, und zwar vom 30. August bis zum 2. September in Basel stattfinden. Thema: Die Ehe in soziologischer, exegetischer und ethischer Schau. Präsident der Gesellschaft ist zur Zeit Prof. Dr. H. van Oyen, Basel; das Sekretariat der Gesellschaft führt Herr Dr. K. Bockmühl, CH-4153-Reinach, Lachenweg 36, Schweiz.

FRANZ BÖCKLE

Geboren am 18.4.1921 in Glarus (Schweiz), empfing die Priesterweihe am 1.7.1945 in Chur. Er studierte am Priesterseminar Chur, am Angelicum in Rom und an der Universität München, wo er bei Prof. Egenter Assistent war. Er erwarb sich den Dr. theol. am 19.10. 1952 mit der These «Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen.» Er war Vikar in St. Franziskus, Zürich, o. Professor für Moraltheologie am Priesterseminar in Chur und ist jetzt Professor in Bonn. Seine Veröffentlichungen sind «Die Idee der Fruchtbarkeit» 1953, «Fragen der Theologie heute» 1957, Grundfragen evangelischer Ethik» Catholica 1960, Mitarbeit am Lexikon für Theologie und Kirche, an «Priesterliche Existenz: Grenzfragen zwischen Medizin und Theologie» (Religion und Erlebnis). Er arbeitet mit an den Zeitschriften Anima, Catholica, Linzer Theologisch-Praktische Zeitschrift.

P. J. Cools (Hrsg.)

Die biblische Welt

Ein enzyklopädisches Handbuch zur Heiligen Schrift
Aus dem Niederländischen von Maria Renate Hahn-Hahn und Carl Peter Baudisch. Die Herausgabe der deutschen Ausgabe betreute Prof. Dr. Theodor Schwegler OSB. Mit Chronologie, Literaturverzeichnissen, Karten und Register.
Erster Band: Zur Heiligen Schrift / Das Alte Testament. 661 Seiten. Zweiter Band: Das Neue Testament. 354 Seiten. Beide Bände zusammen in Schuber, Leinen DM 74,–

Die Autoren des Werkes sind: Dr. A. van den Born / P. J. Cools OP / Dr. D. Deden SCJ / Dr. J. A. E. van Dodewaard / Dr. A. L. A. Drubbel MSC / Dr. Cl. J. A. Epping OFM / Prof. Dr. W. Grossouw / Prof. Dr. J. M. A. Janssen / Dr. J. Kahmann CSSR / Prof. Dr. P. van der Meer OP / Prof. Dr. J. van der Ploeg OP / H. Renckens SJ / L. Rood SJ / Dr. J. Simons SJ / Dr. Cr. Smits OFM / L. Stolwijk OCarm. / Mitglieder der Biblischen Arbeitsgemeinschaft Sankt Hieronymus.

Die philologischen und literarhistorischen Studien über die Bücher der Bibel und die daraus resultierende Bibelkritik, die heute auch in katholischen Kreisen eingehend verarbeitet wird, stellen die Gelehrten, vor allem auch durch die archäologischen Funde der letzten zehn Jahre, vor ganz neue Aufgaben. Vom Leser der Heiligen Schrift wird sehr oft ein starkes Umdenken verlangt.
Diesen sachlichen Gegebenheiten und dem Bedürfnis nach zuverlässiger Information kommt das vorliegende Handbuch entgegen. Den Verfassern ist es gelungen, den nicht leichten Stoff sehr gründlich und dennoch äußerst klar zu behandeln, ohne sich in Einzelheiten zu verlieren. Das Werk ist als beschreibendes enzyklopädisches Handbuch gedacht; ein sorgfältiges Register zum Nachschlagen vermittelt den Zugang zu besonderen Themen, und die Literaturangaben weisen den Weg zu detaillierterem Studium.

Aus dem Inhalt des ersten Bandes

Vorbemerkungen
Das göttliche und menschliche Buch
Die Inspiration der Hl. Schrift | Die Wahrheit der Hl. Schrift | Der Sinn der Hl. Schrift | Grundregeln der katholischen Bibelauslegung | Der Kanon der Hl. Schrift | Die apokryphen Schriften | Entstehung und Überlieferung des Bibeltextes | Kirche und Bibel
Der Schauplatz des Alten Testaments
Palästina | Syrien | Ägypten | Mesopotamien | Arabien
Die Literatur des Alten Testaments
Die literarischen Gattungen im allgemeinen | Der Pentateuch | ‹Geschichtsschreibung› | Propheten und Prophetismus | Das biblische Gebetbuch | Weisheitsliteratur in Israel | Das Hohelied
Die Geschichte des Alten Testaments
Die biblische Urgeschichte | Von der Berufung Abrahams bis zur Niederlassung Israels in Kanaan | Geschichte des Königtums | Gefangenschaft und Wiederaufbau | Die griechische Periode
Die Religion des Alten Testaments

Aus dem Inhalt des zweiten Bandes

Das Neue Testament, die Frohbotschaft
Palästina zur Zeit Christi | Die synoptischen Evangelien |
Das Wachsen zur universalen Kirche
Die Kirche in Palästina | Die Kirche in der griechisch-römischen Zeit
Die Apostelgeschichte und die Apostelbriefe
Die Apostelgeschichte | Die Paulusbriefe | Die katholischen Briefe
Die Schriften des Johannes
Einleitung | Das Johannesevangelium | Die Johannesbriefe | Die Apokalypse oder die Offenbarung des Johannes
Anhang
Karten | Chronologische Übersicht | Bibliographischer Wegweiser | Register

W bei Walter

Vorwort

Nicht zuletzt wurde durch das gegenwärtige Konzil sichtbar, wie sehr die Kirche und ihre Theologie in sich selbst «zur Welt hin» offen ist und wie sehr sie im Eingehen in Welt nicht etwa ins Fremde geht, sondern ins Eigene Gottes. Aus dieser Sicht nimmt die Sektion «*Grenzprobleme*» jene Fragen auf, die einer Entfaltung der Verstehens- und Verkündigungsgrundlagen unseres Glaubens heute aufgegeben sind – angesichts der gegenwärtigen Philosophien, angesichts der zahlreichen theologischen Grenzfragen moderner Einzelwissenschaften, angesichts des wachsenden weltanschaulichen, gesellschaftlichen, religiösen Pluralismus, angesichts der sog. Profanität unserer Weltsituation und vieler anderer «Grenzprobleme», in denen die Theologie antwortend, aber auch selbst hörend und lernend, nicht selten umlernend, ihren Dienst an der Hoffnung der Menschen vollbringen muß. Die Sektion geht davon aus, daß diese Aufgabe aus den Wurzeln des christlichen Glaubensverständnisses selbst erwächst, wie es in der Fundamentaltheologie formal zur Entfaltung kommt.

So vertritt diese Sektion im Rahmen der Zeitschrift vorzüglich die *Fundamentaltheologie,* eine Disziplin, die heute vielleicht mehr als andere ein neues Selbstverständnis sucht, um den gewandelten Kanon von Fragestellungen aus einem echt theologischen Ansatz gerecht zu werden und den Gläubigen «allzeit bereit zu machen, jedem zu antworten, der ihn nach dem Grund seiner Hoffnung fragt» (vgl. 1 Petr 3, 15) – auch und nicht zuletzt sich selbst und seinen Glaubensbrüdern. In diesem Zusammenhang sollen dann künftig auch jene Fragen zur Sprache kommen, die im Umkreis einer solchen Fundamentaltheologie besonders dringlich sind, wie z. B. Möglichkeit, Sinn und Eigenart der Auslegungs- und Begründungsweisen des Glaubensvollzugs heute, die theologische Analyse der Glaubenserfahrung und ihrer innerweltlichen bzw. zwischenmenschlichen Dimensionen; Fragen, die sich aus der schwierigen hermeneutischen Ausgangssituation der Theologie heute ergeben, Probleme um Geschichte und Geschichtlichkeit des Glaubens, der Kirche und des Christentums; theologische Interpretation des Unglaubens, Atheismusfragen; Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Glaube, Ideologie und Glaube usw.

Das Schema 13 des gegenwärtigen II. Vatikanischen Konzils «*über die Kirche in der Welt in dieser Zeit*» ist in einem gewissen Sinn «das» Schema unserer Sektion. Die Beiträge dieses ersten Heftes sind denn auch vor allem jenen Fragestellungen gewidmet, die in einen engeren oder weiteren Zusammenhang zum theologischen Hintergrund dieses Konzilsthemas gehören (vgl. die Aufsätze von Philips, Balthasar, Rahner, Metz und das Bulletin von Schlette; Grundsätzliche Fragen unserer Sektion behandeln die Beiträge von Bouillard und Nédoncelle).

J. B. METZ
W. BRÖKER
W. OELMÜLLER

Gérard Philips

Die Kirche in der Welt von heute

1. Ein schwieriges Problem

Zu den Gedanken, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Verlauf der Diskussionen das größte Aufsehen erregten, gehörte unbestreitbar die Anregung von Kardinal Suenens gegen Ende der ersten Sitzungsperiode: man solle die Kirche nicht nur nach ihrer inneren Konstitution, sondern auch nach ihren Beziehungen zur Welt bestimmen und darstellen. In seinen Ausführungen prägte der Kardinal dabei die Worte: *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra*, die sich, wenn man sie eingehender betrachtet, weniger als exakte Begriffe, sondern vielmehr als annäherungsweise beschreibende Ausdrücke erweisen. Der Vorschlag löste einen wahren Begeisterungssturm aus, der noch verstärkt wurde durch die pastoralen Anliegen der Konzilsväter und durch die realistischen, positiven und universalistischen Auffassungen, die gegenwärtig in den Konzeptionen der verantwortlichen Männer der Kirche vorherrschend sind: in ihren Augen ist die Kirche keine rein statische Gegebenheit mehr, sondern eine Aufgabe, die es zu erfüllen gilt. Die Welt «draußen» zeigt ein lebhaftes Interesse. Doch die Hoffnungen, die in diesem Zusammenhang geweckt wurden, waren zweifellos sehr übertrieben, und zahlreiche weiter blickende Persönlichkeiten warnten von vornherein vor einer wahrscheinlichen Desillusionierung.

Im weiteren Verlauf der Diskussion enthüllte sich auch wirklich die Komplexheit der solcherart auf die Tagesordnung gebrachten Probleme sehr bald. Zwei Entwürfe für die Abfassung des Schemas XIII (ursprünglich XVII) wurden nacheinander abgelehnt, und wenn ein dritter schließlich doch als Diskussionsgrundlage anerkannt wurde, so waren doch die Kritiken, die daran geübt wurden, und keineswegs nur an Detailfragen, sondern grundlegenden Dingen, recht zahlreich und im übrigen stark voneinander abweichend. Darin liegt nichts Erstaunliches. Noch vor ganz wenigen Jahren schien das Thema ohne größere Aktualität, und als es sich dann plötzlich den Überlegungen der theologischen Denker präsentierte, waren diese etwas aus der Fassung gebracht und untereinander uneinig – nicht nur hinsichtlich der anzubietenden Lösungen, sondern sogar über die Art und Weise, wie die einzelnen Elemente des Problems zu behandeln, in welcher Weise die dazu erforderliche Forschung aufzubauen und zu organisieren sei. Sie waren sich nicht klar über die Unterscheidung der verschiedenen Ebenen, den Zusammenhang der Zweckbestimmungen, die Beziehungen zwischen Sakralem und Profanem, zwischen Natur und Übernatürlichen, zwischen Kirche und Welt.

Doch je mehr die Schwierigkeiten sich häuften, desto gebieterischer wurde die Notwendigkeit, ihnen ins Angesicht zu sehen. Die Bedürfnisse der Christen, die unter wahren Gewissensängsten litten, und die Erwartung einer Welt, die mehr als in früheren Zeiten für das Phänomen der Kirche und seine praktischen Auswirkungen aufgeschlossen war, duldeten keinen Verzug. Heute gestattet der beschleunigte Rhythmus der Entwicklung von Ideen und ihre nahezu augenblickliche Übertragung auf Welt-Maßstab keine aufschiebende Antwort mehr. Die Kirche und das Konzil können sich einer verbindlichen Stellungnahme nicht mehr entziehen:

Das Risiko einer zwar noch nicht voll ausgearbeiteten, aber hinreichend klaren Stellungnahme muß eingegangen werden; es müssen zumindest einige Orientierungspunkte aufgerichtet werden, die in den unwandelbaren, aber dynamischen Prinzipien der Offenbarung verankert sind.

Im Vordergrund steht diesmal nicht die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern. Diese Aufgabe ist in einer sehr klaren und einleuchtenden Form in der Konstitution über das Mysterium der Kirche beschrieben worden. Noch weniger handelt es sich heute um einen Versuch der Modernisierung einer Kirche, die ihre überirdische Berufung vergessen hat und erst recht nicht um einen raffiniert angelegten Versuch, das Wohlwollen der Ungläubigen zu gewinnen. Auf dem Programm steht klar und deutlich *die uneingeschränkte Anwendung der Botschaft des Evangeliums im irdischen Leben der Menschen*, ohne daß dabei der Ausblick auf eine über die Welt der Phänomene hinausreichende Bestimmung übersehen würde. Bis zu welchem Punkt ist das Engagement der Christen in der Welt und für die Welt wahrhaft dem Evangelium gemäß? Und was umfaßt dieses Engagement für den Dienst, den der Christ der gesamten Menschheitsgesellschaft zu leisten hat?

Es darf angenommen werden, daß das Ziel des Schemas von der Mehrzahl der Konzilsväter und -theologen erfaßt und anerkannt ist. Zweifellos bleibt eine bestimmte Zahl, deren Augen so ausschließlich auf die hauptsächliche Zweckbestimmung des Reiches Gottes gerichtet sind, daß sie fürchten, sich dadurch auf allzu irdische Sorgen ablenken zu lassen, während andere – als Vorkämpfer einer Vermenschlichung der Welt – fürchten, daß der Ruf zu den himmlischen Wirklichkeiten sie daran hindere, hier auf Erden ihr Werk als Mensch zu tun. Manche haben sich bis zur Stunde noch nicht von den Denkschemata einer Ordnung freimachen können, die Kirche und bürgerliche Gesellschaft nicht ohne mancherlei Vermischungen in eins zusammenfaßt. In ihren Augen bleibt das Schema XIII mit einem Fehler behaftet, der seinen Erfolg sehr ernsthaft in Frage stellt: Es reicht – nach ihrer Auffassung – über den Bereich der kirchlichen Tätigkeit hinaus, für die das Leben der Welt nur ein Mittel im Dienst einer nahezu völlig desinkarnierten spirituellen Vollendung bedeutet. Doch das ist die Minderzahl, die sich vor allem aus den Gebieten rekrutiert, die für die aktuelle Problematik weniger aufgeschlossen sind.

Nichtsdestoweniger ist es außerordentlich wichtig, daß man sich gleich zu Anfang über den Sinn und die Bedeutung der verwendeten Termini verständigt. Wir haben häufig den Eindruck, daß zwei Partner einander gegenüberstehen: Auf der einen Seite die Kirche – auf der anderen die Welt. Doch wenn man näher zusieht, durchdringen die beiden Bereiche einander teilweise, und vor allem der Begriff «Welt» hat im christlichen Sprachgebrauch eine Vielzahl von Bedeutungen, die unbedingt genauer analysiert werden müssen.

II. Die einander gegenüberstehenden Gegebenheiten

1. Was versteht man unter «Kirche»?

Die mutmaßlichen Leser des Konzilsdekrets erblikken nicht alle in der Kirche die gleiche Realität. Die einen – die gläubigen katholischen Christen, an die an erster Stelle gedacht ist – betrachten sie im buchstäblichen Sinne als Fortsetzung des Erlösungs-Mysteriums Christi, wobei sie jedoch anerkennen, daß sie in der Form einer sichtbaren und organisierten Gesellschaft, der ekklesialen römischen Gemeinde fortbesteht. Die anderen, die das Konzil mit seiner Botschaft ebenfalls erreichen möchte, betrachten sie nicht als Gegenstand des Glaubens, sondern stellen den tiefgreifenden sozialen und menschlichen Einfluß dieser religiösen Gruppe fest, sei es um ihre Dienste zu bejahen, sei es um ihrem Einfluß auf die Massen entgegenzuwirken. Im Übergang von der einen zur anderen Kategorie seiner Hörer wechselt das Konzil von einer Ebene auf die andere über, und es muß sich dessen klar bewußt werden.

Das erste Ziel des Schemas besteht darin, den Gläubigen ihre Aufgabe der menschlichen Gesellschaft und ihren irdischen Realitäten gegenüber nahezubringen. Doch zeichnet sich dahinter am Horizont eine bedeutend größere Hörerschaft ab: Die der Nicht-Katholiken, der Nicht-Christen und selbst die der Ungläubigen, mit denen die Kirche im Hinblick auf die gemeinsame Arbeit, die es im Interesse des irdischen Wohles der Menschheit zu beginnen und zu leisten gilt, in ein Gespräch eintreten möchte. Die Absicht des Schemas XIII besteht nicht in einer Beschreibung des Weshalb und des Wie der Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums, die in der Natur der Kirche selbst grundgelegt ist und die sie daher niemals verleugnen oder vernachlässigen darf. Nein, sie will auf das Leben in der Welt die Erleuchtungen und Grundsätze anwenden, die aus der Botschaft Christi kommen, mit dem Ziel, die Lage der Menschheit durch eine

ehrliche und wirksame Zusammenarbeit mit allen besser zu begreifen und besser zu machen.

Selbst auf dieser Ebene hat die Kirche der Welt etwas zu sagen, und die Welt weigert sich nicht einmal immer, sie anzuhören. Zweifellos hat sie die Pflicht, vor allem das Reich Gottes zu suchen, doch weiß daß sie, ihr, wenn sie die Treue wahrt, das übrige dazugegeben wird. Darüber hinaus ist sie berechtigtermaßen überzeugt, daß sie ihre hauptsächliche Sendung niemals erfüllen würde, wenn sie sich nicht bemühte, von allen ihren Gliedern für alle ihre Menschenbrüder einen Geist selbstloser gegenseitiger Hilfe zu erlangen. Selbst für den Ungläubigen, ja sogar für den Atheisten oder denjenigen, der glaubt, Atheist zu sein, stellt die Kirche eine geistige Macht dar, mit der in gutem Einvernehmen zu stehen, von Nutzen sein kann, und deren Mitwirken bei der fortschreitenden Lösung der großen Menschheitsprobleme man nicht von vornherein mit Argwohn begegnen darf. Erinnern wir hier nur an die Wahrung der Würde der Person, an die soziale und kulturelle Förderung, an den Schutz der Familie und an die Festigung und Sicherung des Weltfriedens. Das alles sind Dinge, welche die Gläubigen und die anderen, die keine Religion bekennen, gleichermaßen angehen. Auf beiden Seiten geben sich die scharfsichtigsten Geister Rechenschaft von der Notwendigkeit, zusammenzuarbeiten, wenn wir nicht zusammen untergehen wollen.

Die Kirche wendet sich an die Welt, von Gott und von Christus ausgehend, aber sie verlangt keineswegs die Ablegung eines Bekenntnisses zu ihrem Glauben, ehe sie auf einem Gebiet, in dem alle Menschen einander begegnen, zur gemeinsamen Arbeit schreitet. Wenn der Gott der christlichen Verkündigung ein Gott der Gerechtigkeit und Liebe ist, kann die christliche Kirche nicht unbeteiligt an der Not so vieler Menschen vorbeigehen. Auch der Samariter aus dem Gleichnis Christi verlangt von dem Verletzten, den er am Rand der Straße findet, nicht zunächst eine Erklärung der Rechtgläubigkeit: Er lindert seine Schmerzen, versorgt ihn und bemüht sich um seine Wiederherstellung ohne Berechnung oder Hintergedanken.

Es wäre unrecht, von der Kirche zu verlangen, daß sie in der Zwischenzeit ihr wahres Wesen verbirgt oder die Quelle, aus der ihre Anteilnahme und Hingabe entspringt, vor den Augen der Welt versteckt. Sie hat keinen Grund, sich Christi zu schämen, dessen Namen sie trägt und dessen Evangelium sie verbreitet. Gegründet auf dem Glauben ist sie dem Dienst Gottes geweiht und nicht an erster Stelle dem Dienst an den Menschen, doch vermittelt sie diesen die denkbar größte Wohltat, indem sie ihnen das Leben des Gottes der Liebe mitteilt, das selbst ihre irdische Existenz umwandelt. Sie predigt nicht den Kult der Humanität, doch echter Humanismus ist Frucht ihrer Verkündigung.

Wenn das Konzil dieses Programm darlegen will, braucht es sich weder zu schämen noch irgend etwas zu verschweigen. Es hat nicht die Absicht, an die Stelle der Organisation der Vereinten Nationen zu treten, wenn es sich mit einer von Christus empfangenen Sendung an alle Menschen und alle Nationen wendet, um – nicht aus Herrschsucht, sondern aus ehrlichem Willen zu dienen – das Wohl aller zu bewirken.

2. Was versteht man unter «Welt»?

Im Sprachgebrauch der Schrift, der in der Folgezeit zur Sprache der Christen und vor allem der Prediger geworden ist, gewinnt der Begriff «Welt» häufig eine pejorative Nebenbedeutung, ohne daß dabei jedoch der ursprüngliche Sinn des Wortes, der *das Ganze des göttlichen Schöpfungswerkes* bezeichnet, vergessen ist. Die Schöpfung aber ist gut: Der biblischen Lehre liegt jeder Manichäismus fern. Nur in der Geschichte der Menschen, die Gottes Welt bewohnen, ist es zur Sünde gekommen. Sie hat sich so weit ausgebreitet, daß sie zu einer bösen Macht geworden ist, die durch ihre intellektuelle und moralische Haltung Gott entgegengesetzt ist, ohne sich jedoch dem absoluten Herrschaftsbereich des Schöpfers entziehen zu können. Die Welt unter dem Zeichen des Bösen ist Feind Gottes und in diesem Sinne schon vom Begriff aus schlecht. Würde sie auf das Wort Gottes hören und ihre Sünde aufgeben, so wäre sie nicht mehr «Welt». Aus dieser Betrachtungsweise rührt bei den Autoren des Neuen Testaments, vor allem bei Johannes, eine Art Dualismus, jedoch nicht ontologischer Art, sondern nur im Bereich der moralischen und geistigen Ordnung; immerhin könnte dieser Dualismus einen nicht genügend über die Einfachheit des johanneischen Stils und seine Vorliebe für symbolische Rede- und Darstellungsweisen informierten Leser irreführen. So kann der Evangelist Johannes zum Beispiel in einem Atemzug sagen, daß wir die Welt und ihre Begierden verschmähen sollen und daß Gott die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen eigenen Sohn zu ihrer Rettung hingab. Die beiden Arten, in denen dieses eine und gleiche Wort gebraucht wird, so widersprechend sie auch erschei-

nen mögen, verschmelzen in der Heilsgeschichte zu einer Einheit. Die von Gott gut geschaffene Welt ist durch den Mißbrauch der menschlichen Freiheit böse geworden, jedoch ohne daß damit jede Hoffnung auf eine Erneuerung verlorengegangen wäre. Denn die erbarmende Liebe Gottes ist stärker als die Sünde. Und der menschgewordene Sohn Gottes richtet seine Heilsbotschaft vor allem an die böse Welt. Wenn sie im Glauben angenommen worden ist, rettet diese Botschaft die Welt und erneuert ihr Freundschaftsverhältnis mit dem Vater.

Die Bibel lehrt uns, die verkehrte Welt zu hassen, und zwar gerade deshalb, weil wir die Welt, so wie sie aus den Händen Gottes hervorgegangen ist, lieben sollen, um sie zu ihrem Urheber zurückzuführen, in dem wir ihr ihre ursprüngliche Güte, die aber nun durch die Erlösungsgnade auf eine unendlich höhere Ebene hinaufgehoben ist, wiedergeben.

Nun gibt es aber außerdem noch eine zweite Unterscheidung, die man nicht übersehen darf, wenn man eine große Verwirrung vermeiden will. «Welt» bezeichnet auch *die Gesamtheit der Menschen, welche die Erde bewohnen.* Unter ihnen gibt es Heilige und Böse. Die Christen gehören zu dieser Welt, die sie nicht verlassen können, widersetzen sich aber den bösen Prinzipien, die allzu häufig das Leben einer großen Zahl von Menschen lenken und bestimmen. Ihre Trennung von der Welt ist spiritueller und nicht soziologischer Art. Die Kirche ihrerseits widersetzt sich, ohne von der (verkehrten) Welt zu sein, da sie himmlischen Ursprungs ist, also der Welt der Sünde, nicht aber den Menschen, die Sünder sind, weil sie gerade für diese da ist. Man kann daher nicht behaupten, sie stehe der Welt *gegenüber:* Sie steht mitten in der Welt, und ihre Gläubigen sind unter die Menschen der Welt gemischt. Der Titel des Schemas XIII vermeidet absichtlich und systematisch den Ausdruck: Die Kirche der Welt *gegenüber;* er spricht von der Kirche *in* der Welt von heute. Durch ihre tiefgreifenden Impulse sucht die Kirche, die Welt zu ihrer ursprünglichen Einheit zurückzuführen, so sehr daß sie sich mit ihr identifiziert von dem Augenblick an, in dem der Plan der Wiederherstellung vollkommen erfüllt ist und das erlöste Universum durch den Sohn dem Vater zurückgegeben wird. Die Annahme, daß die Kirche der Welt der Menschen fremd sei, bedeutet, sie zu einem abstrakten, blutleeren Gespenst machen und damit sie zerstören.

«Welt» meint schließlich *irdische Werte und Aufgaben,* welche die Menschen im Bereich des Zeitlichen zu erfüllen haben. Diese Werte sind keineswegs statisch: Sie schließen für die Menschen die Verpflichtung ein, sie in dem vom Schöpfer gewollten Sinne zu entwickeln, in Fortsetzung des Schöpfungswerkes durch die menschliche Arbeit. Diese Werte und diese Arbeit sind in sich nicht schlecht. Sie stellen eine eigene Ordnung dar, die zwar nur vorübergehend und nicht definitiv ist, aber nichtsdestoweniger in sich selbst Bestand hat. Wir sehen uns also einer wirklichen Autonomie des Zeitlichen gegenüber, die zwar nicht absolut, aber nichtsdestoweniger real ist. Die Ordnung der irdischen Werte hat ihre eigenen Prinzipien und wird von eigenen, in ihr selbst liegenden Gesetzen regiert – Gesetzen, die der Achtung würdig sind und unter keinem frommen Vorwand entthront und zu einem einfachen Mittel und Werkzeug der religiösen Entwicklung degradiert werden dürfen. Dieser Grundsatz hat zur Unterscheidung der zwei Gesellschaften geführt: Der Kirche und der menschlichen Gemeinde – einer Unterscheidung, die keinerlei feindselige Trennung voneinander gestattet. Wenn die menschliche Gesellschaft sich zu absoluter Gewalt erhebt, organisiert sie den Totalitarismus und den götzendienerischen Kult der Mächtigen.

Auf der anderen Seite bedeutet von den Beziehungen zwischen Kirche und Welt sprechen, für den Christen in keiner Weise einen mehr oder minder gewaltsamen Versuch, sein Bekenntnis als Gläubiger mit seiner irdischen Existenz in der Welt in Einklang zu bringen, als handle es sich um zwei hermetisch gegeneinander abgeschlossene und füreinander undurchdringliche Bereiche. Nirgendwoanders als in der Welt muß das christliche Leben seinen Echtheitsbeweis antreten. Um am Leben der Welt teilzunehmen, braucht der Getaufte nicht aus der Kirche herauszugehen. Ganz im Gegenteil: Gerade hierbei und in diesem Augenblick wird seine religiöse und kirchliche Gliedschaft ihre ganze Wirksamkeit entfalten. Andernfalls müßte die christliche Liebe steril werden.

Die Kirche lebt in der Welt und mit der Welt. Sie tritt nicht der Welt gegenüber als Trägerin exotischer Raritäten oder Sehenswürdigkeiten. Sie weiß um ihre Verpflichtung in der Welt und der Welt gegenüber – nicht der Welt der Sünde, sondern der von Gott geschaffenen, durch die Sünde entstellten, von Christus erlösten Welt gegenüber. Sie hat den Auftrag, die durch den Erlöser gewirkte Erneuerung auf das gesamte Universum auszudehnen. Sie bezieht keinen Standort zwischen der Welt und Gott, sondern verbindet die Welt von neuem mit Gott. Ebenso wie die Laien nicht etwa eine Brücke

zwischen der Kirche und der Welt bilden, sondern die Kirche in der Welt gegenwärtig setzen. Dieser auf die Einheit gerichtete Prozeß ist nicht vollendet: Er hat eben erst eingesetzt. Doch wenn er abgeschlossen ist, bilden die erlöste Welt und die Kirche nur noch ein Ganzes.

3. Die Welt von heute

Zu jeder Zeit ihrer Geschichte lebt die Kirche in einer Welt, die mit ihr «zeitgenössisch» ist. Sie sieht sich also auch heute keinesfalls einem unvorausgesehenen Problem gegenübergestellt. Vielmehr wechselt das Problem mit der Veränderung der Welt auch seinerseits seine Aspekte. Das alles ist nur eine Folgeerscheinung des historischen Charakters der Kirche. Gott sei Dank ist das Bewußtsein von diesem Charakter unter den katholischen Christen lebendiger geworden. Sie bemühen sich mehr als zuvor, die Zeichen der Zeit zu entziffern. Doch um jedes Mißverständnis zu vermeiden, müssen sie sich darüber Rechenschaft geben, daß sie die gegenwärtige Welt mit christlichen Augen betrachten. Ihre Analyse der Phänomene wird von dem Licht bestimmt, das sie aus ihrem Glauben nehmen. Diese Geisteshaltung ist durchaus berechtigt und weit davon entfernt, einer vollendeten Objektivität im Wege zu stehen – sie macht sie sogar verpflichtend. Die Beschreibung des menschlichen Elends führt den Marxismus zu einer total antireligiösen Haltung, den Christen dagegen zu einem großmütigeren Einsatz seiner eigenen Kräfte, unter dem Antrieb seiner religiösen Überzeugung. Wo der Marxismus nichts anderes feststellt als eine verderbliche Entfremdung, entdeckt der Christ hoffnungsvolle Ansatzpunkte für die Verkündigung Christi.

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges haben wir einen *neuen Menschen* vor uns, der in seinem tiefsten Wesen durch die neusten technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften beeindruckt und geformt ist. Im Gefolge der Entdeckung der Atomenergie und der Eroberung des Weltraums hat er nicht nur eine neue Art des Empfindens, des Denkens und des Lebens angenommen – er ist buchstäblich ein anderer geworden und erkennt kaum seine neue Identität. Dennoch wäre es irrig, allzusehr zu verallgemeinern. In Wirklichkeit gibt es heute *mehrere Welten*, die zutiefst voneinander verschieden sind, vor allem die der materiell Begünstigten und die der Hungernden. Allzu häufig neigen wir dazu, einer Europäisierungstendenz zu huldigen trotz unserer lautstarken Bekenntnisse zu einer interkontinentalen Solidarität und trotz all unseres guten Willens. In weltweitem Maßstab denken ist ein schönes Programm, aber nur selten eine gelebte Realität. Wir zögern allzusehr, den Aufstieg der Missionsländer in die Reihe der jungen Kirchen anzuerkennen, die ihrerseits mit aufgerufen sind, den allumfassenden Charakter der katholischen Kirche zu vollenden. Vor allem aber sind wir völlig aus der Fassung gebracht und sozusagen entwaffnet der Dritten Welt gegenüber, die wir überhaupt nicht begreifen können. Wir wollen ihr helfen, bringen es aber meistens nur fertig, sie zu verbittern. Es ist recht leicht, sich über die mangelnde Anerkennung und Dankbarkeit auf seiten unserer Schutzbefohlenen zu beklagen. Liegt doch der Irrtum gerade darin, daß wir Schutzherren spielen möchten. Es genügt nicht, den Völkern Asiens und Afrikas Konsumgüter, Maschinen und Fachleute zu schicken. Was nottut, ist ihnen die Möglichkeit zu sichern, daß sie sich selbst eine in vollem Sinne menschenwürdige Situation schaffen, und daß wir ihnen schon jetzt und zur gleichen Zeit jenes «supplément d'âme» (seelische Unterstützung) bieten, ohne das kein Mensch leben kann.

Eine solche Unterstützung aber setzt einen bereits vorhandenen geistigen, moralischen und religiösen Besitz voraus, den es durch ständige Reinigung zu bereichern gilt. Die als primitiv bezeichneten Völker verfügen über Schätze von Weisheit, die sie von den früheren Generationen ererbt haben: Weshalb sie zerstören, anstatt sie zu einer wesensgemäßeren und universaleren Entwicklung zu führen?

Das alles ändert nichts daran, daß der moderne Mensch sich in weiten Schichten und mehr oder weniger in allen Erdteilen als Menschen ohne Gott entdeckt hat. Er braucht Gott nicht mehr und betrachtet ihn häufig als Feind. Das Phänomen eines nicht nur praktisch gelebten, sondern grundsätzlich gepredigten, organisierten und kämpferischen *Atheismus* steht in der bisherigen Geschichte der Menschheit beispiellos da. Man muß es aus nächster Nähe betrachten, um seinen wahren Charakter zu entdecken.

Sehr selten sind diejenigen, die vollständig auf jede Berufung auf ein Absolutes verzichten. Daher schießen überall Ersatz-Religionen und Religions-Ersatz aus dem Boden: Der Kult der Pflicht, des Kollektivs, des lohnfreien Heroismus, der sozialen Wohlfahrt für künftige Generationen usw. Diese als verbindlich betrachteten Werte treten an den Platz eines Gottes, der in den geläufigen Bildern,

die ihn fast wie einen Götzen darstellen oder wie einen Lückenbüßer für die dem menschlichen Wirken unzugänglichen Bereiche, unmöglich erkannt werden kann. Eine solche Gottheit reicht nicht über die Ordnung der kosmischen Phänomene hinaus.

Der Philosoph und Theologe Tillich hat diese Konzeption mit dem Namen Supranaturalismus bezeichnet und als reines Feuerwerk der Vorstellungskraft gekennzeichnet. Bultmann hat den Gedanken einer Auflösung der Mythen, die auf eine Projizierung existentieller Erfahrungen reduziert werden, in die Öffentlichkeit getragen. Bonhoeffer hat das Ende jeder «Religion», die in seinen Augen Frucht menschlicher Einbildung ist, proklamiert, um ein kultloses Christentum dagegen zu stellen. In keiner dieser Darstellungen erkennt die Kirche ihr eigenes geheimnisvolles Wesen. Sie opfert keinem einzigen all dieser Idole, die das moderne Denken in seiner Naivität umstürzt. Alle diese Phantasien sind für denjenigen weit überholt, der ein Empfinden für den wahren Gott hat und zumindest ahnt, was heil- und gnadenhafte Einigung mit dem lebendigen Ewigen bedeutet.

Doch um dahin zu gelangen, mußte der Gläubige die Darstellungen der Gottheit, die ihm die Lehren seiner Kindheit vertraut gemacht hatten, grundlegend überprüfen. Wenn er erwachsen geworden ist, genügen ihm die Bilder des kleinen Katechismus nicht mehr. Leider hat seine religiöse Kultur nicht immer mit seiner intellektuellen Entwicklung Schritt gehalten. Er hält sich für einen Atheisten und befindet sich, ohne es selbst zu wissen, auf der Suche nach dem Absoluten, das nichts anderes ist als Gott: Allein die Tatsache, daß er Mensch ist, nötigt ihn, einen Wert zu suchen, der ihn zugleich beherrscht und frei macht.

Diese Welt, die man als areligiös bezeichnet, verspürt, mag sie es eingestehen oder nicht, eine dumpfe Angst, wenn auch nur vor dem Tod. Sie steht nicht nur unter dem Schreckbild einer drohenden atomaren Explosion: Sie quält sich mit einem Rätsel, das sie nicht lösen kann: Was ist der Sinn des Lebens, der Welt, des Menschen? Wohin geht im letzten unser Weg? Ist die Absurdität die einzige Antwort und Quelle einer ewig währenden Ernüchterung und Enttäuschung?

Der anglikanische Bischof Robinson hat es als seine Aufgabe angesehen, uns zu erklären, Gott wohne nicht über der Welt, irgendwo in himmlischen Sphären noch auch einfach außerhalb des Universums, wo die menschliche Vorstellungskraft sich im Leeren verliert – er sei vielmehr nichts anderes als die Grundlage unserer Existenz und unser letzter Daseinsgrund, den wir in der Horizontalen zu suchen haben, in unserer Berufung, «Mensch für andere» zu werden, für die uns Christus als Prototyp erscheint. Der Erfolg von Robinsons Schrift «*Honest to God*» ist sehr vielsagend: Der moderne Mensch ist den letzten Fragen gegenüber längst nicht so indifferent, wie wir uns unter dem Einfluß einer pessimistischen Auffassung zu glauben angewöhnt haben.

Auf der anderen Seite aber ist Robinsons Darstellung recht enttäuschend. Als Fach-Exeget hätte er sich daran erinnern können, daß die Psalmen die wunderbare Allgegenwart Gottes im Herzen der Schöpfung und des Menschen selbst beschreiben, ohne daß Gott jedoch irgendwo eingeschlossen wäre. Aber auch Augustinus hätte den Bischof lehren können, daß Gott «mir inniger verbunden ist als ich mir selbst bin». Es ist lange Zeit her, daß der ernsthafte Christ Gott suchte, indem er sich mühte, über die Kategorien von Raum und Zeit hinauszugreifen, ohne daß er jedoch jemals sein Ziel in vollem Umfang erreichte. Er weiß auch – und der hl. Thomas von Aquin kann es ihm erklären –, daß Transzendenz und Immanenz sich gegenseitig wie zwei ineinander verflochtene Aspekte bedingen.

Mit uns sprechen, als suchten wir Gott in den Wolken oder im Leeren, wo die Welt zu Ende geht, hieße uns als Kinder behandeln. Die zusätzliche Feststellung, daß wir von nun an Gott in der horizontalen Dimension entdecken werden, als befände er sich zu unseren Füßen, hieße sich in einem Trugbild verlieren, das kaum mehr wert ist. Robinson selbst ist nicht Opfer dieser Illusion. Seine Ausführungen sind nur eine allgemeine und ungenaue Wiedergabe der bedeutend tiefergehenden Auffassungen Paul Tillichs für die Information des Lesers.

Was bleibt, ist jedoch die Tatsache, daß es dem anglikanischen Bischof gelungen ist, sich Zugang zur Mentalität des heutigen Menschen zu verschaffen und daß er darin religiöse Resonanzen geweckt hat, die man für endgültig untergegangen hielt.

Wenn die Kirche zur Welt sprechen will, kann sie dem Problem des – wirklichen oder eingebildeten – *Atheismus* nicht ausweichen. Ebensowenig steht sie über oder außerhalb der Welt. Vom Innersten der Welt und des Menschen selbst her lenkt sie uns zur Entdeckung unserer wahren Existenz, eines ewig währenden Geschenks der Güte Gottes, der sie gegründet hat und erhält. Die Kirche schafft diese fundamentale Frage nicht künstlich. Sie weckt in den Seelen ein latentes Fragen und fordert in die-

sem Sinne die Welt heraus. Wenn es ihr nicht gelingt, im Menschen dieses grundlegende Suchen und Fragen in Gang zu setzen, dann bleiben für diesen alle ihre Lehren unbegreiflich und toter Buchstabe. Doch in dem Augenblick, in dem sie den Menschen sein tiefes Ungenügen verspüren läßt, bietet sie ihm auch den Ausweg aus seinen Ängsten an. Diese Antwort hat die Kirche weder erfunden noch selbst geschaffen: Sie hat sie aus dem Munde des Sohnes Gottes empfangen.

4. Die Begegnung von Kirche und Welt

Diese Begegnung findet also zunächt *auf der Ebene der fundamentalen Frage* statt. Die Kirche trifft die Welt zuerst in jedem einzelnen ihrer Gläubigen. Der Getaufte ist keineswegs glücklicher und beruhigter Besitzer einer offenkundigen Wahrheit. Auch er erwartet und versteht die Botschaft als Befreiung aus einer Situation der Angst. Ohne dieses Verständnis würde er sich niemals persönlich angesprochen fühlen. Zweifellos geschieht dieses Bewußtwerden oft durch eine Heilskrise hindurch.

Die Kirche möchte aber auch mit den Ungläubigen in Kontakt kommen und sie dahin bringen, daß sie ihr Wort hören. Um in dieser Sendung Erfolg zu haben, genügt es nicht, daß sie Anleihen bei deren moderner Sprache, ihren Denkkategorien und Ausdrucksformen macht: Sie muß mit ihnen zusammen von der universalen Grundproblematik ausgehen und, ihnen beigesellt, den Bezirk der geistigen und moralischen Finsternis durchschreiten, um zum Licht zu gelangen. Selbst dann wird sie noch das in Rechnung stellen müssen, was der Apostel Paulus das Ärgernis und die Torheit des Kreuzes genannt hat. Die böse Welt, die unter dem Einfluß des Geistes des Irrtums steht, wird sich der Botschaft entgegenstellen und sie bekämpfen. Kein Gläubiger kann darüber erstaunt sein: er weiß aus persönlicher Erfahrung um die Macht des Widerstrebens, welche das Wort selbst im Geist und Herzen dessen überwinden muß, der ehrlich bereit ist zu glauben. Der vorhergesehene Widerspruch ist für die Kirche kein Grund, der sie veranlassen könnte, zu schweigen. Vielmehr wappnet die unvermeidliche Gegnerschaft sie gegen die Versuchung, sich auf ihre eigenen Mittel der Überredung und Überzeugung zu verlassen, anstatt mit der Macht dessen zu rechnen, der sie gesandt hat.

Danach begegnet die Kirche der Welt der Ungläubigen *auf der Ebene der großen menschlichen Werte*. Ihre Sendung der Nächstenliebe befiehlt ihr, sich in den Dienst aller zu stellen, um ihnen zu helfen, daß sie zu einem menschlichen, dieses Namens würdigeren Lebens gelangen. Natürlich könnte sie niemals, ohne zu ihrem Wesen und ihrer Sendung in Widerspruch zu geraten, auf einer rein natürlichen Ebene Stellung beziehen. Sie lebt in der Ordnung der Gnade. Das hindert sie aber nicht, in vollem Maße diejenigen Werte zu achten, die das Erbteil der menschlichen Natur bilden. Weit davon entfernt, sie gering zu schätzen oder sie zu zerstören, stärkt und adelt sie diese Werte.

Sie wird daher nicht zögern, allen eine deutlich christliche Lehre vom Menschen vorzulegen, in der jedoch auch der Nicht-Christ wesentliche Züge erkennen wird, die ihm teuer sind und die er um keinen Preis aufgeben möchte. Von dem Augenblick an kann ein Dialog beginnen und zur Einleitung einer loyalen Zusammenarbeit werden, bei der beide Seiten das persönliche Gewissen des anderen achten. Vor den möglichen Verirrungen dieses Gewissens zurückzuschrecken, ist Zeichen eines mangelnden Vertrauens in die Kraft der Wahrheit und die grundlegende Ehrlichkeit des Menschen. Dieser Mensch braucht Aufklärung und Unterstützung: eben aus diesem Grund richtet die Kirche an ihn das Wort, nicht um sich an die Stelle seines Gewissens zu setzen, sondern um es zu führen und zu bestärken. Die Wirksamkeit ihrer Lehre zur Vorbeugung oder Heilung jeder Entfremdung zeigt die Kirche vor allem auf dem Weg über ihre zur Mündigkeit gelangten Glieder. Sie hilft dem Menschen, gleich wer es sein mag, sich mit seiner ganzen Verantwortung, seinen Pflichten und seinen Rechten, wiederzufinden.

Ihr Ideal ist aber nicht eine Koexistenz, die in einem reinen Nebeneinander zweier einander fremder Körper besteht, sondern vielmehr in einem Willen zum Zusammenleben, zum «Mitsein», wie es die deutschen Theologen und Philosophen nennen, als Ausgangspunkt einer wirklichen Zusammenarbeit. Die Kirche steuert dazu Hilfen bei, die sowohl die Kräfte des Menschen in der Welt als auch ihre eigenen überragen: sie erhält sie von dem Geist, der sie lehrt, demütig und dienstbereit zu sein in der Schule des dienenden Christus. Indem sie diese Hilfen allen zur Verfügung stellt, versucht sie jedoch keineswegs, die ganze Welt zu einem sakralen Raum zu machen und zu «verkirchlichen», sie verleiht vielmehr den profanen Wirklichkeiten eine transzendente Dimension, die zu ihrem Ursprung und zu ihrer letzten Zielsetzung in Beziehung steht. Die Christen würden sich der Welt ge-

genüber schuldig machen, wenn sie ihr allein überließen, für ihren Aufbau zu sorgen, ohne ihr die notwendige Unterstützung zu gewähren.

Doch wenn wir schon vom Dialog «mit den anderen» sprechen, dann sei uns gestattet, auch darauf nachdrücklich hinzuweisen, wie notwendig ein solches Gespräch auch im Schoß der Kirche selbst ist unter den Vertretern der oft recht verschiedenen Gruppen und Richtungen. Die Divergenzen in den Auffassungen können zu ernsten Hindernissen werden, andererseits aber, ins rechte Gleichgewicht gebracht, auch das gemeinsame Handeln ungemein bereichern. So sind Hierarchie und Laien keine konkurrierenden, sondern komplementäre Größen – oder denken wir an die unterschiedlichen Sorgen derer, die wir in Ermangelung besserer Ausdrücke als Traditionalisten und Progressisten kennzeichnen. Auch hier brauchen die einen die anderen. Trennen sie sich voneinander, so bedeutet das für diese Teile den endgültigen Ruin. Die erstgenannte Richtung läuft, wenn sie sich ausschließlich der Sorge überläßt, das Offenbarungsgut unangetastet zu wahren, Gefahr, von den Schätzen, die sie in der Hand hat, nicht genug Gebrauch zu machen und schließlich in Unbeweglichkeit zu erstarren. Die zweite Gruppe ist in ihrem Bemühen um eine Anpassung an die wechselnden Ideen und Situationen des Tages der Gefahr ausgesetzt, das Wesentliche zu verlieren und einem Relativismus zu huldigen auf Kosten der Werte des Geistes und der Wahrheit selbst. Das Leben beginnt nicht mit jeder Generation neu am Nullpunkt – weder das leibliche Leben noch das geistige noch vor allem das soziale. Diejenigen, die so stark den historischen Charakter der Kirche betonen, täten gut daran zu denken. Die Geschichte schafft neu, zweifellos, aber doch indem sie das Leben der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft übermittelt.

III. Der Inhalt der Dialog-Botschaft

Wenn die Kirche sich an die Welt wendet, die sie zum Dialog einlädt, so steht für sie *die Berufung des Menschen* im Vordergrund, und zwar die Berufung in ihrer ganzen Tiefe; ohne sie gäbe es für die Würde der Persönlichkeit keine zuverlässige Garantie. Die menschliche Persönlichkeit, die heute im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses steht, kann sich nur im Schoß der Gemeinschaft entfalten. Schließt sie sich in sich selbst ein, so wird sie im Narzismus oder in einem unfruchtbaren Solipsismus zugrunde gehen. Alle Menschen sind nach dem Vorbild des Erstgeborenen geschaffen und berufen, ihm durch ihren persönlichen Einsatz und ihr gemeinsames Bemühen immer ähnlicher zu werden. Die Arbeit ist ihr Adel und ihr Ruhmestitel, vorausgesetzt, sie verschließen bei ihrer Arbeit nicht den Ausblick und die Offenheit nach oben und dahin, wo ihre Brüder wohnen. Wenn sie nicht zu Sklaven ihrer technischen Errungenschaften werden wollen, so dürfen sie nicht die Augen vor der Wirklichkeit des schuldhaften Versagens und Mangels verschließen, den die Kirche Sünde, Egoismus und Begehrlichkeit nennt, und welche den Aufstieg der gesamten Menschheit hindert.

Der Christ wird der Erste sein, der sich *ganz zum Menschen unter Menschen* machen will. Doch niemand hat das Recht, ihn, damit er es zuwege bringt, zu zwingen, daß er seine göttliche Berufung außer acht läßt und auf sein Gebetsleben verzichtet. Der Ärmste unter den Sterblichen ist immer noch fähig, auf den Ruf zum Leben als Sohn Gottes und Bruder aller, zu antworten. Für den Christen besteht die gebieterische Verpflichtung, unaufhörlich die Harmonie zwischen seiner irdischen Aufgabe und seiner überirdischen Bestimmung herzustellen und in seinem Handeln zu verwirklichen. Die Welt macht dem Christentum kaum den Vorwurf, zu hoch zu zielen, könnte aber keineswegs grundlos viele Christen beschuldigen, ihre christliche Existenz in der Welt nicht genügend ernst zu nehmen.

Die Kirche steht im Dienst Gottes. Aus diesem Grund und nicht trotz dieser religiösen Sendung stellt sie sich in den Dienst der Menschen. Der Gott, den sie anbetet, ist die Quelle einer Nächstenliebe, die sich im Gläubigen ausbreitet, um ihn umzuwandeln und alle Menschen durch eine unermeßliche Bewegung solidarischer Liebe zum Vater hinzuführen. Das Evangelium selbst trägt der Kirche auf, für alle Menschen Gleichheit und Freiheit zu verlangen. Sie zögert nicht zu erklären, daß die Organisation der weltlichen Gesellschaft nicht in ihren Aufgabenbereich fällt. Die Herrschaft Gottes über den irdischen Bereich ist unbegrenzt; die der Kirche keineswegs. Sie beansprucht sie im übrigen auch in keiner Weise: es gibt in dieser Hinsicht heute keinen berechtigten Grund zur Beunruhigung mehr. In unseren Tagen ist jeglicher kirchliche Imperialismus zum Scheitern verurteilt. Die Situationen der modernen Zeit ersparen der Kirche Versuchungen dieser Art.

Die Humanisierung der Welt bildet für die Kirche kein Hindernis, sondern eine Ergänzung ihrer eigenen Bemühungen. Seinerseits aber wird das Chri-

stentum den Menschen helfen, auf ein höheres menschliches Niveau zu gelangen, ohne dabei auch nur einem Menschen seine persönliche Verantwortlichkeit zu nehmen. Die Kirche will erwachsene Menschen und nicht Kinder, über die sie Vormund sein müßte.

Der Christ ist überzeugt, daß *die Sittlichkeit* letzten Endes nicht ohne ein solides Fundament und verbindliche Normen auskommt, wenn sie sich nicht in völligen Subjektivismus auflösen will. Er weiß auch, daß die wirkliche Nächstenliebe mit der Achtung einer unbedingten Gerechtigkeit beginnt, und weit entfernt davon, den Kontakt mit seinen Mitbürgern abzulehnen, verlangt er vielmehr in Eintracht mit ihnen zusammenzuarbeiten.

Sein Gewissen ist empfindlicher geworden für die Unterlassungssünden und schätzt heute mehr denn je die Armut im Geist. Der Grundsatz der evangelischen Armut propagiert keineswegs den Pauperismus und erst recht keine Ausbeutung des Elends. Es gibt eine menschenunwürdige Armut, zu deren Linderung das Evangelium jeden in höchst verbindlicher Weise verpflichtet, und zwar auch um den Preis einer Selbstlosigkeit und Großmut, für die es keine Grenzen gibt.

Die Kirche fürchtet nicht, sich die Hände schmutzig zu machen, wenn sie die Elenden berührt, um sie aufzurichten. Sie weist niemanden, weder einen Einzelnen noch eine Gruppe, zurück, die ein ehrliches Herz zum Dialog mit ihr mitbringen. Die Getto-Zeit mit ihrem ständigen Verfolgungswahn ist vorüber.

Es genügt nicht, in einer feierlichen Erklärung die Menschenrechte ohne Unterscheidung nach Rasse, Geschlecht und sozialer Stellung zu verkünden. In unseren Tagen hat sich *die Situation des Arbeiters*, zumindest in unseren industrialisierten Ländern, beträchtlich verbessert. Doch hat diese Verbesserung noch lange nicht alle Länder der Erde erreicht, und die Achtung der Person des Arbeiters ist heute noch für viele nur ein idyllischer Traum. So lange er dazu gezwungen bleibt, zur Bestreitung seines Lebensunterhaltes seine Arbeit als Ware zu verkaufen und er nicht als Teilhaber im Unternehmen und im Aufbau der Gesellschaft behandelt wird, ist das Ziel nicht erreicht, und die Lebensbedingungen, unter denen unzählige Menschen dahinvegetieren, liegen auf einem menschenunwürdigen Niveau, das man nur mit der früheren Sklaverei vergleichen kann.

Der Mensch kann sich nur erheben und entwikkeln im Schoß einer *Familie*, aus der die eheliche Liebe und eine entschlossen bejahte Fruchtbarkeit ein wahres Heiligtum machen. Für den Christen bedeutet die Ehe Teilnahme am Mysterium der Liebe Christi und der Kirche. Auf diesem Gebiet sind die Probleme und Gewissensängste besonders drückend geworden. Gatten und Eltern haben das Recht, von der Kirche nicht nur Worte des Trostes und der Beschwichtigung zu erwarten, sondern eine eindeutige Darlegung der Hauptgrundsätze und -richtlinien, die das Familienleben bestimmen. Diese Antwort, die so klar sein muß wie nur möglich, wird weder den Mann noch die Frau von der Bemühung dispensieren, die unerläßlich ist, um zu einer hinreichend ausgereiften persönlichen Entscheidung im Angesicht Gottes zu finden. Patentrezepte sind illusorisch, und eine reine Kasuistik würde nur dazu führen, die Gewissen einzuschläfern. Die gesamte Problematik muß einer Prüfung unterzogen werden, die auf alle Elemente der Lösung achtet und auf alle Aspekte jedes einzelnen Aktes im Gesamt des Lebens. Kein Fachmann auf den Gebieten der Theologie, der Philosophie, der Biologie, der Soziologie hat das Recht, sich den gemeinsamen Forschungsbemühungen zu entziehen. Die Bevölkerungsexplosion hat Proportionen angenommen, die aufs äußerste beunruhigen. Sich angesichts dieser Lage auf eine Mahnung zum Gottvertrauen zu beschränken, wäre reiner Pharisäismus, wenn man sich dabei nicht die Mühe macht, neue Lebensmöglichkeiten zu schaffen. Das Verbrechen wäre allerdings noch größer, wenn man die jungen Völker dazu bewegen würde, eine Art nationalen Selbstmord zu organisieren durch Unterdrückung des keimenden Lebens. Die moderne Technik ist, wenn sie sich nur darum bemüht, durchaus fähig, den Hungernden Nahrung zu schaffen; aber die Opfer, denen mit großer Dringlichkeit zugestimmt werden muß, sind für alle außerordentlich groß. In der Zwischenzeit sollten wir uns hüten, die Großmut derer zu ersticken, die man als die «Abenteurer der modernen Zeit» bezeichnet hat: die Familienväter und -mütter. Es ist recht traurig, wenn man beobachtet, wie die Eltern kinderreicher Familien häufig belächelt werden, ja wie sie solchen Schimpf bisweilen sogar von Brüdern zu erleiden haben, die sich für Christen halten. Es ist außerdem beunruhigend zu sehen, wie Theologen, die sich katholisch nennen, die Unauflöslichkeit der Ehe in Zweifel ziehen.

Es gibt selbstverständlich auch einen geistigen Hunger. Ein sinnvoller Austausch der *kulturellen Güter* unter Berücksichtigung der ungeheuren Viel-

fältigkeit und Verschiedenheit der Zivilisationen und Kulturen wird die Produktivität des humanistischen Erbes in beträchtlichem Maße steigern. Auf diesem Gebiet hat sich die Verkündigung des Evangeliums im Laufe der Geschichte als Faktor von höchster kulturschaffender Kraft erwiesen. Das Ziel des missionarischen Einsatzes ist natürlich kein anderes als die Verbreitung der christlichen Botschaft, die allen den Adel der göttlichen Adoptiv-Kindschaft verleiht. Doch kommt es sehr darauf an, daß die praktische Anwendung und Verwirklichung dieser Botschaft bis in die Entwicklung und den Aufbau der profanen Gesellschaft hinein ausgedehnt wird, damit dort ein wahrhaft brüderlicher Geist herrsche.

Auf sozialem Gebiet haben die großen Enzykliken, besonders *Mater et magistra* und *Pacem in terris*, den wahren Sinn jener beherrschenden Begriffe unserer Zeit: Sozialisierung, Humanisierung, Universalität – hervorgehoben und bestätigt, als Echo auf die Lehren vom Mystischen Leib, der Menschwerdung und der universalen Nächstenliebe, da wo diese Heil wirkenden Ereignisse mit den irdischen Realitäten zusammentreffen. Ohne dies würde das Wort Gottes in unserem Mund und durch unsere Schuld zur Lüge werden. In diesem Punkt wird auch das Konzil in Äußerungen, die vom Geist eines absoluten Freimuts und einer mannhaften Entschiedenheit getragen sind, zur Welt sprechen müssen, wenn es nicht bei zahllosen Menschen bittere Enttäuschungen hervorrufen will.

Wenn die Kirche verkündet, daß Gottes eigener Sohn Mensch unter Menschen geworden ist, vollkommen gleich allen anderen, außer in der Sünde, dann liegt dabei der Ton auf der Solidarität des Menschengeschlechts bis an seine äußersten Grenzen. Dann haben aber auch die reichen Nationen die Pflicht, ihren Besitz mit den armen Völkern zu teilen, ohne sie zu demütigen und erst recht ohne sie in goldene Ketten zu schlagen. Die Dringlichkeitsordnung, die auf internationaler Ebene aufgestellt ist, gestattet keinerlei Verzug in der praktischen Durchführung. Das ist der Preis, den wir für den ständig schwankenden Weltfrieden zu zahlen haben. Die Zuflucht nahme zu den nuklearen Waffen als Garantie der allgemeinen Sicherheit – wie man sagt – käme einer Verzweiflungstat gleich, die zur Vernichtung der Menschheit führen müßte. Die Schaffung eines Gleichgewichtes des Schreckens ist ein mehr als gewagtes und dem Zufall ausgesetztes Spiel. Andererseits genügt es aber auch nicht, sich in einen von Illusionen genährten Pazifismus zu stürzen, der vielleicht in guter Meinung handelt, aber in einer höchst gefährlichen Weise die Realitäten verkennt. Die Aufgabe des Konzils wird hart sein, und die Arbeit zur Befriedung der Geister ist die erste Pflicht, die sich ihm auferlegt.

Unter dem Einfluß der kirchlichen Erneuerung und des Konzilswerkes beginnen die katholischen Christen, ihre Berufung in der Welt und zum Wohle der Welt besser zu begreifen. Wenn sie ihre irdische Aufgabe vernachlässigen, verzerren sie die von Gott aufgestellte und von Christus erneuerte Schöpfungsordnung. Zugleich aber lernen die katholischen Christen deutlicher zwischen ihrer im strengen Sinne kirchlichen Sendung und dem Aktionsprogramm unterscheiden, das sie in einer mündig gewordenen Welt durchzuführen haben. Ein mündiges Christentum denkt nicht mehr an kirchliche Triumphe. Im Licht des Evangeliums erfaßt es klarer den Sinn der neutestamentlichen Hauptthemen: Zeugnis (*μαρτυρία*), Dienst (*διακονία*) und Gemeinschaft (*κοινωνία*), und gebe Gott, daß die Christen sich nicht an diesen schönen griechischen Worten berauschen sondern ihren Gehalt in ihr praktisches Verhalten im Alltag einströmen lassen.

Dadurch, daß das Konzil das Schema «die Kirche in der heutigen Welt» auf seine Tagesordnung gesetzt hat, gibt es einen Beweis für sein realistisches Denken und sein pastorales Engagement, das sich seiner Verantwortung nicht entzieht. Doch kann sich ein Konzil erst dann des Erfolges rühmen, wenn die ganze Gemeinde die von ihm vorgelegte Lehre in das praktische Leben überträgt –, die Lehre, die unmittelbar aus der Quelle des Mysteriums geschöpft ist: Dem für das Heil der ganzen Welt menschgewordenen Sohn Gottes.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GÉRARD PHILIPS

Geboren am 29.4.1899 zu Sint Truiden, geweiht am 22.12.1922 in Liège. Er studierte an der Gregoriana, Rom. 1925 machte er den Magister in Theologie. Er war Professor für Philosophie am «Kleinen Seminar» Sint Truiden ab 1925, Professor für Dogmatik am «Großen Seminar» in Liège ab 1927 und ist seit 1942 Professor für Dogmatik an der Universität Louvain. Er veröffentlichte «La raison d'être du mal d'après S. Augustin» 1926, «De Heilige Kerk» 3. Aufl. 1946, «De Leek in de Kerk» 1951 (dt. Der Laie in der Kirche, 1955), «Naar en volwassen christendoom» 1961, «La grâce des justes de l'Ancien Testament» 1948. Er arbeitet mit an den Ephemerides Theologicae Lovaniensis.

Hans Urs von Balthasar

Gott begegnen in der heutigen Welt

I.

Die Kirche unserer Zeit bemüht sich aufs ernsteste um die Begegnung mit der Welt unserer Zeit. Wo zwei Menschen einander begegnen, will jeder erfahren, wer der andere in sich ist und für ihn sein kann. Daß sie beide Menschen sind, wissen sie im voraus und nehmen es als Voraussetzung in die Begegnung mit. Aber wenn Kirche und Welt einander begegnen sollen, läßt sich ein solches Vorgewußtes weniger leicht ausklammern. Denn die Kirche ist Kirche nur in der Welt, das heißt als ein Teil oder ein Aspekt von Welt, und Welt ist Welt (ob sie es weiß und will oder nicht) nur als «durch Ihn und auf Ihn hin geschaffen» (Kol 1, 17), so daß sich beide nie reinlich voneinander absetzen bzw. in einem Aspekt reinlich miteinander identifizieren können. Die Frage, was das Kirchliche an der Kirche und das Weltliche an der Welt sei, ist gar nicht vorweg zu lösen, sondern kann sich erst im ringenden Dialog, wenn überhaupt, klären. Ist etwa je für Augustin klar geworden, was denn nun eindeutig das Wesen der Civitas hujus mundi sei?

Wenn heute geläufig von «weltlicher Welt» geredet wird, so darf man füglich voraussetzen, daß der Redende keine Tautologie aussprechen, daß er aber auch nicht mit Ressentiment reden will, indem er dem Adjektiv einen verborgen polemischen Klang gibt, den das Hauptwort nicht hat. Aber auch wenn er sachlich redet, muß er dem Adjektiv eine Schattierung beigeben, die dem Hauptwort, wenigstens im durchschnittlichen Gebrauch, entweder nicht eignet oder das nur verschüttet in ihm liegt, oder auch – zu recht oder unrecht – erst in der modernen Welt für die Menschen, die Christen insbesondere, erheblich geworden ist.

Wenn man nach der theoretischen Wahrheit der Sentenz von der sog. «weltlichen Welt heute» fragt, so bieten sich zwei Gedankengruppen an: 1. Es ist für den heutigen Menschen schwerer, die Welt «epiphan», als offenbarenden Verweis auf Gott zu sehen als früheren Geschlechtern. 2. An diesem Geschehen ist das Christentum nicht unbeteiligt.

Zu 1. Die beiden großen Aussagen Pauli über die Gotteserkenntnis der Heiden (Apg 17, 16–30; Röm 1, 18–22) rechnen mit der «Offenbarkeit» (*φανερόν*) des Verstehbaren (*γνωστόν*) Gottes» aufgrund einer Offenbarungs*tat* Gottes (*θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν*), die darin besteht, daß sein Unsichtbares seitdem die geschaffene Welt besteht, durch die Werke hindurch angeschaut *wird,* (indem es sich sehen *läßt* (*καθορᾶται*), freilich nur dem denkend-sehenden Verstand des Menschen (*νοούμενα*). Diese Aussage ist eine ontologische, die Geltung hat «seitdem die geschaffene Welt besteht», d. h. in diesem Weltsein als solchem gründet. Sie wird ergänzt und erklärt von der Areopagrede, die Gott (statt in den von Menschen gebauten Tempeln) in dem von ihm geschaffenen Himmel und Erde wohnen läßt (v 24), so daß er seinshaft «nicht fern ist von einem jeden von uns», wir vielmehr «in ihm leben, uns regen und da sind» und deshalb angewiesen sind, ihn zu «suchen», ob wir etwa an «das Göttliche» (*τὸ θεῖον*: 17, 29) berührend «anstießen» und ihm dergestalt findend begegneten (v 26). Gottes Immanenz in seiner Schöpfung, die unsere Immanenz in ihm grundlegt, wird auch hier als ein ontologischer, deshalb geschichtlich in keiner Weise in Frage zu stellender, vielleicht in nachchristlichen Zeiten einmal einzuschränkender oder aufzuhebender Verhalt hingestellt, umsoweniger, als die Nichtferne Gottes (v 27) sich mit der Sendung des Mannes Jesus als Wille zu gesteigerter Nähe erwiesen hat und ausgerichtet ist auf ein endgültiges Erscheinen Gottes am Tag der Weltrichtung nach Gottes Rechtheit (v 31). So kann keine Rede davon sein, daß an dem ontisch-personalen Anwesen und Gegenwärtigsein Gottes im Weltsein sich etwas ändern könnte – etwa in der Richtung auf ein Abwesen, einem Rückzug Gottes aus der Welt in sich selbst (was metaphysisch absurd ist), auf eine Aufhebung der Gottimmanenz (und *damit* Gottoffenbarkeit) in der Schöpfung, was ja ihre sofortige Vernichtung zur Folge hätte. Wenn

die Menschen so etwas wie eine Erschwerung oder Unmöglichkeit, im paulinischen Sinn Gott durch seine Geschöpfe «anzuschauen», zu erleben meinen, kann das deshalb auch nicht so begründet werden, daß Paulus zeitbedingterweise eben zu Griechen, zu antiken Menschen überhaupt gesprochen habe, die diesbezüglich privilegierte Geistesaugen besessen hätten: theologische Grundaussagen der Schrift (Psalmen und Weisheitsbuch machen sie auch) sind nicht zeitgeschichtlich zu relativieren. Was haben diese Geistesaugen denn eigentlich gelesen? In der frühen «mythischen» Zeit ein solch unfaßliches Lichtsein des Daseins, trotz aller fruchtbaren Rätsel von Leid und Tod, eine Huld- und Gnadenhaftigkeit der Existenz, wenigstens in deren hohen Augenblicken, daß dies nicht anders als durch das Anwesen «eines Gottes» zu deuten war. In der späteren «philosophischen» Zeit das Überwältigende der Weltordnung, der leuchtenden mathematischen Harmonie, die – von materiellen Zufällen ungestört – am reinsten in der Gestirnswelt aufstrahlte. So war denn der kleine Menschenverstand nicht das Maß aller Dinge, sondern er mußte aufblicken zu einer höheren, göttlichen Vernunft, die vorsehungshaft alles durchwaltend sich in der Weltordnung epiphan anzeigt. Man kann sich fragen, was sich hieran eigentlich für uns geändert haben sollte: warum der heutige Mensch hohe Lebensaugenblicke nicht als echte Gnade erleben, warum der moderne Naturforscher (der die Gesetze, die er erforscht, ja nicht erfindet) nicht mindestens ebenso staunend vor der vorhandenen, seine Vernunft immer und noch übersteigenden Weltgesetzlichkeit stehen müßte.

Wenn in der ontischen Stellung Gottes zur Welt und in der Grundverfaßtheit des menschlichen Geistes zu Gott sich nichts hat ändern können, woher dann die Klage über die Gottverdunkelung, ja «Gottesfinsternis» dieser Zeit? Antworten wir einmal versuchsweise und vorläufig, indem wir sagen: aus der gewandelten Stellung des Menschen zu den Weltdingen, die ihm nicht Anlaß mehr sind zu kontemplativen Aufstiegen zum Absoluten, sondern zu ihrer praktischen Beherrschung in technischer Werkzeuglichkeit. Im ersten Verhalten blickt der menschliche Geist *durch* die Dinge nach oben, im zweiten aus seiner überlegenen Höhe *auf* die Dinge herab. Für beide Haltungen hat die gesamte abendländische Geistesgeschichte ein Philosophem bereit, das wohl Nikolaus von Kues am prägnantesten gefaßt hat: der geschaffene Menschengeist ist in *der* Weise Abbild Gottes, daß sich eine Proportion herstellt: Wie Gott der Schöpfer sich zur realen geschaffenen Welt verhält, die er aus seinem Wesen und seinen Ideen entlassen hat, so der Menschengeist (als «secundus deus») zu einer irrealen Welt, nämlich der Welt der Zahlen (und damit der mathematisch - physikalisch - technischen Weltbeherrschung), die er aus seiner analog-urbildlichen Geist-Einheit schöpferisch entläßt. Diese schöne Formulierung, die zugleich die grandeur und die misère des Menschen ins Licht stellt, ist eine Abwandlung des antiken Gedankens des Menschen als Mikrokosmos (d. h. als Weltbegriff und kraft dieser Synthese als weltüberlegene «Grenze», *μεθόριον*, zwischen Gott und der Welt), wie etwa Plotin, die Antike zusammenfassend, den Geist zeichnet: nach oben in ewiger Sehnsucht (*ἔρως, ἔφεσις*) zum Absoluten hin in die Denkbewegung gebracht, nach unten die ganze welthafte (psychisch-materielle) Vielheit – jetzt nicht nur der Zahlen, sondern auch der Naturformen – aus sich entlassend und in sich wieder zusammenfassend. (Man braucht diesen Prozeß bloß evolutiv zu denken, dann hat man das System Solowjews und Teilhards de Chardin). Der Gedanke also, daß der Mensch Weltinbegriff sei, ist keineswegs modern, sondern durchaus antik und patristisch (Origenes, Augustinus, Gregor der Große, Maximos usf.) und somit auch mittelalterlich, dann wieder stark betont von Renaissance und Barock, um bei Kant eine akzidentelle Verwandlung zu erfahren: «wissenschaftlich» ist jetzt nur noch der Blick nach unten in die aus dem Geist entlassene, von ihm vorwiegend mathematisch-technisch durchformte Welt, während der Blick nach oben nunmehr praktisch-existentiell wird. Der Versuch des Idealismus von Fichte zu Hegel, diesen Blick nach oben noch einmal antik-theoretisch zu verstehen, scheitert daran, daß das Verhältnis des menschlichen zum absoluten Ich als Identität gesetzt, und deswegen die Form des Blickes nach unten (bewältigender «Verstand») zur inneren Form des Blickes nach oben (empfangende «Vernunft») verallgemeinert wird. Gott wird in den Griff genommen, so wie der Mensch die Weltdinge in den Griff nimmt: Das aber ist innerlich bereits sosehr Atheismus, daß der Schritt von Hegel zu Feuerbach und Marx kaum noch ein Ereignis ist.

Insofern ist neuzeitliche Geistesgeschichte tragisch. Die erste große Erschütterung der (im paulinischen Sinn) in der Welt gottsehenden Vernunft war der Nominalismus (Occam), eine Revolution der Theologen gegen angebliche Übergriffe der philosophischen Vernunft; hier wurde bereits jede

philosophisch begründbare Gotteserkenntnis geleugnet. Demgegenüber wurde – von Cusanus und Ficino bis zu Goethe, Hölderlin und Heidegger – in immer neuen Ansätzen die Vermittlung der Antike um Hilfe angerufen, wurde in der Kunst des Klassizismus wie der Romantik der antike Blick auf die theophane Welt lebendig erhalten. Aber dieser metaphysische Blick durch die Weltdinge auf Gott ist (und war immer) eine Anstrengung (ἔφεσις, ὄρεξις), ja Umkehrung (ἐπιστροφή), ja ein «Schwimmen gegen den Strom» (Bergson), ein Tun, das dem habituell und immer intensiver aus der eigenen Höhe nach unten schauenden Geist verleidet ist; der Ausdruck dieses Überdrusses ist die theoretische (Kant) und praktische In-Bann-Setzung der Metaphysik, bis dahin, daß sie neben den sogenannten exakten (d.h. Natur-)Wissenschaften als inexistent, überflüssig und unmöglich bezeichnet wird.

Wie krankhaft diese Situation der Vernunft ist, wird am klarsten daran ersichtlich, daß mit dem Tod der Metaphysik unvermerkt praktisch auch die Geisteswissenschaften (so genannt in ihrem Gegensatz zu den Naturwissenschaften) erledigt wurden, indem man sie zunehmend der Methode der Naturwissenschaften unterwirft. Geisteswissenschaften sind das Verstehen des Selbstausdrucks des freien menschlichen Geistes, sofern er souveräner Weltinbegriff und darin μεθόριον zu Gott ist; wird ihm diese (nur metaphysisch ersehbare) Stellung abgestritten, so sinkt er zu einem weltlichen servus servorum herab: er stellt sich in den Dienst der ihm zu Dienst verpflichteten Weltdinge. Deshalb kann es evidentermaßen keinen sinnvollen Dialog zwischen Naturwissenschaften und christlicher Theologie geben, wo die vermittelnde Stellung der Metaphysik *und* der eigenständigen Geisteswissenschaften nicht mehr anerkannt wird.

Zu 2. Es wird gesagt, das Christentum sei an der modernen Entwicklung nicht unbeteiligt. Denn es habe den Menschen aus seiner Einbettung in die epiphane Welt herausgerissen, indem es ihn als ein Selbst dem überweltlichen lebendig-personalen, sich ihm unmittelbar offenbarenden Gott gegenübergestellt habe, in eine Beziehung, die die Vermittlung der Gotteserkenntnis durch das Seiende hindurch hinter sich lasse und praktisch überflüssig mache. Deshalb sei die theologische Metaphysik eigentlich mit der Geburt Christi gestorben. Wenn Heidegger behauptet, christliche Metaphysik sei ein hölzernes Eisen, weil der, der Gott schon kennt, nicht mehr echt nach dem Mysterium des Seins fragen könne, wenn Karl Barth dasselbe sagt, weil die philosophische Suche doch niemals zur Erkenntnis des einzigwahren lebendigen Gottes führe, ihm höchstens Götzenbilder substituiere, dann ist von zwei gegensätzlichen Seiten der gleiche Tatbestand angezielt. Die Schwere der Frage ist nicht zu unterschätzen. Sie wird dadurch nicht gelöst, nur verschärft, daß das Christentum sich der antiken frommen Philosophie bemächtigte, um sie – von der Offenbarung her vollendend, überhöhend – richtigzustellen. Das mochte lange Zeit erbaulich erscheinen, aber der Tag mußte kommen – und er brach schon kurz nach dem Tod des Aquinaten an – da die verwunderte Frage aufstand, woher denn die Vernunft auf einmal so Vieles und Genaues über Gott wisse. Die christliche Neuzeit verdeckte sich das Problem, indem sie noch einmal die vorchristliche Antike ihr frommes Konzert mit vollem Orchester spielen ließ, um die Konkordanz zwischen natürlicher und übernatürlicher Theologie glaubhaft zu machen. Aber dann war das Stück ausgespielt. Auf dem Areopag hatte es begonnen: «Als ich umherging und eure Heiligtümer mir ansah, stieß ich auf einen Altar mit der Inschrift: dem unbekannten Gott. Was ihr da verehrt, ohne es zu kennen, das tue ich euch kund» (Apg 17,23). Die Griechen suchen als «Philosophen», was Paulus als «Theologe» weiß. Er weiß nicht vom Sein des Seienden her, sondern aus der jüdisch-christlichen Geschichte. Im Alten Bund hat sich ein höchst lebendiges Gottsubjekt den Menschensubjekten *gegenüber* tatenvoll geäußert; im Neuen Bund hat sich ein menschliches Subjekt andern menschlichen Subjekten *gegenüber* so benommen, daß seine Bezeugung, Gottes Sohn und selbst Gott zu sein, glaubhaft erschien.

Die christliche Geistesgeschichte hat auf allen ihren Höhepunkten das biblische Mehr-Wissen über Gott kritisch vor das metaphysische Wissen um das Mysterium des Seins gestellt. Si comprehendis non est Deus, warnt mit der griechischen Patristik Augustin, und nicht anders Gregor der Große, nicht anders die durch das lateinische Mittelalter immer neu aufgenommene Tradition des Dionysios Areopagita, bis hin zum Kusaner. Daß dies christlich richtig war, zeigen die wegweisenden Gotterfahrungen der großen Heiligen: eines Benedikt, der die christliche Existenz unter die prägende Form der demütigen Ehrfurcht stellt, eines Franziskus, der – mitten aus der christlichen Gotterfahrung und jedem Pantheismus abhold – durch die brüderliche und schwesterliche Kreatur hindurch

die Anwesenheit des Gottes der Liebe erspürt und begegnet, eines Ignatius von Loyola, der die Betrachtung der christlichen Heilsgeheimnisse auf den Kosmos hin öffnet (in der Contemplatio ad obtinendum Amorem), und das All epiphan erlebt: als Geschenk des sich mitteilenden Gottes, als Wohnung des in allen Dingen immanenten Gottes, als Leistung des sich in allen Dingen «mühenden Gottes», schließlich beinah plotinisch als strömendes Licht und Wasser Gottes selber. Aber wie ließ sich die Schultheologie einerseits, die fromme Mystik und Spiritualität anderseits auf diese Weise kritisch eindämmen von einer Instanz, die anscheinend tief unter ihnen stand? Die Schultheologie sezierte den Gott, der sich selber entschleiert hatte, die Spiritualität drängte dem Gott ans Herz, der als Vater den ewigen Sohn gesandt und den ewigen Geist der Liebe in die Herzen der Glaubenden eingesenkt hatte, jenen Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, und uns – zum Mitforschen doch offenbar? – verliehen wurde (1 Kor 2, 11–16). Wer wollte den Weg von Eriugena zu Eckhart und Cusanus und von da zu Hegel abriegeln? Den Weg, der vom Gleichgewicht zwischen einer Metaphysik, die um das unlüftbare Mysterium weiß, und einer Theologie, die dennoch das Mysterium kennt, weitergeht bis zu jener Gesamtmetaphysik, die das Mysterium (in «Naturphilosophie») als die antike Vorstufe zu einer christlich-theologisch ermächtigten allwissenden Menschenvernunft in sich eingebaut hat? Ist dieses theologische Apriori im Menschendenken einmal durchschaut, dann ist die theologische Gnosis diskreditiert, der Glaube wird in seine (theorielosen, existentiellen) Grenzen zurückverwiesen, und die Vernunft hütet sich künftig, als gebranntes Kind, sich auf ähnliche Abenteuer einzulassen; sie baut ihre Positionen viel weiter rückwärts und weniger exponiert aus als die antike Philosophie.

Dies setzt scheinbar die christliche Verkündigung in eine prekäre Lage. Hatte sie vom dritten bis zum 19. Jahrhundert die Antike als Bundesgenossin angedungen, so wird jetzt einerseits diese Hilfskraft ihrer Waffen beraubt – antikes Denken zur Gottheit hin wird als «mythisch»-primitiv von einer aufgeklärten Vernunft abgelehnt –, anderseits wird die Theologie, in diesen Philosophismus verfilzt, angewiesen, sich zu «entmythisieren», um auf der Höhe der Zeit zu sein. Freilich wird eine dergestalt entphilosophierte Theologie mit dem Sein im ganzen nichts mehr zu schaffen haben, sondern wesentlich nur noch als Trost für das geängstete «existentielle» Subjekt auftreten können.

Man sieht, wie unendlich verflochten die theoretische Frage ist, aber welch brutale praktische Folgen sie hat. Recht und Unrecht sind beinah unlösbar verquickt. Die Frage, warum überhaupt Seiendes ist, ist ja doch für den modernen Menschen genauso elementar und primär wie für den Menschen aller früheren Zeiten, und keine Wissenschaft (die ja immer erst vom Vorhandenen an zu denken beginnt) kann ihm diese Frage abnehmen. Stellt der moderne Mensch sie nicht oder (was dasselbe ist) meint er sie durch eine Spezialwissenschaft (etwa von der Materie) lösen zu können, so ist er der gleichen «unentschuldbaren» Sünde und «Herzensverfinsterung» (Röm 1, 20–21) zu zeihen wie die Zeitgenossen Pauli. Die Mitschuld der Christenheit mit ihrem gnostischen Bescheidwissen über Gott und seine Geheimnisse (und das heißt mit ihrer naiven Gottvergessenheit) entschuldigt die «Unentschuldbaren» nicht. Anderseits ist der Bund zwischen Theologie und (antiker) Philosophie problematisch; und zwar nicht deswegen, weil das Christentum das Eräugen des Unsichtbaren durch das Sichtbare hindurch, kurz gesagt, die Einsicht in die Analogia Entis übernahm, als vielmehr deswegen, weil sie die an der Theologie offenbarwerdende Grenze der Philosophie nicht wahrnahm und damit sich selber der Philosophie gegenüber unrichtig situierte.

Es könnte sein, daß durch Nachholen dieser Versäumnisse die Christenheit aus den heutigen Unsicherheiten und Mutlosigkeiten herauszuführen wäre.

II.

Wo liegt die Grenze der Philosophie? Nicht dort, wo der Nominalismus oder Empirismus sie will: in der Unmöglichkeit, vom einzelnen Seienden im Grundakt der Metaphysik in der Richtung auf das Mysterium des Seins vorzudringen. Dieser Weg ist nicht unberechtigterweise von den Vorsokratikern bis zu Plotin in jener menschlichen Art beschritten worden, die Cusanus die «änigmatische» oder «konjekturale» nennt. Ihn zu gehen ist gesamtmenschlich, und keineswegs spezifisch christlich. Die Grenze liegt aber auch nicht dort, wo der gleiche Weg subjektiv versucht wird (denn es ist imgrund der gleiche Weg): als Aufstieg oder Rückgang vom endlichen zum unendlichen Subjekt, vom empirischen zum intelligiblen Ich, mag dieser Weg nun in der Weise Platons oder Mark Aurels oder Augustins oder Descartes' oder Fichtes oder Baaders beschrit-

ten werden. Und wenn Augustin emphatisch das «noverim me, noverim te» spricht, wenn das Kennen von «Gott und Seele» zwischen ihm und Newman immer wieder als Inbegriff christlichen Forschens hingestellt wurde, so ist demgegenüber zu sagen, daß diese Emphase auch platonisch, stoisch und modern-idealistisch gefärbt sein kann.

Unterscheidend christlich (bzw. biblisch) würde dieses Gott-Ich-Verhältnis erst dort, wo Gott dem Ich gegenüber als unendliche personale Freiheit aufträte, wo also die endgültige Erhebung Gottes über das antike *θεῖον* des umgreifenden Seins erfolgt, ohne daß die philosophisch gesicherten Aussagen über das *θεῖον* deswegen hinfällig würden. Die personale Erhebung Gottes, wie sie in Jahwe sichtbar ist, bedingt nur scheinbar eine – philosophisch ja ganz unmögliche – akosmistische Trennung Gottes von der Welt, verbürgt vielmehr eine noch weit innigere Immanenz und ein weit innerlicheres Anwesen und Einwohnen Gottes, als dem antiken Denken überhaupt vorstellbar war. Der Schein der Entfernung Gottes durch personale Erhebung hat die Philosophen immer wieder ägriert (Spinoza, Hegel) und sie gegen das Alte Testament eingenommen. Dem Menschen als denkendem Subjekt überläßt es Gott, die erhöhte Transzendenz des dreipersönlichen Gottes der Majestät und Herrlichkeit in eins zu sehen mit der nie geleugneten, ja erhöhten Immanenz Gottes in allen Dingen.

Aber diese erhöhte Transzendenz des freien Gottes bringt erst seinen Weltbezug als *Schöpfung* zutage. Man mache sich klar, daß dadurch die Frage, warum (Welt-)Sein überhaupt sei, viel geheimnisvoller und irrationaler wird als für die «weisheitsuchenden Griechen». Denn die Ideenwelt nützt zur Erklärung des Daseins nichts mehr. Ja sie nützt nicht einmal mehr zur Erklärung des Soseins der Wesen. Dieser Baum ist nicht deshalb Baum, weil es eine Idee des Baumes gibt, die er verkörpert; denn die Frage ist jetzt: wer hat die Idee des Baumes gehabt, wem ist der Baum eingefallen? Ein Stück weit schien die Abstraktion weiterzuhelfen: nicht nur um zu klassifizieren, sondern auch um ontisch Wesentliches von Unwesentlichem zu trennen. Wie aber dann beim Menschen? Woher die Unterscheidung der Individuen? Ratione materiae. Aber damit ist die viel schrecklichere Frage noch nicht gestellt: Woher die Unterscheidung und Gegenüberstellung der Subjekte? Hier genau ist die Grenze aller Philosophie. Ein Ich kann sich für sie vom andern nur «akzidentell» unterscheiden. Darum redet sie immerfort nur vom «Ich», vom «Subjekt», vom «Bewußtsein» überhaupt und klammert bis zuletzt die Frage aus, wie es möglich sei, daß ein Ichbewußtsein einem «andern» Ichbewußtsein begegne. Fragen zwischenmenschlicher Beziehungen werden in philosophischer Ethik nie anders angegangen und gelöst als unter der Voraussetzung und dem Gesichtspunkt der identischen Menschennatur in allen Subjekten: so von Platon und der Stoa bis zur Philosophie der Menschenrechte. Und sehr folgerichtig nimmt Kant den Maßstab für die Behandlung des Du aus dem in seiner Tiefe und Würde verstandenen Ich. Persona est philosophice ineffabilis, immo incogitabilis, nicht die Person «an sich», sondern diese «einzigartige» (aber «artig» ist falsch) und deshalb unersetzliche Person. Philosophie kann nur abstrahierend zusammenfassen, daher wird sie eine allgemeine Anthropologie entwerfen, mit einer allgemeinen Psychologie (als individueller Verhaltenslehre), einer allgemeinen Soziologie (als kollektiver Verhaltenslehre), die sich beide nur allzuleicht in sog. wissenschaftliche Statistik auflösen lassen: wo einerseits der anonyme Durchschnitt, anderseits die Lenkbarkeit von unten (chemische Mittel, Suggestion, Propaganda usf.) Kriterium und Ziel sind. Daß die Einzelperson ewigen und unersetzlichen Wert haben kann, ist philosophisch nicht zu begründen, weder in der vorchristlichen Philosophie noch im nachchristlichen Idealismus (geschweige denn Materialismus und biologischen Evolutionismus). Wo wäre etwa bei Fichte irgendein Platz für echte Begegnung von Ich und Du? Was nicht Ich ist, ist Nicht-Ich, das um des Ichs willen entworfen und vom Ich überwunden wird. Daher der elementare Schrecken eines Jean Paul vor Fichte, ähnlich dem elementaren Schrecken Herders vor Kant. Für das unterscheidend Christliche gibt es überhaupt keine philosophische Substruktur; es verschlägt wenig, ob man die philosophische Anthropologie nach dem Modus Plotins oder Thomas' oder Cusanus' oder Fichtes (wie es Maréchal und seine Nachfolger tun) aufbaut. Das alles «tun auch die Heiden».

Das Christliche in seiner Unterscheidung beginnt und endet mit der Offenbarung, daß der unendliche Gott den einzelnen Menschen unendlich liebt, was sich aufs exakteste in der Tatsache kundtut, daß er in Menschgestalt für dieses geliebte Du den Erlöser- (d.h. den Sünder-)tod stirbt. Wer «Ich» bin, wird mir nicht aus einem allgemeinen *γνῶθι σαυτόν* und noverim me bewußt, sondern genau aus dem Rückschlag der Tat Christi, die mir beides auf einmal sagt: wie wert ich Gott bin und wie weit wegverloren ich von Gott war. Und die Tat Christi ist

Kundgabe der ewigen Liebe Gottes meines Vaters dadurch, daß ein Mit*mensch*, ein Du sich bis ins Äußerste für mich eingesetzt, mich stellvertretend erlöst und in Gottes Kindschaft zurückgebracht hat. Mein Ich ist also das Du Gottes, und kann ein Ich nur sein, weil Gott sich zu meinem Du machen will; und wenn dies der Ursinn des Seins ist und ich dennoch nicht zur notwendigen Ergänzung Gottes (zu Gott selbst) werden soll, dann ist der letzte Gedanke unumgänglich, daß Gott in sich selber ewig Ich und Du und die Liebeseinheit beider sein muß: das Mysterium der Trinität wird zur unabdingbaren Voraussetzung dafür, daß es Welt gibt, daß *zwischen* Gott und Welt das Drama der Liebe sich spielt, und dieses Drama die Welt *innerlich* erfüllt als Begegnung von Ich und Du.

Eine solche Begegnung ist ontologisch nicht anders möglich, als indem sie die christliche Tatsache (und darin die gesamte christliche Dogmatik) impliziert. Jede solche Begegnung ist Anamnesis der Tat Gottes in Christo und praktische Rekapitulation der christlichen Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie, Mariologie und sogar Sakramentenlehre *. Geschieht die Begegnung nur im Rahmen dessen, was «auch die Heiden tun», dann ist es die Begegnung von Exemplaren einer gemeinsamen Natur, die im Rahmen dieser Natur ein Abkommen der Sitte (ἔθος), des sozialen Auskommens (contrat social), der für alle nützlichen Einschränkung der individuellen Triebe und Egoismen (wie Hobbes es realistisch darstellt), kurz einen Kompromiß getroffen haben, der durchaus auch einschließen kann, daß das Individuum nötigenfalls (nach Vorbild der Tierstaaten) zugunsten des Gemeingutes geopfert werde und daß es edel sei, ein solches Opfer auch freiwillig zu vollziehen (wie viele Helden in den Tragödien des Euripides). Von hier zum christlichen Faktum gähnt ein Abgrund. Daß einer, Jesus Christus, mich sosehr als Geistperson nimmt, daß er für mein ewiges Heil stirbt, und sterbend mein Unheil mit sich in die Hölle begräbt: dies erweckt mich erst zur Person. «Daran erkennen wir die Liebe, daß er sein Leben für uns dahingegeben hat; auch wir müssen (ὀφείλομεν) für die Brüder unser Leben dahingeben» (1 Joh 3, 16).

Das aber ist nur möglich, wenn ich mich als der von Christus Getragene, Erlöste verstehe, und wenn ich das Du, dem ich begegne, ebenfalls als das betrachte, was es in Wahrheit ist: das von Gott ewig-Geliebte, für das er gestorben ist und für das ich mich ebenfalls in der Haltung des dahingegebenen Lebens bereithalte. Wenn ich Christ bin, kann ich nicht nur, sondern *muß* im Nächsten Christus sehen und in Christi Tat die ewige Liebe Gottes. Indem ich aber dem Nächsten mit diesem Blick und in dieser Bereitschaftshaltung nahe, offenbart nicht nur er mir Christus und Gott, sondern ich offenbare ihm Christus und Gott. Und das nicht als ein überschwenglicher Gipfelpunkt für Auserwählte, sondern als das eine und einzige Alltagsgebot Christi, das uns zwingt, Gott immerfort aufs Realste zu begegnen, indem wir dem Andern, dem unbegreiflichen Du, der unbegreiflich von Gott geliebt wird, unbegreiflich begegnen, auf ihn geworfen werden und aufprallen. In dieser höchst alltäglichen Darlebung ihres Glaubens geschieht nicht nur immerfort Gotterfahrung bei den Christen, sondern immerfort reale Bezeugung solcher Gotterfahrung gegenüber den Nichtchristen. Und wenn die Nichtchristen sich beklagen, die kosmologische Vermittlung zu Gott sei heute unwirksam geworden – angeblich weil der Kosmos nicht mehr auf Gott, sondern auf den Menschen als seinen Sinn und sein Ziel hingeordnet sei – dann bräuchten sie nur den Nächsten in der Weise ernstzunehmen, wie sie selber als Nächste von den (wahren) Christen ernstgenommen werden, um den kürzesten, zwingendsten Weg zu Gott gefunden zu haben.

Freilich ist dieser Weg philosophisch nicht gangbar, weil es philosophisch unmöglich ist, der flüchtigen Begegnung eines endlichen vergänglichen Ich mit einem endlichen vergänglichen Du Ewigkeitsbedeutung zu geben. Darum läßt sich mit dem Christlichen philosophisch nicht Staat machen; das Faktum, das das Christliche in den Mittelpunkt stellt, ist verglichen mit den herrlichen Systementwürfen der transzendentalen und evolutionistischen Anthropologien so winzig, daß es auch durch ein philosophisches Mikroskop gesucht unauffindbar bleibt. Hängt es doch an der ewigen Liebe Gottes zu mir, einem Faktum, auf das ich im Traum nicht verfallen wäre, es sei denn Gott sage und beweise es mir. Daß das theologische Faktum philosophisch unauffindbar bleibt, zeigt, daß Gott, sich offenbarend, den «kleinen Weg», ja den «letzten Platz» gewählt hat: Offenbarung und Kreuz sind dasselbe, und christliche Theologie ist nichts als der Verweis auf diesen kleinen Weg, diesen letzten Platz, diese Torheit Gottes. Von hier aber strahlt alle Herrlichkeit (Kabod, Doxa, Gloria) auf, weil jeglicher Sinn,

* Dies im einzelnen hier aufzuweisen ist unmöglich, die Durchführung dieses Themas aber würde der Dogmatik eine ganz neue Stringenz geben können. Einige Hinweise in meinen Büchlein «Glaubhaft ist nur Liebe» (1963).

der das Sein rechtfertigt, aus dem Leer-Umsonst der vertörten Weltliebe Gottes aufleuchtet.

Biblisch ist es bereits so, daß Gottes Glorie im All insoweit gesehen, verstanden und gepriesen wird, als Gottes Glorie in Sion anerkannt wird: die kosmologische Vermittlung hängt, um wahrhaft wirksam zu sein und den Gefahren der Weltvergötzung zu entgehen, an der heilsgeschichtlichen. So ist auch in unsern kirchengeschichtlichen Zeiten die Verantwortung für die Wirksamkeit der kosmologischen Vermittlung mit in die Hand der Christen gelegt: wo das Heilszeichen der zwischenmenschlichen Liebe leuchtet, lassen sich auch die Hieroglyphen des äußern Weltbuches einigermaßen auf Gott hin enträtseln. Je durchsichtiger die Christenheit im ganzen sich auf das Kreuz hin macht, je mehr sie dessen überweise Torheit in unsere so gescheite und so ratlose Gegenwart ausstrahlen läßt – in Taten, nicht in Worten allein – desto theophaner wird sie die Welt wieder machen.

Es ist demütigend für uns Christen, daß der Philosoph, der als erster nach dem Zusammenbruch der großen abendländischen Systematik, auf das schlichte christliche Faktum hingewiesen hat, ein Atheist (oder doch etwas ähnliches) war: Ludwig Feuerbach («Das Wesen des Christentums» 1841). Freilich so, daß er es, kaum gesichtet, wieder aufs gründlichste verkannte und mißverstand. Aber ihm bleibt das Verdienst, die ganze hegelsche Absolutheit der Gottesidee in die Beziehung von Ich und Du zurückgebunden zu haben: als ihre Implikation und ihren Ausdruck. Hier allein leuchtet Gott auf, auch wenn für Feuerbach dieser Gott nichts anderes ist als das unfaßliche Wunder der menschlichen Ich-Du-Liebe selbst. Wir Christen müssen darauf gefaßt sein, zu sehen, wie auch Andere, Nichtchristen, vor diesem Wunder überwältigt stehen und sich seinen Gesetzen und Implikationen hingeben, ohne sie zu durchschauen, ja in kühnem, paradoxem Widerspruch mit dem, was ihnen philosophisch über Welt und Mensch evident zu sein scheint. Wir müssen dann das freie Walten der Gnade Christi auch außerhalb der Bezirke ausdrücklichen christlichen Glaubens anerkennen, müssen uns von Andern, vielleicht Atheisten, beschämt die Praxis einer echteren Hingabe vorzeigen lassen. Diese Demütigung gehört wesenhaft zu unserem Kerygma, damit der Abstand zwischen «Haupt» und «Leib», dem einzigen Erlöser und den versagenden Nachfolgern uns selber und der Welt immer deutlich bleibe.

Die christliche Offenbarung hat Sichten auf Gott eröffnet, die der Philosophie schlechthin verborgen sind. Dazu gehört die unfaßliche Freiheit Gottes im Verhältnis zum Einzelnen, wie sie sich in Prädestination, Gnadenführung, Endgericht mit möglicher Verwerfung kundtut. Widerhall dieser unbezwingbaren Freiheit ist die begegnende Freiheit des Du, die von keinem philosophischen Ort her (etwa einem überindividuellen transzendentalen, intelligiblen Ich) in den Griff genommen werden kann. Nur einem so freien Du gegenüber ist das Wagnis der totalen Hingabe möglich, wie es Christus für mich und für dich vollzogen hat. Erst im Begegnen dieses freien «Andern» geht mir auf, was wirkliches Sein ist: etwas, das ich im technischen Idealismus der Gegenwart (da der homo faber der Materie seine Formen einprägt) beinahe vergessen hätte. Die Philosophie wittert hier Beute und steht bereit, um den weiten Mantel ihrer Synthese um die zerklüftete Offenbarung zu werfen (Origenes, Eriugena, Cusanus, Staudenmaier, Solowjew, Teilhard de Chardin: alle verwandt in Plotin). Indes bleibt die unverfügbare Liebe Gottes weiter als die Gnosis des Menschen; so werden die Synthesen der Philosophie insoweit zulässig sein, als sie sich der innern Form der Liebesoffenbarung Gottes einbequemen, und keine andern Gewißheiten verheißen als solche der «Hoffnung, die nicht trügt». Fassen wir kurz zusammen.

1. Der unsichtbare Gott, durch seine Schöpfung angeschaut, ist unserer Zeit ontologisch nicht ferner als einer andern.

2. Die Stellung des Menschen im Kosmos als transzendierender Weltinbegriff ist grundsätzlich schon von der antiken und christlichen Metaphysik gesehen worden, die neuzeitliche Hervorhebung dieser Einsicht affiziert deshalb die Gotteserkenntnis nicht qualitativ.

3. Akzidentell kann heute die Gotteserkenntnis verdunkelt erscheinen: a) durch die Gewöhnung einseitigen «Blickens nach unten» und Entwöhnung der metaphysischen Anstrengung, b) durch spekulativen Mißbrauch der Liebesoffenbarung Gottes, durch Entmysterialisierung – nicht ohne Mitschuld der Christen.

4. Die christliche Offenbarung enthüllt dem Menschen, wer er für Gott ist, indem sie ihm im Mitmenschen Christus kundtut, wer Gott für ihn ist; sie stellt ihn so vor die wahre Wirklichkeit des Seins, indem sie ihm diese immerfort angesichts des begegnenden, gottgeliebten und in Gott zu liebenden Nächsten wachruft.

5. In dieser dauernden Konfrontation, in die das christliche Hauptgebot den Glaubenden gnaden-

voll zwingt, muß er Gott im Nächsten suchen und finden und diesem dadurch Gott erinnern und offenbaren. Alle dogmatischen Sätze sind Implikationen dieses Ereignisses.

6. Die Begegnung in schlichter Befolgung des christlichen Auftrags ist das «Sakrament», worin Gott quasi-erfahrbar «mitten unter uns sein» will; sie ist auch das Zentrum, von dem her der Kosmos im ganzen mit all seinen Wundern, Gesetzen und Schrecknissen theophan wird.

HANS URS VON BALTHASAR

Geboren 1905 in Luzern. Hauptwerke: Kosmische Liturgie 1961², Verbum Caro 1960, Sponsa Verbi 1960, Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik Bd I 1961, Bd II 1962, Bd III/1 1965, Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie 1962, Karl Barth 1962², Gesamtbibliographie in: Rechenschaft 1965.

Karl Rahner

Ideologie und Christentum

Die vergangene Konzilsperiode hat das Verhältnis der Kirche zur Welt heute zur Sprache gebracht: ein Thema, das wie kaum ein anderes auf höchste Aufmerksamkeit weitester Kreise stößt, ein Thema freilich auch, das komplex und voraussetzungsreich ist wie kaum ein zweites. Eine Frage, die im Hintergrund aller Einzelerörterungen zu diesem Thema steht und die deshalb wenigstens implizit und indirekt ständig mit im Spiele ist und auch von den verschiedensten Seiten immer wieder kritisch-polemisch mit ins Spiel gebracht wird, ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube, oder weiter und allgemeiner gefaßt, von Christentum und Ideologie. Diesem Thema sollen die folgenden Überlegungen gelten. Es soll zuerst gefragt werden, was hier bei diesen Überlegungen unter Ideologie verstanden werden soll, da dieser Begriff nicht so eindeutig ist und überall gleich verstanden wird, daß er hier einfach schon als bekannt vorausgesetzt werden könnte. Es soll in einem zweiten Gang dieser Überlegungen dann kurz gefragt werden, aus welchen Gründen heraus man das Christentum für eine Ideologie hält, und es darum schon ablehnt, weil es eine Ideologie sei. In einem dritten Gang soll der Versuch gemacht werden, deutlich zu machen, daß das Christentum keine Ideologie sei und also von daher nicht abgelehnt werden könne. In einem vierten und letzten Stück unserer Überlegungen sollen aus der Grundthese des dritten Ganges einige weitere Folgerungen gezogen werden.

I.

Was wird hier bei diesen Überlegungen unter Ideologie verstanden? Es ist hier nicht möglich, Entstehung und Geschichte des Ideologie-Begriffes darzustellen. In der Geschichte wird ja dieser Begriff so vielschichtig und widersprüchlich verwendet, daß uns gar nichts anderes übrig bleibt als, freilich auch im Blick auf diese Geschichte, in etwa definitorisch zu sagen, was wir hier unter Ideologie verstehen. Diese Begriffsbestimmung versteht sich natürlich nicht als willkürliche, sondern als eine sachgemäß philosophische. Ideologie wird hier, das sei gleich von vornherein betont, in einem *negativen* Sinn verstanden, also als irriges, falsches, von der richtigen Interpretation der Wirklichkeit her abzulehnendes System. Dabei kann es für uns hier dahingestellt bleiben, ob sich das falsche «System» eindeutig in theoretischer Reflexion konstituiert oder mehr als eine unreflexe Haltung, als Mentalität und willkürlich voluntaristisch gesetzte Gestimmtheit

darstellt. Die Frage bleibt natürlich hier noch ganz offen, wo eine so verstandene Ideologie konkret zu finden ist, ob also z. B. jedwede Metaphysik als so gemeinte Ideologie zu verstehen ist. Zu ihrem Wesen aber gehört in Abhebung vom einfachen, grundsätzlich «offenen» Irrtum das willentliche Moment des Abschlusses, durch das die Ideologie sich als *totales* System versteht. Insofern ist dann Ideologie die grundsätzliche Verschließung vor dem «Gesamt» der Wirklichkeit, die Verabsolutierung eines Teilaspektes im Blick auf den üblichen Wortgebrauch müßte man diese abstrakte Beschreibung des Wesens der Ideologie dahin ergänzen, daß die Verabsolutierung eines Teilaspektes der Wirklichkeit, insofern sie als Ganze eine Anerkennung vom Menschen fordern kann, im Blick auf das praktische Handeln geschieht, also gewöhnlich gegeben ist als Grundbestimmung politischen Wirkens, ja in letzter Intention als Normierung des Gesamtlebens einer Gesellschaft. Von da aus könnte Ideologie auch mit Lauth definiert werden als eine scheinwissenschaftliche Interpretation der Wirklichkeit im Dienste einer praktisch-gesellschaftlichen Zielsetzung, die sie rückläufig legitimieren soll.

Von dieser formalen Wesensbestimmung einer Ideologie als sich abschließender Verabsolutierung eines Teilaspektes der ganzen Wirklichkeit her läßt sich apriori eine dreifache Gestalt der Ideologie als möglich erkennen. Ohne daß damit gesagt ist, daß diese 3 Gestalten jemals rein und ganz getrennt voneinander verwirklicht seien. Es gibt eine Ideologie der Immanenz, eine Ideologie der Transmanenz, eine Ideologie der Transzendenz. Diese Einteilung sei kurz erläutert. Die *Ideologie der Immanenz* verabsolutiert bestimmte endliche Regionen unserer Erfahrungswelt, und macht deren Strukturen zum Gesetz der Wirklichkeit überhaupt. Diese Gruppe umfaßt den größten Teil dessen, was wir üblicherweise als Ideologie bezeichnen: Nationalismus, «Blut und Boden», Rassenideologie, Amerikanismus, Technizismus, Soziologismus und natürlich derjenige Materialismus, für den Gott, Geist, Freiheit, Person im wahren Sinne dieser Worte leeres Gerede bedeuten. Der oft nicht durchschaute Gegenwurf zu dieser Ideologie der Immanenz ist die *Ideologie der Transmanenz:* Supranaturalismus, Quietismus, gewisse Formen der Utopie, der Chiliasmus, indiskrete «Brüderlichkeit» usw. In dieser Art der Ideologie wird das «Letzte», Unendliche, alle Wirklichkeitsbereiche Durchherrschende in dem Sinne verabsolutiert (oder vielleicht besser: totalisiert), daß man das Vorletzte endliche, in der unmittelbaren Erfahrung schon immer Gegebene und Angenommene um sein relatives Recht betrügt, übergeht, und rein von jenem Letzten her zu entwerfen und zu manipulieren sucht: Die typische Gefahr des Philosophen und des religiösen Menschen. Die dritte Gestalt der Ideologie heiße die *Ideologie der Transzendenz*. Diese will die beiden erstgenannten Gestalten der Ideologie überwinden und hypostasiert nun ihrerseits den leeren, formalen Überstieg über das in den beiden ersten Gestalten der Ideologie Gemeinte in sich zum einzig Gültigen. Hier wird das unmittelbar gegebene der Erfahrung in Historismus, Relativismus usw. negativ abgewertet, das eigentlich Transzendente wird nur als das Sichversagende und Unsagbare empfunden. Von hier her kommt dann die ideologische Programmatik einer schrankenlosen sogenannten «Offenheit» für alles und jedes unter ängstlicher Vermeidung jedes eindeutigen Engagements für irgendetwas Bestimmtes. Von hier kommt es, daß einer solchen Haltung, die man gern als spezifisch «westlich» ausgibt und wohl auch empfindet, die Forderung einer «östlichen» Ideologie entgegengesetzt wird und daß der sich «engagierende» Kommunismus eine immer neue Verführungskraft bei den westlichen Intellektuellen gewinnt.

II.

Dem Christentum wird der Vorwurf gemacht, es sei selbst auch eine solche negativ zu verstehende Ideologie. Bevor wir bedenken können, daß und warum dieser Vorwurf ungerechtfertigt ist, müssen doch wenigstens kurz die Gründe bedacht werden, die diese Interpretation des Christentums als Ideologie scheinbar rechtfertigen.

Zunächst einmal kann dieser Vorwurf berechtigt scheinen von der unreflexen Haltung oder der ausdrücklichen Position eines allgemeinen Skeptizismus und Relativismus her. Dort wo Erfahrung und Wirklichkeit aus welchen Gründen persönlicher oder geistesgeschichtlicher Art immer von vornherein identifiziert werden mit der Erfahrung und der Wirklichkeit unmittelbar naturwissenschaftlicher und technisch ausweisbarer Art, dort wo alle andere Wirklichkeit und Erfahrung nur als beliebig auswechselbarer, eben ideologischer Überbau über der wahren Wirklichkeit der sogenannten exakten Empirie empfunden oder theoretisch abgewertet wird, dort, wo Metaphysik wegen der Unausweisbarkeit ihrer Gegenstände in einer von vornherein naturwissenschaftlich eingeengten Erfahrung als

beliebige Meinung und völlig freie Begriffsdichtung abgewertet wird, kann natürlich das Christentum von vornherein nur als Ideologie empfunden werden, wobei es dann letztlich gleichgültig ist, aus welchen Gründen heraus man das Entstehen dieser Ideologie erklärt: ob als Opium für das Volk, als Produkt einer bestimmten gesellschaftlichen Verfassung, als utopische Überhöhung des menschlichen Daseins, als Effekt eines unstillbaren aber nur Ideologien erzeugenden Wunsches nach einer umfassenden Sinndeutung des Daseins.

Ein weiterer Grund für die Interpretation des Christentums als Ideologie ist in der geschichtlichen Tatsache gegeben, daß das Christentum tatsächlich oft mißbraucht wurde – und zwar manchmal in revolutionärer, meistens aber konservativer und reaktionärer Weise – zur Rechtfertigung eines gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, wissenschaftlichen Zustandes, der keine bleibende Gültigkeit beanspruchen kann. Wo solcher, allerdings oft nur schwer vermeidbarer und faktisch meist nur in einem langsamen geschichtlichen Prozeß überwindbarer Mißbrauch mit dem Christentum getrieben wird, verwandelt sich allerdings das Christentum in eine Ideologie, und nicht selten ist eine solche konservative Ideologie im Namen des Christentums mit Recht als Ideologie bekämpft worden. Wenn das wirkliche Christentum selbst in diesem Kampf zu leiden hatte, dann war dies die Schuld oder das tragische Unglück, das die Repräsentanten des Christentums und der Kirche heraufbeschworen haben, indem sie selbst Anlaß gaben, das Christentum als eine zu überwindende Ideologie mißzuverstehen.

Die noch größere und subtilere Gefahr, das Christentum als Ideologie mißzuverstehen, ist aber in der Notwendigkeit gelegen, das eigentliche Wesen des Christentums, das unbegreifliche Geheimnis des weltüberlegenen Gottes und seines Heiles in absoluter, vergebender Selbstmitteilung kategorial, geschichtlich, institutionell, sakramental, rechtlich objektivieren zu müssen im menschlichen Wort der Offenbarung, in sakramentalen Zeichen, in gesellschaftlicher Verfaßtheit der Glaubenden. Eine solche kategoriale Objektivation der eigentlichen göttlichen Selbstmitteilung Gottes, die den Menschen von seinem transzendentalen Ursprung her erfaßt, ist notwendig, weil der Mensch sein ursprüngliches Wesen und seine ewige Bestimmung notwendig als geschichtliches Wesen in Geschichte von Raum und Zeit treibt und treiben muß und sein eigenes Wesen nicht in einer bloßen innerlichen Inwendigkeit, in Mystik, in bloßer Abkehr von seinem geschichtlichen Dasein finden kann. Diese Objektivationen sind notwendig, sind der Leib, in dem der Geist sich selber vollzieht und findet; sie verbergen aber auch notwendig das eigentlich Gemeinte des Christentums, machen es zweideutig, dem Mißbrauch und der Verengung ausgesetzt und geben sodann als Ideologisierung der Immanenz gerade bei dezidierten Christen Versuchung und Anlaß sowohl zu der Ideologie der Transmanenz wie der Ideologie der Transzendenz, die dann beide mit dem eigentlichen Wesen des Christentums verwechselt werden und so das Christentum selbst dem Vorwurf aussetzen, es sei selbst eine bloße Ideologie.

Ein weiterer Grund für die Gefahr, das Christentum als eine Ideologie zu betrachten liegt in dem heutigen weltanschaulichen Pluralismus beschlossen, der ja auch wiederum eine Ursache für jenen skeptischen Relativismus bildet, den wir als ersten Grund für die Verwechslung von Christentum und Ideologie genannt haben. Wenn der Mensch von heute von der Naturwissenschaft her an sich die Allgemeingültigkeit einer wirklichen Wahrheit für alle Menschen als selbstverständliches Ideal und Norm voraussetzt, wenn er in seinem demokratischen Grundempfinden grundsätzlich jedem anderen Menschen gleichviel Intelligenz und guten Willen zuzubilligen geneigt ist wie sich selbst, dann muß er unvermeidlich darüber erstaunt und beunruhigt sein, daß die Menschen hinsichtlich der Weltanschauung, hinsichtlich einer umfassenden Sinndeutung des Daseins so völlig uneins sind. Er ist dann in Gefahr, aus dieser Tatsache den Kurzschluß zu ziehen, alle Erkenntnis, die über den Umkreis naturwissenschaftlich-exakter, allgemein anerkannter Erkenntnisse hinausgeht, sei unverbindliches Gedankengespinst, dem höchstens eine subjektive Bedeutung zukommen könne, und er wird dann versucht sein, das Christentum ebenfalls, weil ihm ja ebenso widersprochen wird, in die Reihe solcher subjektiven Weltanschauungsdichtungen in dem Kreis der Ideologien einzuräumen und ihm höchstens eine größere subjektive Affinität für uns selber einzuräumen.

III.

Sind damit wohl die Gründe für die Einschätzung des Christentums als Ideologie in groben Umrissen genannt, so kommen wir nun zum dritten Gang unserer Überlegungen, zur zentralen Frage, warum

das Christentum keine Ideologie ist. Eine adäquate Beantwortung dieser Frage fiele natürlich mit dem Aufweis zusammen, daß das Christentum mit Recht den Anspruch erhebt, die Wahrheit über das Ganze der Wirklichkeit auszusagen, die absolute Religion zu sein oder (wenn man hier das Wort Religion scheut), das zu erfüllen, was menschliche Religion von sich aus vergebens sucht. Es ist selbstverständlich, daß hier ein solcher Aufweis nicht geboten werden kann. Es müßte zu viel gefragt und gesagt werden. Es müßte davon die Rede sein, was in einem solchen Zusammenhang Wahrheit und absolute Gültigkeit überhaupt bedeutet; es müßte gefragt werden, wie der Mensch überhaupt einen Zugang zu Gott und seinem Offenbarungswort finde, wie sich die christliche Botschaft als wirksames Wort Gottes vor dem Wahrheitsgewissen des Menschen ausweise, was dann eigentlich in dieser Botschaft wirklich ausgesagt werde und was nicht, was an dieser Botschaft Vorstellung, Symbol und Chiffre, was gemeinter Inhalt, Wirklichkeit und Wahrheit sei. Es ist klar, daß diese und viele andere notwendig zu stellenden Fragen hier nicht gestellt und beantwortet werden können. Es kann sich hier nur darum handeln, einige Momente am Christentum bzw. an den Ideologien herauszuheben, die das Christentum gerade von dem unterschieden sein lassen, was an einem irrigen System gerade durch das Wort «Ideologie» besonders gekennzeichnet und hervorgehoben wird. Alles Folgende also steht unter diesem einschränkenden Vorbehalt.

Zunächst einmal kann man das Christentum nicht darum schon als eine Ideologie verdächtigen, weil es Aussagen absoluter Art mit dem Anspruch von Wahrheit in einem ganz einfachen und schlichten Sinn dieses Wortes macht, d.h. weil es Aussagen macht, die «metaphysisch» genannt werden können, da sie einerseits mit einem absoluten Wahrheitsanspruch ausgesagt werden, andererseits nicht unmittelbar im Umkreis der naturwissenschaftlichen Empirie als gültig ausgewiesen werden können. Wer jedwede «Metaphysik» für falsch oder unbeweisbar hält, der kann selbstverständlich auch das authentische Christentum, so wie es sich selbst versteht, nur für eine Ideologie halten und vielleicht dann noch nachträglich in einem existenziellen Irrationalismus darauf reflektieren, warum dieses Christentum dennoch eine wesentliche Bedeutung für sein Leben haben kann und soll, wobei dann freilich übersehen wird, daß eine solche Reflexion auf eine irrationale Setzung und Ideologisierung des Lebens nochmals eine Metaphysik, wenn auch eine schlechte, impliziert. Mit dem Gesagten ist natürlich nicht gemeint, daß Glaubenserkenntnis und philosophische Metaphysik in ihren Grundstrukturen dasselbe seien und sich bloß hinsichtlich der ausgesagten Gegenstände unterscheiden. Aber hinsichtlich der eben genannten Eigentümlichkeiten des Wahrheitsanspruches kommen doch die christliche Glaubensaussage und die Metaphysik überein, so daß wo die Möglichkeit einer metaphysischen Aussage grundsätzlich und von vornherein bestritten wird, auch dem Christentum nur noch der Rang einer subjektiven Ideologie zuerkannt werden kann, weil ja überhaupt nicht ein Subjekt existiert, von dem ein solcher absoluter Wahrheitsanspruch angemeldet und dem dieser Anspruch zugesprochen werden könnte, sondern nur vereinzelte Menschen, die sich ihr Dasein durch eine Begriffsdichtung etwas erträglicher und erhabener zu machen suchen. Darum ist hier doch zur Abwehr des Vorwurfes, das Christentum sei eine Ideologie, zuerst einmal zu betonen, daß Metaphysik nicht von vornherein und in jedem Fall als Ideologie verdächtigt werden darf. Das zeigt sich schon daran, daß der Satz, jede Metaphysik sei eine im letzten unverbindliche Ideologie, selber wieder ein metaphysischer Satz ist, ob er in theoretischer Allgemeinverbindlichkeit reflex ausgesagt wird oder im Versuch impliziert ist, das Leben metaphysikfrei zu leben (in einer absoluten skeptischen «epochè» von einem Überschreiten der unmittelbaren brutalen Lebenserfahrung und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis). Relativismus und Skeptizismus sind, ob theoretisch formuliert oder untheoretisch im Leben versucht, metaphysische Entscheidungen. Metaphysik ist unausweichlich mit dem Dasein des Menschen gegeben. Der Mensch interpretiert seine Erfahrung immer schon von einem ihr vorausgehenden, sie umfassenden Horizont apriorischer Vorentscheidungen her. Wirkliche und echte Metaphysik besteht aber gerade und eigentlich nur in der Reflexion auf jene transzendentalen, unweigerlich gegebenen, ihr Licht und ihre Sicherheit in sich selbst tragenden Implikationen, die in jedem geistigen und freien Vollzug des Daseins notwendig mitgesetzt sind. Insofern Metaphysik als reflexe Erkenntnis diese Implikationen nicht erstmals herbeischafft, sondern auf die immer schon gegebenen nur reflektiert und sie thematisch macht, also die Thematisierung einer transzendentalen Erfahrung ist (die als unthematischer Grund jeder empirischen Erfahrung und Wahrheitserkenntnis diese grundsätzlich an Ein-

sichtigkeit und Sicherheit übersteigt), kann eben diese Metaphysik die Unabgeschlossenheit und Unvollkommenheit ihrer Reflexion, die Notwendigkeit, sie immer aufs neue zu beginnen, unbefangen zugestehen und dennoch zuversichtlich sagen, daß das von ihr Gemeinte, die transzendentale Erfahrung selbst, auch dort noch Gemeingut der der Wahrheit offenen Menschen ist und sich als solches auch noch in der Pluralität der metaphysischen Systeme zeigt, wo diese Systeme sich für den oberflächlichen Blick des Menschen und auch des Philosophiehistorikers schlechter Art als bloß widersprüchlich zeigen und so den Eindruck bloßer Begriffsdichtung und subjektiver Willkür machen. Nur wer schlechterdings überhaupt schweigen und sich einer Erkenntnis enthalten könnte, d.h. in einer bloß tierischen Unmittelbarkeit zu seinem biologischen Dasein leben könnte und also nicht einmal von dieser seiner metaphysischen «epochè» etwas wüßte, sie also überhaupt nicht vollziehen würde, wäre wirklich metaphysikfrei; und er könnte dem Anspruch ausweichen, ein Wesen der absoluten Wahrheit zu sein. Wenn es aber grundsätzlich wenigstens Metaphysik geben kann, die nicht von vornherein als Ideologie abgetan werden darf, dann kann erst recht das Christentum nicht einfach darum schon als Ideologie abgelehnt werden, weil der Horizont seiner Glaubensaussagen nicht mit dem der primitiven gegenständlichen Alltagserfahrung und der empirischen Naturwissenschaften zusammenfällt. Die Tatsache eines weltanschaulichen Pluralismus kann kein legitimer Grund dafür sein, jede Weltanschauung (soweit man unter dieses Wort auch Metaphysik und christliche Glaubenslehre subsummieren will) als Ideologie abzutun. Denn eben diese Haltung würde ja selbst über die Gegenstände der empirischen Einzelerfahrung und deren funktionalen Zusammenhänge hinübergreifen, würde die Erfahrung als ganze, die als solche kein Gegenstand der Erfahrung ist, zum Gegenstand einer Aussage machen, die dann per definitionem selbst eine Ideologie wäre. Das richtige Verhältnis zu dem weltanschaulichen und metaphysischen Pluralismus kann nicht in einer pauschalen Verdächtigung alles Weltanschaulichen als Mythologie bestehen, sondern nur in einer Haltung, die einerseits vorsichtig kritisch prüft, sich weiterer Erkenntnis und Modifikation der bisherigen Erkenntnis offenhält, bescheiden ist, die gemeinsame transzendentale Erfahrung in allen sich anbietenden «Systemen» zu entdecken sucht, aber auch anderseits den Mut hat, sich zu entscheiden, sich zu bekennen mit der gelassenen Sicherheit, daß auch in einer geschichtlich bedingten, endlichen, unvollkommenen, nach vorne jeweils offenen Aussage schon immer die absolute Wahrheit erreicht wird, wenn diese auch im letzten jenes unaussprechliche heilige Geheimnis bleibt, das in kein ihm übergeordnetes und von uns verfügtes System mehr eingeordnet werden kann. Wann und wo sich die Metaphysik im letzten als jene rationale oder besser geistige Einweisung in die Haltung der Offenheit gegenüber dem absoluten Geheimnis versteht, das im Grunde unseres geistigen und frei verantwortenden Daseins immer west (aber gerade darum nicht gleichgültig für den Menschen auf sich beruhen darf), verliert die Metaphysik auch konfrontiert zum weltanschaulichen Pluralismus unserer Existenz den Schein, nur ideologische Dichtung zu sein. Durch diesen weltanschaulichen Pluralismus wird in Wahrheit nur die rationalistische Anmaßung einer falschen Metaphysik zerstört, der Mensch ergreife in ihr die Totalität der Wirklichkeit bis zu ihrem letzten Grund und verwalte sie in seinem eigenen System, anstatt im Leben und in der Reflexion auf seine Implikation verstummend von dem Grund der Ganzheit der Wirklichkeit ergriffen zu werden.

Von hier aus zeigt sich nun unter einem weiteren Aspekt, daß das Christentum keine Ideologie ist. Wir haben schon gesagt, daß der Grund aller metaphysisch gültigen Wahrheitserkenntnis die transzendentale Erfahrung sei, durch die der Mensch im voraus zur gegenständlichen Einzelerfahrung immer schon verwiesen ist auf die unumfaßbare Ganzheit und Wirklichkeit und hinein in ihren Grund: jenes immer schon anwesende und den Menschen in die Abständigkeit seiner Endlichkeit und Schuld versetzende heilige Geheimnis, das wir Gott nennen. Diese in Erkenntnis und verantwortlicher Freiheit gegebene transzendentale Erfahrung, die unthematisch auch Grund, Bedingung der Möglichkeit und Horizont der Alltagserfahrung ist, ist nun der eigentliche und erste «Ort» für die Wirklichkeit des Christentums, unbeschadet seiner Geschichtlichkeit und Geschichte, von der später noch die Rede sein muß. Weil diese Erfahrung der Transzendenz als Einweisung in das absolute heilige Geheimnis, das nicht mehr ergriffen wird, sondern ergreift, in ihrer transzendentalen Notwendigkeit jede Ideologie transzendiert, insofern diese eine bestimmte innerweltliche Erfahrungsregion verabsolutiert und weil das Christentum anderseits in seiner Wirklichkeit gerade diese adäquate transzen-

dentale Erfahrung bedeutet (sofern diese nur nicht verkürzt wird) und in seiner Lehre die richtige Interpretation dieser transzendentalen Erfahrung darstellt, so wie diese wirklich in ihrem eigenen unverkürzten Wesen sich vollzieht: *darum* kann das Christentum keine Ideologie sein. Wenn die Wirklichkeit des Christentums das ist, was man christlich mit «Gnade» zu bezeichnen pflegt, wenn Gnade Selbstmitteilung Gottes an die endliche Kreatur, Unmittelbarkeit zu Gott, Dynamik auf die Teilnahme am Leben Gottes als des über alle endliche und sterbliche Kreatur Erhabenen ist, wenn Gnade bedeutet, daß der Mensch trotz Endlichkeit und Schuld über alle weltlichen Mächte und Gewalten auch dort noch erhaben ist, wo er sie erleidet und ausleidet, wenn diese Gnade wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes allen Menschen gegenüber immer angeboten und in allem wirksam ist (selbst dort noch, wo der Mensch sich ihr in freier Schuld verschließt), dann heißt dies doch alles zusammen, daß der Mensch im Grunde seines personalen Wesens der von Gott selbst Getragene und auf die Unmittelbarkeit zu Gott hin Getriebene ist. Darum heißt dies doch, daß das, was wir Gnade nennen, die eigentliche Wahrheit und von Gott frei geschenkte Eigentlichkeit der transzendentalen Erfahrung der Offenheit des personalen Geistes auf Gott hin ist. Wenn Christentum in seinem eigentlichen Wesen Gnade sagt, Gnade aber die innerste Möglichkeit und Wirklichkeit des Empfanges der Selbstmitteilung Gottes im Grunde des Daseins ist, dann ist Christentum nichts als das Eigentlichste der transzendentalen Erfahrung, die Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes selbst als desjenigen der von aller innerweltlichen Wirklichkeit unterschieden, über sie erhaben ist und gerade so (auch, ja erst in dieser absoluten Nähe) das heilige, anzubetende Geheimnis bleibt. Ist dies aber das eigentliche Wesen des Christentums, dann ist jede Ideologie schon überschritten. Denn jede Ideologie will es mit dem Angebbaren der innerweltlichen Erfahrung zu tun haben – ob dieses Angebbare nun Blut und Boden, Gesellschaftlichkeit, rationale Technisierung und Manipulierung, Lebensgenuß oder die Erfahrung der eigenen Lehre und Absurdität oder was immer sein mag –, und setzt dieses als die Grundbestimmung menschlichen Daseins. Das Christentum erklärt diese Mächte und Gewalten, die Herren des unerlösten Daseins, nicht nur theoretisch als letztlich nichtige Götzen, die nicht unsere Herren sein dürfen, sondern erklärt, daß der Mensch im Grunde seines Daseins diese Mächte und Gewalten in der Gnade schon immer überwunden hat und daß es nur darauf ankommt, ob er diese seine transzendentale Eröffnetheit auf die Unmittelbarkeit zum Gott des ewigen Lebens durch die Gnade in seiner Freiheitstat bejaht, die noch einmal selbst aus der Kraft dieser Gnade stammt. Weil also der Grundvollzug des Christentums in der Mitte der Transzendentalität des Menschen ansetzt, die eine innerweltliche Ideologie schon immer übersteigt – wenn auch nur oder vielmehr gerade deswegen, weil sie eine Transzendenz auf das absolute Geheimnis Gottes als der absoluten und vergebenden Nähe ist –, ist das Christentum von vornherein keine Ideologie. Wenigstens keine Ideologie der Immanenz. Diese Transzendenz aber ist nicht eine äußerlich und zusätzlich dem Bereich des innerweltlichen Lebens des Menschen angestückte Dimension, sondern Grund und Bedingung der Möglichkeit seines innerweltlichen personalen Daseins und kann darum nicht als nachträgliche und für den Vollzug dieses innerweltlichen Daseins überflüssige Ideologisierung der menschlichen Existenz betrachtet werden.

Das Christentum ist aber gleichzeitig wesentlich Geschichte, Hinwendung des Menschen zu raumzeitlich fixierten Ereignissen der menschlichen Geschichte als Heilsereignissen, die in dem absoluten Heilsereignis Jesus Christus ihren unüberbietbaren Höhepunkt, ihre Mitte und ihr geschichtliches Maß haben. Diese Geschichte gehört selbst zum Wesen des Christentums, sie ist nicht nur beliebige und austauschbare Anregung jener transzendentalen Gnadenerfahrung der absoluten und vergebenden Nähe des heiligen Geheimnisses als der Überwindung aller innerweltlichen Mächte und Gewalten. Und deshalb erscheint das Christentum auch deutlich als Nein zu jeder Ideologie der Transmanenz und Transzendenz. (Um nicht mißverstanden zu werden: Nicht als Aufhebung der Transzendenz, sondern als Aufhebung der Ideologisierung der Transzendenz in eine bloße leere Formalisierung der echten Transzendenz.) Soll dies aber denkbar sein, dann ist ein doppeltes zu verstehen. Einmal muß der *innere* Zusammenhang zwischen der echten und unüberholbaren Geschichtlichkeit des Christentums in seiner Hinwendung zu Geschichte als wirklichem Heilsereignis und dem transzendentalen Wesen des Christentums als gnadenhafter Eröffnetheit auf den absoluten Gott deutlich gemacht werden, es muß also gezeigt werden, daß echte Transzendentalität und echte Geschichtlichkeit sich gegenseitig bedingen und der Mensch durch seine

Transzendentalität selbst an wirkliche Geschichte verwiesen ist, die er in apriorischer Reflexion nicht «aufheben» kann. Und zum anderen ist zu verstehen, daß mit der echten Auferlegtheit wirklicher Geschichte der Mensch auch in seinem *profanen* Dasein zu wirklichem Ernstnehmen, zu eigentlichem Engagement gegenüber dem geschichtlichen ermächtigt und verpflichtet ist auch dort noch, wo er die Kontingenz und somit die Relativität dieses Geschichtlichen erkennt und leidend erfährt. Was die erste Frage angeht, so ist zunächst zu sagen, daß die richtig verstandene Geschichte des Menschen nicht das einfach Zufällige ist, das dem Menschen zusätzlich zu seiner Existenz als dem Wesen der Transzendenz auferlegt ist, sondern daß sie die Geschichte eben gerade seines transzendentalen Wesens als eines solchen ist. Der Mensch treibt sein Wesen als Verwiesenheit auf Gott nicht in einer blossen, etwa mystischen Innerlichkeit in irgendeiner der Geschichte entfliehenden Versenkung, sondern genau in der individuellen und kollektiven Geschichte eben dieses seines Wesens. Darum kann Christentum durchaus die gnadenhafte Verfaßtheit des transzendentalen Wesens des Menschen sein und dennoch in Wahrheit Geschichte sein, in der dieses Wesen sich vollzieht und in raumzeitlicher Gegenständlichkeit dem Menschen selber begegnet. Darum gibt es in Wahrheit Heilsgeschichte menschlichen Worts, in dem sich das Wort Gottes selber gibt, Kirche als Heilsgemeinde und Sakrament, wenn auch alle diese geschichtlichen Objektivationen der von Gottes Gnade eröffneten absoluten Wesenstiefe des Menschen ihr eigenes Wesen nur dort haben und bewahren, wo alle diese geschichtlichen Erscheinungen als das erscheinen, was sie sind: als Vermittlung und Zeichen auf die Unbegreiflichkeit Gottes hin, der sich durch sie in aller Wahrheit und Wirklichkeit dem Menschen zu absoluter und vergebender Unmittelbarkeit vermittelt. Wenn und so lange aber diese geschichtlichen Vermittlungen wirklich solche zur Gegenwart und Annahme Gottes als des Geheimnisses sind, diese also ihre Relationalität bewahren, sich aber so auch als in diesem Äon (vor der unmittelbaren Anschauung Gottes) unüberholbar sich für den geschichtlich wesenden Menschen erzeigen, gehören Geschichte und Transzendenz im Christentum derart zusammen, daß aus ihm weder eine Ideologie der Immanenz, d.h. der Vergötzung innerweltlicher Mächte, noch eine Ideologie der Transmanenz und Transzendenz d.h. der Vergötzung der gnadenhaften Transzendentalität des Menschen in einer leeren, formalen Abstraktheit, wird. Dazu ist noch ein Doppeltes zu bemerken. Einmal: diese Geschichtlichkeit des Menschen als Vermittlung zu seinem transzendentalen, gnadenhaft erhobenen Wesen erreicht ihren unüberbietbaren Höhepunkt in Jesus Christus, dem Gottmenschen. In ihm sind die Selbstzusage Gottes an die Welt, deren geschichtliche Vermittlung und deren Annahme durch den Menschen unvermischt und ungetrennt absolut eines geworden, so daß hier die geschichtlich nicht mehr überholbare eschatologische Vermittlung Gottes zu Ihm selbst durch die Geschichte der Gnade in der Welt gegeben ist, ohne daß darum gewissermaßen monophysitisch die geschichtliche Vermittlung Gottes und Er selbst einfach identifiziert werden dürften. Vielmehr kann und muß der Mensch diese Vermittlung durch Unmittelbarkeit Gottes als die unersetzbar bleibende annehmen, indem er sie in seiner eigenen gnadenhaften Transzendentalität als geschichtlich verfügt und freikontingent in Demut annimmt. Die Bezogenheit des Menschen auf diese geschichtliche Vermittlung seiner eigenen, im Wesensgrund ansetzenden Gnade, geschieht nur nicht bloß und nicht in erster Linie durch ein theoretisches, historisches Wissen um diese geschichtlichen Heilsereignisse, welches Wissen darum als ideologisch verdächtigt werden könnte, sondern ist in einer unmittelbaren, realistischen, jede bloß theoretische Kenntnisnahme sprengenden Weise gegeben: durch die lebendige Einheit der Heilsgeschichte, durch Kirche (die mehr ist als die nachträgliche Summe derer, die theologisch übereinstimmen), durch Sakrament und Kult, durch das, was wir Anamnese, Tradition usw. nennen. Weil der Mensch zum geschichtlichen Heilsereignis vermittelt ist und diese Vermittlung nicht bloß auf dem Wege theoretischer Kenntnisnahme geschieht, weil er diese Vermittlung als das Ereignis seines eigenen transzendentalen gnadenhaften Wesens erfährt, ist er schon immer über die drei genannten grundsätzlichen Gestalten der Ideologie hinausgeraten. Das andere, was zu sagen ist, ist dies: Die notwendige geschichtliche Vermittlung der transzendental ansetzenden Gnade macht den Christen auch darauf aufmerksam, daß er auch sonst seine «profane» Geschichte absolut ernst nehmen kann und muß. Nicht dadurch daß er sie ideologisierend verabsolutiert, sondern dadurch, daß er sie erfährt als die Konkretheit des Willens Gottes, der sie in Freiheit setzt und dadurch sowohl von sich als das Bedingte und geschichtlich Kontingente absetzt als auch ihr den Ernst der Situation verleiht, in der ein ewiges

Geschick vor Gott entschieden wird. Was sich daraus ergibt für ein ideologiefreies Ernstnehmen der Geschichte, wird später noch zu erwähnen sein.

Ein Letztes ist zu betonen gegen die These, das Christentum sei eine Ideologie. Ideologien schließen sich in ihrer Lehre und Absicht gegenseitig aus und sind nichts als das, wodurch sie sich gegenseitig verneinen und bekämpfen, da ja das faktisch ihnen Gemeinsame gewissermaßen trotz der ideologischen Theorie und nicht wegen ihr besteht. Das Christentum aber kennt als ein Stück seiner Lehre das, was wir kurz als «anonymes Christentum» bezeichnen wollen. Es beschränkt das, was seine eigenste Wirklichkeit ausmacht, die vergebende und vergöttlichende Gnade, nicht auf den Umkreis derer, die sich ausdrücklich zur reflexen und geschichtlichen, lehrhaften Objektivation dieser überall wirkenden Gnade Gottes, also zur ausdrücklichen christlichen Lehre und zu deren Träger, der Kirche, bekennen. Es schließt also im Blick auf den allgemeinen Heilswillen Gottes und die Möglichkeit einer Rechtfertigung vor dem Sakrament die lehrhaften Gegner seiner selbst in seine eigene Wirklichkeit ein und kann sie somit gar nicht im selben Sinne als Gegner betrachten, wie die Ideologien es tun und tun müssen. Diese mögen zwar bei einiger Toleranz (die mit dem Wesen einer Ideologie nicht ganz vereinbar ist) die Gegner noch akzeptieren, insofern sie Menschen sind oder sonst noch irgendeine neutrale Basis mit ihnen gemeinsam haben. Aber daß das eigentlich Gemeinte, das Spezifische der eigenen Position dem Gegner auf der Ebene der theoretischen Reflexion und gesellschaftlichen Verfassung dennoch tiefer zuerkannt werden könne und dürfe, das kann keine Ideologie zugestehen, weil sie außerhalb ihrer selbst kein Drittes anerkennen kann, das diese Gemeinsamkeit der Wirklichkeit vor und hinter der Differenz ihrer reflexen Ausdrücklichkeit herstellen könnte. Die Ideologie kann nie größer sein als sie selbst, während das Christentum gerade insofern mehr ist als es selbst, als es die Bewegung ist, in der sich der Mensch an das unverfügbare Geheimnis abgibt und im Blick auf Jesus Christus weiß, daß diese Bewegung die bergende Nähe dieses Geheimnisses findet.

IV.

Es seien an diese grundsätzliche Überlegung, warum das Christentum keine Ideologie ist noch einige Folgerungen aus unserer Grundthese angefügt.

Das Christentum ist keine Ideologie. Aus seinem Wesen und der reflexen Lehre über diese seine eigene Wirklichkeit ergeben sich zwar allgemeine Normen über das Gott gemäße Tun des Menschen auch in der Sphäre der profanen Welt, Normen, die letztlich darauf hinauslaufen, die Offenheit des Menschen auf den Gott absoluter und vergebender Nähe je neu aufzudecken, und zwar in allen Dimensionen des menschlichen Daseins, also den Glauben nicht auf eine partikuläre Daseinsdimension des Menschen zu begrenzen, sondern ihn zum inneren Formgesetz des ganzen Lebens zu machen. Aber diese allgemeinen Normen, insofern sie in der Botschaft des Christentums enthalten und in der Kirche von ihrem Lehramt verkündigt werden, lassen den Raum für situationsbedingte geschichtliche Imperative und Programme frei. Daraus ergibt sich ein Doppeltes. Einerseits kann die Kirche als solche nicht unmittelbar und gewissermaßen amtlich Träger solcher konkreten Imperative solcher konkreten, geschichte-bildenden Leitbilder werden, sie kann dem Christen in seiner individuellen und kollektiven Geschichte nicht konkret sagen, was er hier und jetzt genau zu tun habe, sie kann ihm die Last der wagenden geschichtlichen Entscheidung und ihres eventuellen Scheiterns nicht abnehmen und ihn nicht davor bewahren, daß die Geschichte immer wieder in Auswegslosigkeiten hineingerät. Sie muß sich also weigern, eine Ideologie zu werden, wenn man darunter ein geschichtliches Leitbild versteht, das sich glaubt absolut setzen zu müssen, um wirklich eine geschichtliche Durchschlagskraft zu haben. Die Weigerung der Kirche, in diesem Sinne Ideologie zu werden, bedeutet anderseits aber nicht, daß der Christ als solcher in seiner individuellen und kollektiven Entscheidung keine Verpflichtung habe, sich auch aus christlicher Verantwortung heraus hic et nunc zu einem bestimmten konkreten Imperative zu entschließen, also die Last und das Wagnis eines solchen konkreten Imperativs für sein Handeln auf sich zu nehmen. Wenn sein transzendental christliches Wesen sich eben selber in seiner Geschichte realisiert und zwar in allen ihren Dimensionen, dann ist damit Notwendigkeit und Pflicht der Findung konkreter Imperative des geschichtlichen Handelns aus der Mitte des christlichen Daseins heraus gegeben, auch wenn die Kirche *als solche* sie ihm nicht liefern kann. Der Christ nimmt diese christliche Verantwortung für die konkrete Entscheidung in seiner geschichtlichen Situation an, nimmt diese ernst als Gehorsam gegenüber dem absolut verpflichtenden Willen des lebendigen Gottes und ideologisiert diese Entscheidung dennoch

nicht, weil er, ohne sie quietistisch oder skeptisch zu relativisieren, seine Entscheidung immer wieder hineinbirgt in die Verfügung des unverfügbaren Herrn der Geschichte, in dessen Gnade Erfolg und Scheitern dieser Entscheidung geborgen und heilshaft werden können und der andern Zeiten andere, seinem Willen gemäße Entscheidungen zumuten und ermöglichen kann.

Wenn das Christentum keine Ideologie ist, wenn also die Imperative und konkreten Entscheidungen zu innerweltlichen Taten und Haltungen, die die Christen haben dürfen und müssen, nicht ideologisiert werden dürfen, dann ist unter den Christen Toleranz notwendig und ist ein Ausdruck der notwendigen Vermeidung partikulärer Ideologien in der Kirche. Solche Toleranz ist darum notwendig, weil nicht zu erwarten ist, daß diese Wahl konkreter Imperative, diese Deutung der geschichtlichen Stunde und die Entscheidung zu einem bestimmten Weg der Geschichte bei allen Christen gleich ausfällt. Der Kampf zwischen solchen verschiedenen Entscheidungen wird gar nicht vermeidbar sein, auch nicht unter Christen: Er läßt sich durch eine rein theoretische Auseinandersetzung gar nicht vermeiden, weil eine solche voraussetzen würde, daß grundsätzlich die konkreten Imperative für hier und jetzt eindeutig aus den allgemeinen Prinzipien und einer rein statischen, neutralen Analyse der jeweiligen Situation abgeleitet werden könnten. Das aber wäre ein rationalistischer Irrtum, da jede Entscheidung zur konkreten Tat der apriorischen Wesenseinsicht ein unzurückführbares Moment hinzufügt, nämlich die Wahl der konkreten Existenz unter vielen Möglichen, gerade weil ein Kampf d.h. die reale Konkurrenz zwischen gegensätzlichen Realisationstendenzen jenseits der Ebene des rein Theoretischen, nicht vermeidbar ist, ist das, was mit Toleranz gemeint ist unter Christen und in der Kirche notwendig: das Verständnis für die Position des anderen, Fairness im Kampf (auch dort, wo er ernsthaft geführt wird), jene seltsame Einheit von Entschiedenheit, mit der für die eigene Position gekämpft wird, und Bereitschaft, sich besiegen zu lassen und im Ganzen der sich anders entscheidenden Kirche zu verbleiben. – Von dem her, was vorhin über das anonyme Christentum als Nein gegen ein Verständnis des Christentums als Ideologie gesagt wurde, ergibt sich dann eine ähnliche Haltung positiver Toleranz gegenüber dem Nichtchristen, eine Toleranz, die die Festigkeit und den missionarischen Eifer des Glaubens unterscheidet von dem Fanatismus, der einer Ideologie eigentümlich ist und sein muß, weil nur durch einen solchen Fanatismus die Ideologie in ihrer Begrenztheit sich absichern kann gegen die größere Wirklichkeit, die die Ideologie umgibt, während das Christentum von seinem Wesen her geheißen ist, sich selbst im andern zu suchen und darauf zu vertrauen, daß es im andern noch einmal sich selbst und seiner größeren Fülle begegnet.

Natürlich muß das Christentum sich immer wieder vor der Gefahr hüten, sich ideologisch selbst mißzuverstehen. Ganz gleich ob dies in einer Ideologie der Transmanenz oder einer der Transzendenz geschieht, oder ob eine partikuläre, an sich für eine bestimmte Zeitsituation durchaus richtige Haltung und Entscheidung, die in dieser Zeit praktisch von der ganzen Christenheit angenommen wird, ideologisch verabsolutiert und zu einer partikulären Ideologie reaktionärer Art verhärtet wird. Vor solchen Gefahren ist die Christenheit nicht von vornherein bewahrt und kann auch nicht sagen, daß sie ihr nie und nirgends verfallen gewesen wäre. Alles bloß Doktrinäre und Institutionelle als solches bietet für sich allein keine Garantie gegen solche ideologische Verhärtung, zumal man den Protest gegen sie auch noch einmal zur leeren Ideologie verabsolutieren kann. Der Christ hat nur das Vertrauen, daß die reine, unverfügbare Gnade Gottes diese Gefahr der Ideologisierung des Christentums immer wieder verhindert. Die Christen mögen uneins sein in der Frage, wo diese siegreiche Gnade Gottes bei seiner Kirche konkret ansetzt und was zu dem gehört, was diese Gnade in seiner Kirche sowohl bewahrt wie vor ideologischer Verabsolutierung rettet. Aber im Vertrauen auf diese Gnade selbst sind sich die Christen einig. Gnade ist immer auch die Gnade der Bewahrung vor Ideologie, die ja im letzten nichts anderes ist als die Absolutsetzung des Menschen durch sich selbst.

KARL RAHNER

Geboren am 5. März 1904 in Freiburg i. Br., Deutschland. 1922 Mitglied der Gesellschaft Jesu.

1948 wurde er zum Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck ernannt. 1963 folgte er einem Ruf der Universität München und ist jetzt Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der philosophischen Fakultät der Universit ät München.

J. B. Metz

Der Unglaube als theologisches Problem

Eine der eindringlichsten und schwierigsten theologischen Fragen, die das Schema 13 des Konzils – «Über die Kirche in der Welt dieser Zeit» – aufwirft, ist ohne Zweifel die Frage nach dem Unglauben heute. Das damit angesprochene Thema ist höchst vielschichtig; eines der folgenden Hefte dieser Sektion wird sich auch ausschließlich mit ihm befassen. In den folgenden Überlegungen soll nur ein Gesichtspunkt zur Geltung kommen: die Frage nach dem Unglauben, insofern sie sich ständig in eine Frage der gläubigen und kirchlichen Existenz nach sich selbst überführt.

I.

Die Frage nach dem Unglauben macht, wenn ich recht sehe, im gegenwärtigen theologischen Bewußtsein eine eigentümliche Vermittlung durch: sie tritt aus der apologetischen Randzone des Glaubens, aus dem Raum der sogenannten weltanschaulichen Auseinandersetzungen in den theologischen Innenraum selbst zurück, um dann hier mit neuem Ernst und wohl auch mit neuer Glaubwürdigkeit aufzubrechen. Der Anstoß zu diesem Vorgang, in dem sich die Frage nach dem Unglauben ursprünglicher auf die Frage des Glaubens nach sich selbst zurücklegt und ihren innertheologischen Ort sucht, kommt nicht zuletzt von jener Verlegenheit, in die sich eine direkte Apologetik des Glaubens gegenüber dem Unglauben von heute gebracht sieht. Dieser Unglaube heute ist nämlich nicht nur herausgetreten aus seiner früheren Esoterik, in der er das Privileg weniger «Wissender» war; er ist nicht nur zum geistigen Klima der vielen geworden. Er hat vor allem mehr oder weniger aufgehört ein «direkter Unglaube» zu sein, der sich selbst erst aufbaut in der ausdrücklichen Negation des Glaubens; er tritt heute nicht als ein Welt- und Daseinsentwurf *gegen Gott* auf, sondern als Angebot einer positiven Daseinsmöglichkeit *ohne Gott:* der thematische Atheismus ist nicht mehr eigentlich Gegenstand, sondern eher Voraussetzung dieses Unglaubens heute[1].

Ein solcher a-religiös und nicht eigentlich antireligiös formulierter Unglaube versagt sich einer direkten Apologetik; die direkte apologetische Auseinandersetzung scheint ihm gegenüber in einem wörtlichen Sinne gegenstandslos geworden zu sein. Jüngere Versuche der katholischen Theologie, das Phänomen gerade des zeitgenössischen Unglaubens ernst zu nehmen und ihm aus der Verantwortung des Glaubens zu antworten, gehen denn auch mehr oder weniger den Weg einer – wenn ich so sagen darf – «indirekten Apologetik»: sie fragen und suchen nach dem impliziten Glauben im Ungläubigen, nach dem Glauben, den der Ungläubige gegen seine eigene Aussage, gegen sein reflexes Bewußtsein bekennt. Damit aber legen sie die Frage nach dem Unglauben schon anfänglich auf die Frage des Glaubens nach sich selbst zurück. Der *Glaube selbst* wird nämlich nun so verstanden, daß er etwa im Sinne der sogenannten fides implicita auch in jenen gegeben und vollzogen sein kann, die ihn ausdrücklich ablehnen oder seine Ablehnung in ihrem Daseinsverständnis voraussetzen. Unter Berufung auf Daten des *Glaubensverständnisses,* nämlich auf den universalen Heilswillen Gottes und das Gnadenangebot an alle, sucht man den Begriff eines einschlußweise oder anonym vollzogenen Glaubens des Ungläubigen zu entwickeln. So wichtig und unentbehrlich solche Überlegungen und Argumentationen sind[2], so sehr sie vor allem die Frage nach dem Unglauben schon als eine zunächst innertheologische Sache ansehen, erhebt sich ihnen gegenüber doch die Frage: Ist damit wirklich schon der *ursprüngliche* theologische Ort und Rang der Frage nach dem Unglauben ansichtig geworden, von dem her jede – direkte oder indirekte – apologetische Beschäftigung mit dem faktischen Unglauben heute ihre Legitimation, ihr Maß, ihre Glaubwürdigkeit und ihre Leidenschaft empfängt? Ich meine, daß die Frage nach dem Unglauben zunächst noch tiefer in die Frage des Glaubens nach sich selbst eingetragen, daß sie noch entschiedener ihres innertheologischen Ursprungs überführt werden muß. Der Entfaltung dieser bescheidenen Perspektive eines unendlich differenzierten, schließlich das Ganze der Theologie in sich hineinziehenden Problems, soll unsere Überlegung gelten. Dabei kann auch der ekklesiologi-

sche Aspekt dieses Themas, demzufolge die Frage nach dem Unglauben einen spezifischen *innerkirchlichen* Ort hat, also eine Frage der Kirche nach sich selbst enthält, nicht ausdrücklich aufgenommen werden.

Das in solcher perspektivischer Bescheidung angezielte, in einem recht verstandenen Sinne «apologetische» Anliegen hat Jean Lacroix in seinem Buch «Wege des heutigen Atheismus» so formuliert: Eine gewisse Apologetik «legte in letzter Zeit vielleicht zuviel Wert auf den impliziten Glauben des Ungläubigen und wollte behaupten, er bekenne trotzdem Gott – gegen sich selbst. Heute müßte man dagegen deutlicher vom Unglauben des Gläubigen sprechen.»[3] Denn, so können wir hier gleich anfügen, nur wenn die Frage ursprünglich so gewendet wird, kann sie auch glaubwürdig zu einer Frage nach dem Glauben des Ungläubigen werden. Der Unglaube des Gläubigen: dieser Aspekt ist vielleicht nicht neu. Ist er aber in seiner Tragweite ernst genommen, durchdacht und begründet – gerade in einer katholischen Glaubenslehre und in einer katholischen Fundamentaltheologie, die sich selbst zunehmend als eine strenge *theologische* Disziplin zu begreifen und die ihr aufgetragene Antwort aus der dem Glauben selbst immanenten Ver-antwortung (vgl. 1 Petr 3, 15) zu geben sucht? Wäre hier der Unglaube als theologisches Problem schon hinreichend durchgefragt: wo käme dann die eigentümliche Verborgenheit des Unglaubens *in* der Theologie her? Wo ist denn nicht bloß von der Unglaubwürdigkeit, sondern vom Unglauben des Gläubigen die Rede? Wo etwa spricht die theologische Glaubensanalyse selbst vom Unglauben? Es scheint doch so zu sein: Entweder kommt der Unglaube zwar innertheologisch zur Sprache im Rahmen einer allgemeinen Sündenlehre, bleibt aber gerade so wiederum in seiner Radikalität verborgen, weil er hier ja als ein bestimmter Fall von Sünde erörtert wird und nicht eigentlich als Infragestellung des Glaubens inquantum est radix et fundamentum omnis justificationis[4]. Oder der Unglaube wird vorweg als Gegenstand rein apologetischer Überlegungen «nach außen» betrachtet. Betrifft aber der Unglaube den Gläubigen wirklich nur als Objekt seines missionarischen Interesses? Als äußere Bedrohung seiner Glaubenserfahrung? Nur, insofern er, der Unglaube, gleichsam die soziologische Basis der Gläubigen einengt und in wachsendem Maße den Universalitäts- und Absolutheitsanspruch dieses Glaubens der Gläubigen zu relativieren scheint? Betrifft der Unglaube den Gläubigen nur, insofern dieser vor der Welt die Universalität des Heilswillens Gottes zu bezeugen und die Botschaft des Glaubens «bis an die Grenzen der Erde» zu künden hat? Nur insofern dem Gläubigen eine echte Heilssorge für den Ungläubigen als Stellprobe des eigenen Glaubens zugemutet ist? In all diesen Verhältnissen ist und bleibt doch der Unglaube jeweils der Unglaube «des anderen», der Unglaube extra nos. Ursprünglicher und unausweichlicher jedoch betrifft der Unglaube den Gläubigen in seinem eigenen Glaubensvollzug und seiner eigenen Glaubenssubjektivität[5] – als Unglaube des Gläubigen, als Unglaube intra nos. Und erst wenn die Frage des Unglaubens so gesehen wird, erst wenn sie vor jeder apologetischen Frage nach dem möglichen Glauben im Ungläubigen als Frage nach dem möglichen Unglauben des Gläubigen gestellt wird, enthüllt sich der ursprünglich innertheologische Ort, von dem her wir, wie ich meine, auch erst ein glaubwürdiges Verhältnis zum Unglauben etxra nos gewinnen.

II.

Es lassen sich nun wohl theologisch zwei Phasen der Implikation des Unglaubens im Gläubigen feststellen und entfalten.

1. Eine allgemeine bleibende Gefährdetheit und Bedrohtheit des Glaubens, die ihm nicht nachträglich und wie von außen aus bestimmten geschichtlichen Situationen, sondern aus seinem eigenen Wesen selbst zuwächst und zugehört.

Diese wesentliche Bedrohtheit wird einmal schon im Lichte der zentralen theologischen Aussage sichtbar, daß der Glaube in einzigartiger Weise *freie unwägbare Gnadengabe des erwählenden Gottes* ist. Nie ist der Glaube statische Eigenschaft *am* Menschen, gar verfügbarer Besitz des Menschen. Nie hat der Gläubige seinen Glauben gewissermaßen existentiell hinter sich gebracht, er liegt immer auch und immer wieder vor ihm als die neu zu empfangende Möglichkeit seines Daseins aus der freien Zuwendung, aus der freien Zu-kunft Gottes. Nur ein rein dinghaftes Mißverständnis der katholischen Gnadentheologie könnte den Eindruck geben, daß die Lehre vom Glauben als einem habitus infusus, als einer «eingegossenen Tugend» jene unaufhebbare *aktuelle* Abhängigkeit des Glaubensbesitzes von Gottes frei und unwägbar zukommender Huld leugnet. Der habitus des Glaubens ist und bleibt je der Freiheit Gottes ausgesetzt, er «schwebt gleichsam auf der Spitze der freien Gnade Gottes und auf der Spitze der Freiheit des Menschen»[6], die in ihrem gläubigen Ja selbst noch einmal die mächtigere Tat

Gottes ist und so ursprünglicher wieder an seinem huldvollen Zuvorkommen hängt. Diese schwebende Aktualität unseres Glaubens, die nicht etwa durch den Rekurs auf die allgemeine Treue und den universalen Heilswillen Gottes befestigt werden kann, da es sich ja um das wirksame Ereignis *je unseres* Glaubens handelt[7], diese Unverfügbarkeit unseres Glaubensbesitzes, die nie in eine rein ontisch-sachhafte Zuständlichkeit gerinnt, macht es möglich und unerläßlich, von der radikalen Gefährdetheit und Bedrohtheit dieses Glaubens zu sprechen.

Deutlicher umrissen noch tritt diese erste Phase der Implikation des Unglaubens im Gläubigen zutage, wenn wir auf den Glauben in seinen anthropologisch gewendeten Bestimmungen blicken, wie sie die theologische analysis fidei angibt. Eine Bestimmung scheint uns hiefür von wesentlichem Belang: die Bestimmung des Glaubens als eines *freien* Aktes. Mit dieser Bestimmung soll, um dies vorweg anzumerken, der Glaubensakt nicht in irgendeine abstrakte Freiheitsmetaphysik eingetragen und so unversehens seiner Ursprünglichkeit beraubt werden; er soll hiermit vielmehr durch ein Phänomen verdeutlicht werden, das selbst erst im Lichte des gewagten und vollzogenen christlichen Glaubens im Bewußtsein der abendländischen Menschheit aufging und reifte. Der Glaube ist nach seiner eigenen Aussage höchste Freiheit[8]; und darum hat er notwendig etwas von jener Unüberschaubarkeit und Unheimlichkeit an sich, die unserer Freiheit eignet und die sich schon darin bekundet, daß unsere Freiheit gleichzeitig das Eigenste, Unvertretbarste, Unabwerflichste *und* das nie absolut Reflektierbare, in diesem Sinne nie eindeutig Verfügbare unseres Daseins ist. Der Glaubende kann sich nie seiner durch Freiheit informierten gläubigen Grundbefindlichkeit vergewissern. Das Ge-wissen, in dem sein freier Glaube sich an sich selber weiß, hat deshalb auch letztlich etwas Abweisendes an sich: Es ist kein Wissen, in dem der Glaubende sich noch einmal mächtig über sich selbst erheben könnte, sondern gleichsam ein unschuldiges Wissen, und die Wahrheit dieses Wissens erschließt sich dem Glaubenden nicht, wenn er auf sich selbst und seine eigene gläubige Subjektivität zurückblickt, um diese noch einmal vergewissernd zu umfangen, sondern nur, wenn er sich selbst in den Aufschwung eines je neuen Vollzuges hinein vergißt, wenn er also «die Wahrheit tut» (Jo 3, 21). Seine freie Glaubenssubjektivität hat die Unheimlichkeit eines Antlitzes ohne Spiegel. Der dem richtenden Urteil des Gläubigen je entzogene Glaube wird deshalb jeweils als ein Glaube erfahren, der im letzten immer auch Unglaube sein *kann:* «Ich bin mir zwar keiner ‚Sache' bewußt, aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt, sondern der mich richtet, bleibt der Herr. Darum sollt ihr über nichts vor der Zeit richten, ehe der Herr kommt: Er wird ans Licht bringen, was im Finstern verborgen ist, wird offenbar machen die bewegenden Absichten der Herzen...» (I Kor 4, 4 S). Die Erfahrung des freien Glaubens bleibt *vor und für sich selbst* wesenhaft zweideutig, zutiefst und undistanzierbar von der Möglichkeit des Unglaubens bedroht. Diese Erfahrung ist schließlich Ausdruck jener unheimlichen Situation, in der das, was den Boden unseres Daseins bis in seine letzten Schichten hinab bildet, nämlich unser Glaube, gleichzeitig durchzogen bleibt von der schwebenden Zweideutigkeit unserer Freiheit[9], so daß wir uns in unserer Glaubenserfahrung nie erfolgreich und endgültig vom Abgrund des Unglaubens abheben können.

Dieser «existentiale Überhang» des Glaubens im Gläubigen zum Unglauben hin steht im katholischen Glaubensverständnis wohl deshalb zumeist etwas im Hintergrund, weil hier der Glaubensvollzug primär als assensus intellectualis, als intellektuelle Zustimmung bezeichnet wird und der Blick somit vorherrschend auf der in sich fraglosen, weil göttlich verbürgten Inhaltlichkeit des Glaubens ruht. Trotzdem wird der Glaubensakt auch hier als «gleichzeitig» freier Akt bestimmt: simul est actus voluntatis, in der Sprache des Lehramts[10]. Ohne das Problem dieses simul hier näher erörtern zu können, ist doch grundsätzlich festzuhalten, daß mit dieser Bestimmung die intellektuelle Glaubenszustimmung nicht nur als *indirekt* frei bezeichnet wird, insofern der Zustimmende etwa die Bedingung frei zuläßt oder setzt, unter denen er dann einen solchen Akt der rein intellektuellen Zustimmung vollzieht. Diese Zustimmung muß vielmehr als eine *in sich selbst freie* qualifiziert werden, weil sonst der Glaube als solcher gerade nicht die Würde und den Rang der höchsten Freiheit des Menschen selbst besäße. Wenn aber die Glaubenszustimmung in sich selbst frei genannt werden muß, dann ist sie auch selbst in jene existentiale Bedrohtheit hineingerissen, die wir bislang entfalteten und die sich hier etwa so formulieren ließe: Der Glaubende weiß von sich aus nie, ob sein assensus intellectualis zu den Glaubenswahrheiten wirklich «Glaubensüberzeugung» ist, oder ob diese Zustimmung bloß «Glaubensmeinung», opinio ist, in der die Glaubenswahrheiten zwar theoretisch präsent und bejaht sind, aber nicht zur existentiellen Struktur der bejahenden

Subjektivität selbst geworden sind; kurzum, der Glaubende weiß nicht, ob er ex corde glaubt oder bloß in facie zu glauben meint; sein Selbstverständnis als gläubiges Subjekt bleibt vor sich selbst in extrem undistanzierbarer Weise vom Unglauben bedroht.

Es läge nun wohl nahe, die damit erreichte erste Phase der existentialen Implikation des Unglaubens im gläubigen Dasein noch durch eine weitere Bestimmung des Glaubensaktes, wie sie aus der klassischen analysis fidei vorgegeben ist, zu verdeutlichen: durch die Bestimmung des Glaubens als eines wesenhaft *dunklen* Aktes. Allzu ausschließlich wird diese Bestimmung jedoch zumeist rein inhaltlich verstanden, d. h. auf die Tatsache bezogen, daß es der Glaube mit dem Mysterium zu tun hat. Abgesehen von der Problematik, die darin liegt, das Geheimnis als vorenthaltene, gleichsam noch nicht aufgehellte Wahrheit zu qualifizieren[11], wird diese Bestimmung des Glaubensaktes zu wenig auf dessen grundsätzliche innere Bedrohtheit bezogen, auf seine Verlierbarkeit, auf sein ständiges Entschwindenkönnen, auf seine Selbstverborgenheit im pilgernden Gläubigen. Wir übergehen deshalb hier diese Bestimmung und fügen abschließend noch ganz kurz und wie beiläufig eine andere Charakterisierung des Glaubensvollzuges an: seine *Unanschaulichkeit* bzw. seine Transzendentalität. Diese vor allem in der «negativen Theologie» ernst genommene und durchgehaltene Bestimmung des Glaubens hat heute ihre bedrängende Aktualität. Nie war wohl die unendliche Differenz zwischen den an der Welt gebildeten Anschauungen und dem in diesen Anschauungen objektivierten Glauben selbst deutlicher als heute. Nie war wohl umgekehrt die ungebrochene Verlängerung einer Welterfahrung und Weltanschauung in eine numinose Glaubenserfahrung fragwürdiger als heute. Deutlicher als je zuvor zeigt sich nämlich heute, daß jede Ähnlichkeit zwischen den Glaubensvorstellungen und dem in diesen Vorstellungen ausgelegten Glauben noch einmal durchherrscht und in Frage gestellt, verhüllt ist von einer je größeren Unähnlichkeit[12], daß wir nie, wie die Schule sagt, univok mit Weltbegriffen unsere Glaubenswirklichkeit selbst erreichen. Die uns schließlich von den geschichtlichen Impulsen des christlichen Glaubens selbst zugetragene Erfahrung einer sogen. weltlichen Welt heute[13] macht uns die Unanschaulichkeit, die Überkategorialität des Glaubensgeschehens verschärft bewußt[14]. Alle an dieser Welt gebildeten Vorstellungen und satzhaften Objektivationen unseres Glaubens haben immer auch wesentlich verbergenden Charakter. Diese Verborgenheit der Glaubenserfahrung in ihren eigenen Anschauungen, die heute besonders zutage tritt, macht erneut darauf aufmerksam, wie sehr sich für unser anschauliches Bewußtsein Glaube und Unglaube ineinander schieben, wie sehr sich beide vor und für uns selbst ineinander verbergen können, wie wenig schließlich der Glaube in uns sich anschaulich vom Unglauben in uns distanzieren kann.

Das bisher Gesagte muß zur Entfaltung der ersten Phase der Implikation des Unglaubens im Gläubigen genügen. Alles wäre jedoch schon hier mißverstanden, wollte man die aufgezeigte Verborgenheit des Glaubens im Unglauben, seine extreme Bedrohtheit als eine «bloß logische» oder «bloß psychologische» Verborgenheit und Bedrohtheit ansehen, die sich zwar auf die Glaubenserfahrung, aber nicht auf den Glauben selbst beziehe, die also «nur» den erfahrungsmäßigen Zugang zu ihm beträfe. Wer so denkt, sucht am Ende Glaube und Glaubenserfahrung in einer völlig objektivistischen Weise zu scheiden, so als könnten wir unsere Glaubenserfahrung und unseren Glaubensbesitz quoad nos noch einmal erfolgreich auseinanderhalten. In Wahrheit ist das Sein der Glaubenswirklichkeit je schon in das Bewußt-sein der Glaubenserfahrung aufgegangen, beide sind unzertrennlich eins (nicht einerlei, nicht dasselbe!) in der onto-logischen Einheit des gläubigen Subjekts, das als Geist, als Freiheit, als Transzendenz nie anders existiert als in einem Verhältnis der Intersubjektivität, im Verhältnis zu anderen und darin zu sich, und das deshalb alle Bestimmungen an ihm, zumal die höchste des Glaubens, in der Weise des intersubjektiven Selbstverhältnisses hat und haben muß[15]. Mit anderen Worten: die Verborgenheit und Bedrohtheit des Glaubens, die sich in unserer Glaubenserfahrung reflektiert, ist eine echt *ontologische* Verborgenheit und Bedrohtheit unserer gläubigen Existenz selbst[16].

2. Die zweite für unsere Überlegungen eigentlich entscheidende Phase der Implikation des Unglaubens im Gläubigen wird dann sichtbar, wenn wir den *theologischen* Charakter dieser Gefährdetheit und Bedrohtheit des Glaubens noch genauer bestimmen. So gelangen wir, wie ich meine, zu der berechtigten Aussage, daß es auch nach katholischem Glaubensverständnis eine eigentliche «Immanenz» des Unglaubens im Gläubigen, eine echte «existentiale Gleichzeitigkeit» zwischen beiden, ein simul fidelis et infidelis gibt.

Zur Begründung dieser These achten wir darauf,

daß die bisher entfaltete Gefährdetheit und Bedrohtheit des Glaubens im Lichte der Theologie noch einmal eine ganz bestimmte Qualifizierung und Verschärfung erfährt: Diese Gefährdetheit und Bedrohtheit erscheint als Versuchtheit, als Versuchtheit zur Sünde, kurzum: sie erscheint in jener Verschärfung, die durch das theologische Stichwort «*Konkupiszenz*» ausgesagt wird. Diese Konkupiszenz, diese Begierlichkeit als Bestimmung des gläubigen Daseins und seiner Glaubenserfahrung sagt tatsächlich mehr aus als jene rein metaphysische Zwielichtigkeit und Bedrohtheit, in der unser Dasein auf Grund seiner Freiheit und seines inneren kreatürlichen Pluralismus sich selbst unüberschaubar bleibt, sich selbst entzogen und so wesentlich ungesichert bleibt. Wir können und brauchen hier nun nicht im einzelnen zu entfalten, was diese Konkupiszenz in sich ist, wie sie mit dem innerlich zusammenhängt, was die Theologie «Erbsünde» nennt und wie sie von hier aus als eine Art «negatives Existential», als eine Art vorgegebener und je neu andrängender Heillosigkeit und Ungläubigkeit unser gläubiges Dasein in Frage stellt[17]. Wir halten hier zunächst nur fest, daß es diese verschärfte Bedrohtheit als Versuchtheit nach theologischer Auskunft gibt. Nun wird diese Versuchtheit freilich nicht unmittelbar und hauptsächlich als Versuchtheit des Glaubens zum Unglauben verstanden; sie wird vielmehr ganz allgemein als Versuchtheit zur Sünde ausgelegt, so daß die Versuchtheit des Glaubens zum Unglauben indirekt als ein «Fall» dieser allgemeinen Versuchtheit erscheint. Dies bezeugt wohl erneut jene merkwürdige Verborgenheit des theologischen Ranges der Frage nach dem Unglauben in der Theologie. Doch wie dem auch sei: diese Lehre von der Konkupiszenz scheint uns nun eine Möglichkeit zu bieten, die Frage nach dem Unglauben im Gläubigen radikaler zu sehen, d.h. die tatsächliche Implikation des Unglaubens im Gläubigen und seiner Glaubenserfahrung, die von uns erfragte existentiale Dialektik und Perichorese von gläubig-ungläubig sichtbar zu machen. Wie und wodurch?

Nun, wenn die Theologie die Versuchtheit des Glaubens zum Unglauben nicht selbst schon in einem echten Sinne «Unglaube» nennt, dann ist sie in Gefahr, die aus Schrift und Tradition bezeugte Radikalität und undistanzierbare Innerlichkeit dieser Versuchtheit nicht hinreichend ernst zu nehmen. So sehr es wahr ist, daß die Versuchtheit zum Unglauben nicht formell dasselbe ist wie Unglaube, so sehr ist es auch wahr, daß der Mensch in seiner konkreten Glaubenserfahrung, in der sich sein Glaube selbst gegenwärtig ist, diese Versuchtheit nie als «reine Versuchtheit» durchschauen und in diesem Sinne von seinem Glaubensbesitz erfolgreich distanzieren und die vermeintlich gelungene Absetzung gar noch einmal als «Glaubensgewißheit» genießen kann[18]. Der gläubige Mensch weiß vor und für sich selbst nie, ob seine erfahrene Versuchung zum Unglauben «nur» Versuchung ist, oder ob sie nicht schon Ausdruck eines vollzogenen und bejahten Unglaubens in der gegenständlich unüberschaubaren Mitte seines Daseins ist, ob sie «nur» Konkupiszenz ist oder Niederschlag eines existentiell ratifizierten Unglaubens. So kann auch Paulus im Römerbrief die Versuchtheit zur Sünde, die ἐπιθυμία, in einem emphatischen Sinne selbst «Sünde» nennen. Und wenn das Tridentinum, das diese paulinische Aussage präzisierend aufnimmt, vor allem betont, daß die Konkupiszenz, die Versuchtheit als solche und in sich selbst nicht formell Sünde sei[19], so ist die paulinische wie die von uns angezielte Aussage durchaus mit diesem lehramtlichen Text vereinbar. Denn die essentiale Aussageweise des Konzils über die Konkupiszenz *in sich* behauptet nicht, daß diese Konkupiszenz in einer existentialen Betrachtungsweise d.h. im Blick auf ihre Gegebenheit *in uns,* im Horizont unserer konkreten Glaubens- und Heilserfahrung, als «bloße Versuchtheit und in diesem Sinne als Nicht-Sünde erfahren und durchschaut werden könnte. In der Erfahrung unserer je eigenen Versuchtheit – und diese Erfahrung kommt nicht zur Versuchung als solcher einfach nachträglich hinzu, sondern gehört zum Ansich *unserer* Konkupiszenz – können wir uns nicht noch einmal über die darin zutagetretende Dialektik hinausschwingen; vor und für uns selbst, im Spiegel unserer konkupiszenten Glaubens- und Heilserfahrung begegnen wir uns selbst immer als heil *und* heillos, als pneumatisch *und* sarkisch, als gläubig *und* ungläubig. In *diesem* Sinne kann und muß die Erfahrung der inneren Bedrohtheit unseres Daseins durch die Sünde wirklich Sünde genannt werden und gibt es in der Tat auch ein katholisches simul justus et peccator[20]. Und in diesem Sinne kann und muß die Erfahrung der inneren Bedrohtheit unserer gläubigen Existenz durch den Unglauben (wodurch anders?) wirklich Unglaube genannt werden, und gibt es in der Tat ein katholisches simul fidelis et infidelis.

Diese so erreichte Immanenz und existentiale Gleichzeitigkeit des Unglaubens im Gläubigen ist noch in zweifacher Hinsicht etwas näher zu verdeut-

lichen. *Einmal:* So richtig und notwendig es ist, von je unserer eigenen Glaubenserfahrung im Sinne dieses simul fidelis et infidelis zu sprechen, so falsch wäre es, dieses *existentiale simul* – «wir erfahren uns je als gläubig-ungläubig» – in ein *essentiales simul* – «jeder Glaube ist zugleich Unglaube» – hinein durchschauen und aufheben zu wollen. Denn zunächst bleibt hier die kirchlich-dogmatische Auskunft zu bedenken, daß die gnadenhaft geschenkte Glaubenswirklichkeit sich nicht einfach mit der Struktur der Glaubenserfahrung deckt, daß die gnadenhaft angebotene und geschenkte Glaubenswirklichkeit als Tat Gottes am Menschen tiefer und umgreifender ist, als sie sich in der konkreten zwischenmenschlichen Glaubenserfahrung reflektiert[21]. Darüber hinaus aber würde durch eine solche Essentialisierung des simul fidelis et infidelis die Paradoxie der konkreten Glaubenserfahrung nicht etwa zusätzlich pointiert, sondern gerade wieder abgeschwächt und nivelliert; es würde nämlich die Zweideutigkeit und Unheimlichkeit *je unserer* Glaubenserfahrung erneut in einen *allgemeinen* Satz – «der Glaube ist zugleich Unglaube» – hinein aufgehoben und so existentiell entschärft. Die Essentialisierung und die damit verbundene Verallgemeinerung dieser Dialektik, wie sie das Tridentinum ablehnt, enthüllt sich am Ende gerade als Versuch einer falschen existentiellen Entlastung der Glaubenserfahrung.

Und nun gleich zur *zweiten* Verdeutlichung: Nach dem eben Gesagten kann und muß man zwar vom «Unglauben des Gläubigen» sprechen, aber nicht eigentlich vom «Unglauben des Glaubens». Trotz dieser Einschränkung könnte jedoch der Eindruck entstehen, als würde durch die hier entfaltete Bestimmung des Verhältnisses von gläubig-ungläubig der gläubige Mensch in einen heillosen existentiellen Widerspruch hineingerissen. Dieser Eindruck wird vermieden oder doch entschärft, wenn wir nun noch jenen Grundzug der gläubigen Subjektivität ins Auge fassen, der bisher nicht ausdrücklich hervorgehoben wurde, nämlich ihre wesentliche und durch nichts aufzuhebende «*Intersubjektivität*». Was ist gemeint? Nun, damit ist die ganz schlichte und doch im theologischen Alltag keineswegs selbstverständliche Einsicht angesprochen, daß das Subjekt des Glaubensvollzugs nach biblisch-christlicher Auskunft gar nicht das einzelne Ich in seiner «Jemeinigkeit» ist, sondern das Ich in seiner ursprünglichen und immer schon eingenommenen Zwischenmenschlichkeit, in seiner «Brüderlichkeit». Der Glaubensvollzug des einzelnen geschieht deshalb – wenn wir hier einige gedankliche Vermittlungen unentfaltet lassen dürfen – als liebendes Sicheinbergen in den je größeren Glauben der anderen, der Gemeinschaft, der «Kirche» und *ihrer* «Subjektivität». Darin aber faßt er gewissermaßen immer schon Fuß in einer echten Transsubjektivität eines je größeren Glaubens.[22] Freilich, er kann sich auf diesem Boden, den sein Glaube so gewinnt, auch nicht einfach unbekümmert und unengagiert niederlassen. Dieser Boden muß vielmehr je neu eingezogen werden durch diese liebende Eröffnung der Existenz zu den andern hin, im nie vollbrachten Kampf gegen die andere Alternative seines Daseins, gegen das Sichverschließen zum Bruder und zur Gemeinschaft hin. Denn die bisher entfaltete Bedeutung der Konkupiszenz für den Glaubensvollzug gilt ja gerade auch für die intersubjektive Basis dieses Vollzugs; die Konkupiszenz erscheint also immer auch und gerade als Anfechtung und Infragestellung des zwischenmenschlichen Verhaltens im Glauben, als Antrieb zur «Isolierung» gegenüber dem Bruder und der Gemeinschaft. Und so bleibt für den Gläubigen und sein reflexes Glaubensbewußtsein ein recht verstandenes existentiales simul von gläubig-ungläubig, das er vor und für sich selbst nur im Geleit der brüderlichen Liebe überwindet und immer neu überwinden muß.

Ehe wir unsere Überlegung zum Unglauben des Gläubigen zu Ende bringen, sei uns hier ein kleiner *Exkurs* zu diesem Thema der Intersubjektivität des Glaubensvollzugs gestattet. Man kann nämlich diese Intersubjektivität m. E. als eine wesentliche, wenn nicht *die* zentrale Bestimmung des *christlichen* Glaubenssubjektes ansprechen.[23] (Und sie scheint überdies für eine Würdigung des Anliegens wie für eine Kritik des Ansatzes aller aktualistischen oder sogen. existentialistischen Glaubenstheologien von entscheidender Bedeutung zu sein.) Der Urbefund, von dem in einer Bestimmung des Glaubensvollzugs wie des Gottverhältnisses überhaupt in einer christlichen Theologie auszugehen ist, ist nämlich nicht, formal gesprochen, ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern ein Subjekt-Subjekt-Verhältnis, das Ich-Du der je schon vollbrachten oder verweigerten brüderlichen Liebe. Freilich hat jene theologische Richtung, die diese Einsicht für sich reklamiert, nämlich der sogen. theologische Personalismus, die Bedeutung dieses Urbefundes gerade dadurch wieder verdeckt und entschärft, daß er gewissermaßen von zwei Intersubjektivitäten spricht: von einer «anthropologischen» («horizontalen») im zwischenmenschlichen Verhältnis von Ich-Du und einer «theologischen» («vertikalen») im Ich-Gott-

Verhältnis. Sehen wir einmal davon ab, daß man durch die Verwendung der zwischenmenschlichen Intersubjektivität als «Modell» für den Gottesbezug des Menschen dieses zwischenmenschliche Verhältnis wieder in einer bedenklichen Weise verallgemeinert und objektiviert und so als Urbefund wieder auflöst; sehen wir auch davon ab, daß man durch die ungebrochene Übertragung des zwischenmenschlichen Ich-Du-Verhältnisses auf das Gottesverhältnis auch nicht der Einzigartigkeit und Inkommensurabilität des göttlichen Du gerecht wird. Eine solche im theologischen Personalismus übliche Auslegung und Verwendung der Intersubjektivität verbirgt oder verhindert darüber hinaus vor allem zwei wesentlich theologische Einsichten: einmal, daß die eine (und einzige) zwischenmenschliche Intersubjektivität *in sich selbst* auf Gott hin eröffnet ist (biblisch gesprochen: daß sich in der Bruderliebe selbst heilsstiftende Gottesliebe ereignet, «Hinübergang vom Tod zum Leben»; dogmatisch gesprochen: daß die Nächstenliebe selbst virtus theologica ist); und dann vor allem, daß das *spezifisch christlich* verstandene Subjekt des menschlichen Gottesbezuges gar nicht der einzelne Mensch in seiner Vereinzelung ist («Seele – Gott»), sondern der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, in seiner «Brüderlichkeit» des Ich-Du. Erst dadurch ist er ja auch – er selbst in der Tiefe seiner Personalität und Existenz; denn das Persönlichste des Menschen ereignet sich nicht im privatissimum einer monadischen Subjektivität, sondern in der Liebe. Doch dies nur als beiläufige Bemerkung zu einem zentralen Befund des Glaubensvollzugs.[24]

In diesem Zusammenhang wäre auch noch ein anderer wesentlicher Befund von Bedeutung, nämlich die *Hoffnungsstruktur* des Glaubensvollzugs selbst. Wo sie entschieden und durchgehend berücksichtigt wird, kann eine reine Aktualisierung und Formalisierung des Glaubensgeschehens, wie sie sich vor allem in den sogenannten Entscheidungstheologien der Gegenwart abzeichnet, erfolgreich überwunden werden. Doch können wir diesen wichtigen Aspekt hier nicht verfolgen; wir kehren nun vielmehr unmittelbar zum Problem des Unglaubens zurück.

III.

Unsere bisher entfaltete Einschätzung des Unglaubens im Gläubigen ist nicht etwa eine gefährliche Mystifizierung, ein intellektuelles Kokettieren mit dem Unglauben. Sie legt uns vielmehr die echte Fragwürdigkeit unserer je eigenen gläubigen Existenz bloß, lehrt uns ungemimt und ungeheuchelt das biblische Wort nachsprechen: «Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben» (Mk 9, 24). Sie läßt vielleicht wieder bedrängender vor uns kommen, daß wir unser Heil «in Furcht und Zittern» zu wirken haben (Phil 2, 12). Sie macht uns entschiedener darauf aufmerksam, daß nicht wir die Mächtigen und Unbesiegbaren sind, sondern – Gott allein, da wir nicht im Blick auf unseren Glauben, sondern nur im Blick auf den Bruder und darin auf Gott gerettet sind, auf den Gott in den hinein die letzte existentiale Pluralität und Zweideutigkeit unseres gläubigen Daseins noch einmal verborgen ist (Kol 3, 3). Sie läßt uns schließlich deutlicher verstehen, warum gerade große Glaubende, die die Kirche als ihre Heiligen verehrt, von einem Paulus über einen Augustinus bis zu einer Theresia von Lisieux am schärfsten diesen «Überhang» ihrer gläubigen Existenz in den möglichen Unglauben erfahren und auch ausgesprochen haben: Erst wo der Glaube sich so dem Unglauben stellt, erfährt er sich selbst als den Ort, an dem in der Tat immer die absolute Sinnfrage des konkreten Daseins gestellt wird, an dem nichts und keines von vornherein sicher und auf jeden Fall klar und fraglos ist.

Eine solche Einschätzung des Unglaubens im Gläubigen fixiert aber vor allem – danach hatten wir eingangs gefragt – den ursprünglich innertheologischen Ort und Rang der Frage nach dem Unglauben. Ehe diese Frage eine sogenannte «apologetische» Frage nach «den andern» wird, ist sie anfänglicher eine Frage des Gläubigen nach seinem eigenen Glauben. Der Glaubende selbst steht in ihr hinsichtlich seiner eigenen Möglichkeit auf dem Spiel. Denn als der mögliche Ungläubige erscheint nicht zunächst und eigentlich «der andere», sondern – *er selbst*. Gleichzeitig damit tritt nun aber auch der Ungläubige, der sich als solcher in welcher Weise auch immer versteht und bekennt, in eine eigentümliche Nähe zum Glaubenden selbst, rückt von vornherein auf das gleiche Niveau der Existenzfrage wie der Glaubende, und erscheint nicht desavouiert, ehe das Gespräch eingesetzt hat. Indem nämlich der Glaubende nach dem Glauben des Ungläubigen fragt und damit dessen Unglauben in Frage stellt, belehrt er nicht einfach «wie von oben», er ringt dabei um seine eigene Glaubensmöglichkeit. Diese Einstellung aber, meine ich, macht unser Wort an den Ungläubigen wie auch an den Andersgläubigen überhaupt erst wahrhaft glaubwürdig. Die leidenschaftliche Option des Glauben-

den für den impliziten Glauben im Ungläubigen ist darum ursprünglich weder eine Bagatellisierung des Unglaubens noch eine Infragestellung der intellektuellen Redlichkeit des Ungläubigen, sondern zunächst die je neue Frage des Gläubigen nach seinem eigenen verborgenen Glauben, der nie bloß ein rein innerweltlicher «Standpunkt» *neben* andern ist, der sich selbst verabsolutiert, indem er sich ideologisch-intolerant gegen andere Standpunkte durchsetzt und universalisiert.

IV.

So wäre denn jetzt, da die Frage nach dem Unglauben in eine Frage des Glaubens nach sich selbst überführt ist, erneut nach dem impliziten Glauben des Ungläubigen zu fragen. Und zwar einmal, wie das Theologen vom Range Henri de Lubacs und Karl Rahners schon entworfen haben, im Sinne einer möglichen *existentiellen* Implikation des Glaubens in der Einzelexistenz, die sich reflex als ungläubig versteht und auslegt. Reflex artikulierte Auslegung der Existenz und unmittelbarer Vollzug dieser Existenz können nämlich durchaus in Gegensatz treten, und dies um so mehr, je existenzunmittelbarer und existenzbetreffender ein Vollzug ist. Ja, das katholische Glaubensverständnis behauptet gerade die nie abzuweisende Möglichkeit, daß ein geglückter Glaubensvollzug sich falsch theoretisiert; andernfalls könnte nämlich aus einer richtigen Theoretisierung und Auslegung zugleich auf die Richtigkeit und Geglücktheit des Vollzugs selbst geschlossen werden, gewissermaßen von der Orthodoxie auf die Orthopraxie, und es könnte dadurch eine Form der reflexen Glaubensvergewisserung erreicht werden, die von der kirchlichen Lehre gerade entschieden abgelehnt wird.

Dann aber gälte es auch die Frage nach der Möglichkeit einer *theoretischen* Implikation des Glaubens im Unglauben zu entfalten, d.h., es müßte behutsam versucht werden, die «theologischen» Voraussetzungen in den vorherrschenden Atheismen heute aufzudecken, durch die es auch verständlich wird, warum es diesen Atheismen in beträchtlichem Maße gelingt, die Menschen tatsächlich zu überfordern und über sich hinauszurufen.[25] Es wäre hierbei zu bedenken, ob und wie etwa moderne Atheismen ihre direkte oder indirekte Behauptung der «Unwirklichkeit» Gottes aus dem geschärften Empfinden für die immer mehr sich durchsetzende Erfahrung einer «über unseren Köpfen zusammenwachsenden Welt» und damit der kosmisch-naturhaften «Unweltlichkeit» Gottes schöpfen, die am Ende der biblisch-christliche Glaube selbst immer mehr geschichtlich zum Bewußtsein gebracht hat. Es wäre zu bedenken, ob und wie etwa ein moderner «wissenschaftlicher Atheismus» jenen methodologischen Atheismus im Naturverständnis meint, den ursprünglich gerade der christliche Schöpfungs- und Menschwerdungsglaube freigibt, indem er die Natur selbst in ihrer Sachlichkeit und universalen Zuhandenheit für den Menschen erscheinen läßt und gleichzeitig gerade die zwischenmenschlichen Erfahrungen als jenen innerweltlichen Ort anweist, von dem her allein die Welt als ganze auf Gott hin durchsichtig wird. Es wäre zu bedenken, ob und wie etwa ein moderner eschatologischer Atheismus mit seiner Rede vom ausgeglühten Jenseits indirekt und implizit jene Transposition eines geschichtslosen Jenseitsdenkens in ein geschichtlich engagiertes Zukunftsdenken imitiert, die in den Wurzeln der biblischen Gottes- und Welterfahrung selbst angelegt ist. Es wäre zu bedenken, ob und wie etwa ein humanistischer Atheismus der sogen. «reinen Brüderlichkeit» gerade jene numinose Tiefe der zwischenmenschlichen Bezüge sucht und anruft, die sich im Lichte der Botschaft von der Menschwerdung Gottes enthüllt hat und derzufolge sich alle Unmittelbarkeit zu Gott in der Liebe zum Bruder vermittelt und erschließt. Diese und andere «theologische» Implikationen der theoretischen Atheismen heute wären wohl auszufalten. Immer aber wäre auch dieser Versuch nicht etwa eine rein intellektuelle Besserwisserei, ein rein intellektuelles Infragestellen der theoretischen Voraussetzungen des Unglaubens; er wäre nicht der ideologieverdächtige Versuch, geistesgeschichtlich verlorene Positionen nachträglich rein spekulativ wieder zu erschleichen, sondern letztlich immer Ausdruck der einen und stets neuen Aufgabe des Gläubigen, seine eigene Glaubensgestalt der Verborgenheit in den Abgrund des Unglaubens zu entreißen. Wir können dies alles hier nicht mehr ausführen. Das Geringe, das wir erreicht zu haben hoffen, muß uns genug sein: die Frage nach dem Unglauben in ihrem ursprünglichen innertheologischen Ort und Rang sichtbar zu machen, von dem her jede Frage nach dem möglichen «anonymen» oder «impliziten» Glauben der Ungläubigen ihr Maß und ihre Glaubwürdigkeit empfängt. Und dieser theologische Gesichtspunkt dürfte nicht ohne Bedeutung sein, wenn sich die Kirche nach ihrer Aufgabe und ihrem Selbstverständnis als «Kirche in der Welt dieser Zeit» befragt.

[1] Vgl. z.B. J.Lacroix, *Le sens de l'Athéisme moderne*, Paris 1958 (deutsch: Freiburg 1960). Die Wurzeln dieses areligiösen Selbstverständnisses des Unglaubens reichen zurück zu Feuerbach und Marx und ihren Bemühungen um einen «realen Humanismus» – bei Feuerbach im Sinne einer Verabsolutierung der individuellen zwischenmenschlichen Bezüge (der Liebe), bei Marx im Sinne einer Verabsolutierung der menschlichen Großgesellschaft als dem Raum einer endgültigen und autonomen Humanisierung des Menschen.

[2] Wir finden sie etwa bei H. de Lubac («die, die meinen, nicht glauben zu können») K.Rahner («der anonyme Christ»), neuerdings bei E.Schillebeeckx («implizites Christentum»).

[3] J.Lacroix, op. cit. 62 (zitiert nach der deutschen Ausgabe).

[4] Denz. 801; vgl. 178, 200b, 1789, 1793.

[5] Oder besser: Glaubensintersubjektivität. Der Glaube ereignet sich nie als Vollzug einer monadischen Einzelexistenz, sondern je und wesentlich im Mitsein mit anderen – und dies gerade, weil er die «persönlichste» und «existentiellste» Bestimmung des einzelnen Daseins ist. Vgl. hierzu unseren späteren Hinweis auf die Intersubjektivität.

[6] K.Rahner, Gerecht und Sünder zugleich, in: *Geist und Leben* 36 (1963) 434–443 (zit. 441).

[7] Es sei denn, diese «Allgemeinheit» der Treue Gottes wäre nicht einfach abstrakt – essentialistisch gedacht, sondern als jene Treue, die ich – auf Grund des wesentlichen zwischenmenschlichen Bezugs meines Glaubens – für die anderen, für meine Brüder glaube. So würde die Treue Gottes eine echte (existentiale) «Allgemeinheit» gewinnen, ohne doch aufzuhören, gerade die Treue gegenüber dem einzelnen zu sein.

[8] Vgl. z.B. J.B.Metz, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem: *Gott in Welt I*, Freiburg 1964, 287–314.

[9] Vgl. K.Rahner, der Glaube des Priesters heute: *Orientierung* Nr. 19/20 (1962).

[10] Vgl. Denz. 1791, 1814.

[11] Vgl. zur Kritik dieser Vorstellung H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956 (deutsch: Freiburg 1958); K.Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 51–99.

[12] Wir wenden hier das klassische Axiom des IV. Laterankonzils (vgl. Denz 432) auf unsere Frage an. Daß dieses Axiom nicht nur und nicht primär als Beschreibung des ontischen Gott-Welt-Verhältnisses, sondern vor allem auch als hermeneutisches Prinzip für das *Verständnis* dieses Verhältnisses anzusehen ist, ergibt sich aus der lehramtlichen Formulierung selbst («notanda...»).

[13] Vgl. die Beiträge von Balthasar und Rahner in *diesem* Heft; dazu J.B.Metz, Weltverständnis im Glauben, *Geist und Leben* 35 (1962) 165–184; idem, Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, *Hochland* 56 (1964) 377–391.

[14] Freilich ist hier «Welt» allzusehr als «Natur», als «Umwelt» verstanden und nicht eigentlich als «Mitwelt» im Sinne der je schon eingenommenen zwischenmenschlichen Welt. Von ihr nämlich kann diese «Verweltlichung» keineswegs ebenso eindeutig ausgesagt werden. Ja, indem die kosmisch-naturhafte Umwelt immer mehr in ihrer reinen Sachhaftigkeit, als «Material» des Menschen erscheint, kann überhaupt erst die einzigartige Bedeutung der Mitwelt und der zwischenmenschlichen Bezüge für die kategoriale Auslegung des Glaubensvollzugs sichtbar werden.

[15] Zur Interpretation des Glaubens als «Glaubenserfahrung» vgl. neuerdings vor allem U.v.Balthasar, *Herrlichkeit I*, Einsiedeln, 1961; dazu J.Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952.

[16] Es könnte die Frage entstehen, wie denn die so beschriebene radikale Bedrohtheit der gläubigen Existenz mit der Aussage der Glaubenstheologie übereinstimme, daß der Glaubensakt ein Akt des *ganzen* Menschen ist. Wo hat hier der Unglaube überhaupt noch Platz? Hierzu bleibt jedoch folgendes zu bedenken: Diese existentielle Ganzheit des Vollzugs ist für den Menschen gerade nicht als überschaubare Ganzheit zu haben. Weil der Mensch als *ganzer* im Spiele ist, schwindet gerade die Möglichkeit einer gegenständlichen Versicherung dieses Engagements. Wo wir deshalb in der Ebene der Reflexion, wo wir also *theologisch* über den Glaubensvollzug sprechen, erscheint er gerade als gefährdet und ungesichert. Dies schließt die unmittelbare, im Vollzug selbst gegebene und erfahrene «Festigkeit» und «Gewißheit» nicht aus, wenn diese Modalitäten nur nicht so verstanden werden, als könnten sie in einer vom Akt selbst abgehobenen Weise gegeben sein.

[17] Vgl. J.B.Metz, Konkupiszenz, *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, München 1962, 843–851; vgl. B.Stoeckle, Erbsündliche Begierlichkeit, *Münchner Theol. Zeitschr.* 13 (1963) 225–242.

[18] Dieser Gedanke taucht in der Konkupiszenztheologie bei Karl Rahner auf.

[19] Denz 792.

[20] Vgl. K.Rahner, Gerecht und Sünder zugleich; R. Kösters, Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich», *Catholica* 18 (1964) 48–77; 193–217.

[21] Vgl. oben, K.Rahner, Gerecht und Sünder zugleich, 437.

[22] Vgl. K.Rahner, Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit, *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln 1962, 379–410.

[23] Daß dieser Grundzug in der Glaubenstheologie kaum ausgebildet ist, hängt m.E. damit zusammen, daß unser Traktat De actu fidei häufig zu formalistisch entfaltet wird: Es wird ein Glaubensvollzug entworfen, zu dem die Glaubensinhalte wie nachträglich hinzukommen und der deshalb nicht eigentlich die «innere Form» dieser Inhalte selbst, also die Struktur ihres Vollzugs im gläubigen Subjekt spiegelt. Dies ließe sich an verschiedenen Beispielen wohl deutlich zeigen. Wo ist etwa von der eschatologischen Struktur des Glaubensvollzugs selbst in einer solchen Analyse ausdrücklich die Rede? Und in diesem Zusammenhang müßte auch ausdrücklich von der fundamentalen Intersubjektivität, von der «Brüderlichkeit» und (im weitesten Sinne zunächst) «Kirchlichkeit» des Glaubensvollzugs gesprochen werden. Diese Überwindung eines allzu formalistischen Ansatzes in der Lehre vom Glaubensakt erscheint um so dringlicher, als heute weniger der einzelne Glaubensinhalt als vielmehr die Möglichkeit des Glaubensvollzugs überhaupt gefährdet scheint und in Frage steht.

[24] Zur theologischen Bedeutung dieser Fragestellung vgl. U. v. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963. – Die philosophische Entfaltung der Intersubjektivität (erstmals aufgebrochen und im ersten Aufbruch sofort antitheologisch gewendet in der sog. «Hegelschen Linken», bei Feuerbach und auch bei Marx, dann bei Nietzsche) ist noch, wie mir scheint, in den ersten Anfängen. Der zünftige philosophische Personalismus kann hier m.E. nur sehr bedingt genannt werden, eher eine phänomenologisch orientierte Existentialphilosophie, die gleichzeitig die transzendentale Problematik des menschlichen Existenzverständnisses berücksichtigt. Vgl. etwa E.Levinas, *Totalité et Infini*, Den Haag 1961.

[25] Vgl. hierzu u.a. H. de Lubac, *Le drame de l'Humanisme athée*, Paris 1945 (deutsch: Salzburg 1950); U.v.Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956; J.Lacroix, *Le sens de l'Athéisme moderne*, Paris 1958 (deutsch: Freiburg 1960); B.Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958; M.Reding, *Der politische Atheismus*, Graz ^{2}1960; J.Y.Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris ^{6}1963 (deutsch: Olten/Freiburg 1964); J.B.Metz, Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, *Hochland* 56 (1964) 377–391; dazu U.v.Balthasar in *diesem* Heft.

JOHANNES BAPTIST METZ

Geboren am 5.8.1928 in Welluck (Oberpfalz), zum Priester geweiht am 14.3.1954. Er studierte an der Theol. Hochschule Bamberg und den Universitäten Innsbruck und München. Den Dr. phil. machte er 1952, den Dr. theol. 1961 in Innsbruck. Er ist Professor für Fundamentaltheologie in Münster. Seine Veröffentlichungen: Christliche Anthropozentrik; Weltverständnis im Glauben; Theologische und metaphysische Ordnung; Freiheit als philosophisch- theologisches Grenzproblem. Er arbeitet mit an den Zeitschriften Scholastik, Zeitschrift für kath. Theologie, Hochland, Geist und Leben.

Henri Bouillard

Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie

I

Sobald man Gegenstand und Methode der Fundamentaltheologie bestimmen will, stellt sich u. a. die unumgängliche Frage: Mit welchem Recht und in welchem Maße kann und soll die Fundamentaltheologie von der menschlichen Erfahrung ausgehen?

Bevor wir eine direkte Antwort auf diese Frage zu geben versuchen, müssen wir die Begriffe definieren, die dabei im Spiele sind, und aufzeigen, wie sie sich zueinander verhalten. Was verstehen wir unter «Fundamentaltheologie», unter «menschlicher Erfahrung» und unter «Ausgangspunkt»?

Der Wortbedeutung nach bezeichnet der Begriff *Fundamentaltheologie* die theologische Darlegung der Grundlagen der Theologie. Wenn wir aber die traditionelle Schultheologie der letzten vier Jahrhunderte besehen, so bemerken wir, daß dieser Begriff zugleich zwei dem Objekte und der Methode nach verschiedene Disziplinen umfaßt und unter den gleichen Hut bringt: die Apologetik oder die rationale Glaubensbegründung und den Traktat über die *loci theologici* oder die Quellen des theologischen Wissens. Selbstverständlich sind diese beiden Disziplinen für die Theologie grundlegend, aber in verschiedenem Sinne. Der Traktat über die *loci theologici* legt dar, wie die Heilige Schrift, die mündliche Überlieferung und das Lehramt Zeugen der Göttlichen Offenbarung und somit Quellen und Kriterien der Theologie sind. Da er das, was diese Zeugen von ihrer Funktion und Autorität aussagen, im Glauben annimmt, weist er einen dogmatischen Charakter auf. Er legt fest, was die christliche Botschaft selbst als die *dogmatischen* Grundlagen der Glaubens*wissenschaft* betrachtet. Die Apologetik hat eine andere Aufgabe. Ihr obliegt es, in einer für den Ungläubigen stichhaltigen Darlegung auseinanderzusetzen, worin für den Gläubigen die *Vernunft*gründe für den Glaubens*entscheid* liegen. Kurz: auf der einen Seite sucht man die Glaubenswissenschaft im Glauben zu begründen; auf der andern Seite will man den Glaubensakt in der Vernunft begründen.

Vielleicht wäre es wünschenswert, daß dieser Unterschied auch in der Benennung zum Ausdruck gebracht würde. Würde man das Studium der *loci theologici* allgemein als «Prolegomena zu der Dogmatik» bezeichnen, so ließe sich der Begriff «Fundamentaltheologie» für das reservieren, was man oft Apologetik nennt. Jedenfalls fassen wir hier den Begriff so, da das Studium der *loci theologici* nicht direkt in der Linie der gestellten Frage liegt. Wie wir übrigens sehen werden, wird das Studium, das der rationalen Begründung des Glaubensaktes dient, seinem Inhalt nach treffender als Fundamentaltheologie und nicht als Apologetik bezeichnet.

Die «Apologetik» hat bekanntlich heute eine schlechte Presse. Manche möchten sie am liebsten aufgeben und durch eine dogmatische Abhandlung über die Natur der Offenbarung und des christlichen Glaubens ersetzen. Dies ist verständlich. Im Laufe des letzten und zu Beginn dieses Jahrhunderts hat das Bemühen, den Glauben zu verteidigen und zu rechtfertigen, allzuoft die positive Darlegung des Inhaltes der christlichen Offenbarung in den Hintergrund treten lassen. Zudem waren die Apologeten über die Geisteshaltung derer, die sie zu überzeugen suchten, und die Thesen, die sie bekämpfen wollten, oft nur schlecht im Bilde. Sie brachten manche hinfällige Argumente vor, die man zehn Jahre später wieder zurücknehmen mußte. Immer wieder scheiterte man, immer wieder mußte man zurückkrebsen, und so brachte eine ganze Reihe mißglückter Pläne die Apologetik in Mißkredit.

Pflicht von heute ist es, nicht einfach klein beizugeben, aber die Lehre zu ziehen und umsichtiger, vernunftgemäßer und wissenschaftlicher vorzugehen. Gewiß muß die Fundamentaltheologie zunächst darlegen, was der christliche Glaube selbst unter Offenbarung versteht. Darin erschöpft sich

jedoch ihre Aufgabe nicht, hält doch die Lehre der katholischen Kirche immerfort fest, daß der Glaube ein vernunftgemäßer Akt ist und daß dieser sein Grundzug aufgezeigt werden muß. Zwar kann kein Grund zum Glauben vom Glauben dispensieren, denn der Glaube ist eine freie Tat. Aber man läßt sich nicht ohne Grund auf ihn ein. Und wenn auch der Übergang vom Unglauben zum Glauben nicht ohne die Gnade des *lumen fidei* zustande kommt, so hat der Glaube dennoch eine rationale Struktur. Diese muß aufgedeckt werden. Wir müssen unbedingt eine vernunftgemäße Begründung unseres Glaubens zu bieten wissen. Wir kommen nicht darum herum, wenn wir uns an den Ungläubigen wenden und ihm etwas sagen wollen, was in seinen Augen zählt. Wir können auch nicht darauf verzichten, wenn wir den Christen in seinem Glauben bestärken und ihm behilflich sein wollen, gegenüber dem Atheismus, der ihn umgibt, oder gegenüber den nichtchristlichen Religionen Stellung zu nehmen. Eine Besinnung auf die Grundlagen des Glaubens wird ihn zudem instandsetzen, seinen Glauben besser zu verstehen.

Aber diese Besinnung ist nur dann das, was sie sein soll, wenn sie sich ihres besonderen Charakters bewußt ist. Man hat schon oft die Frage diskutiert, ob sie eine eigentliche theologische Wissenschaft bildet (eine besondere Funktion der Theologie) oder eine Vorwissenschaft der Theologie. Aus ihrer Zwischenstellung ergeben sich ernsthafte Argumente für die eine oder die andere Meinung. Worauf es ankommt, ist dies: Der, welcher redet, befindet sich in einer Dialogsituation; als Gläubiger wendet er sich an den wirklich oder virtuell Ungläubigen im Verlangen, den Glaubensakt zu rechtfertigen. Er kann nicht anders, als im Lichte dessen sprechen, was die Kirche bekennt, sonst würde er nicht den christlichen Glauben rechtfertigen, sondern etwas anderes. Insofern spricht er als Theologe. Aber das, was er sagt, muß in den Augen des Ungläubigen Sinn und Beweiskraft haben. Er kann bei seinem Gesprächspartner nicht das gleiche voraussetzen, was er bei sich selber voraussetzt. Er muß zu ihm einfach von Mensch zu Mensch sprechen, als Philosoph oder Historiker. Sein Gespräch muß sinnvoll und in sich selbst rational begründet sein. Insofern diese menschliche Anrede darauf verzichtet, irgendeine Glaubensaussage in ihre Beweiskette einzufügen, könnte sie als von der Theologie verschieden betrachtet werden. Man kann aber auch mit einem großen Teil der katholischen Tradition annehmen, daß sie die Fundamentaltheologie im ursprünglichsten Sinne des Wortes bildet, da sie vom Gläubigen dazu ausgearbeitet wurde, um den Glaubensakt zu rechtfertigen, der das Prinzip aller Theologie ist.

Um seine Funktion genauer zu erfassen, muß man die Natur dessen verstehen, was man den Unglauben nennt. Dieser negative Begriff enthält in Wirklichkeit positive Haltungen. Man ist nicht Nichtchrist nur um des Vergnügens willen, Nichtchrist zu sein, sondern weil man sich auf eine andere Art zu Gott, zur Welt und zu sich selbst verhält. Man ist Anhänger einer positiven Religion wie des Islams, des Hinduismus, des Buddhismus und so weiter. Oder wenn man Atheist ist, dann darum, weil man eine bestimmte Auffassung von der Welt und vom Leben hat: man ist Epikuräer, Stoiker, Existenzialist oder Marxist. Jeder will das realisieren, was er als das Wesen und die Fülle des Menschseins betrachtet. Nun aber hat Paul VI. mit der Autorität seines Lehramtes im Rundschreiben *Ecclesiam suam* ausgesagt, daß es innerhalb der nichtchristlichen Religionen und innerhalb der von den Atheisten unternommenen Anstrengungen, den Menschen zu verwirklichen, echte geistige oder menschliche Werte gibt, die nicht zu bekämpfen, sondern einzugliedern und ihrer Vollkommenheit entgegenzuführen sind. In diesem Geiste muß der notwendige Dialog der Christen mit den Nichtchristen geführt werden.

Die religiösen Werte der Menschheit bergen, die großen Äußerungen des Denkens, der Kultur und der Zivilisation heimholen, ihre Begrenztheit und ihre Öffnung gegenüber einem Jenseits aufzeigen, aufgehen lassen, wie das Christentum dem Menschen das bringt, was sie ihm nicht geben können und wessen er doch bedarf: ist dies nicht die wesentliche Funktion der Fundamentaltheologie, so wie wir sie auffassen? Ist dies nicht die Perspektive, in die sich einfügen muß, was für gewöhnlich unter dem Namen Apologetik doziert wird? Läßt sich somit nicht sagen, die Fundamentaltheologie bestehe wesentlich im Dialog des christlichen Glaubens mit der menschlichen Erfahrung in allen ihren Dimensionen?

Bevor wir diese Funktion näher bestimmen, müssen wir definieren, was wir unter *menschlicher Erfahrung* verstehen. Der in Frage stehende Begriff hat heute eine so weite Bedeutung, daß es schwer hält, ihn genau zu umreißen. Je nach dem Kontext wird er verschieden aufgefaßt.

Was ist zunächst Erfahrung im allgemeinen? Sie

läßt sich bezeichnen als das unmittelbarste Wirklichkeitsbewußtsein. Unter Wirklichkeit ist hier alles, was existiert, zu verstehen: nicht allein die Dinge, Menschen und Ereignisse, sondern auch ein Gefühl, ein Willensakt, eine Tat, ein Gedanke. Was die Erfahrung ausmacht, ist der unmittelbare Kontakt mit der Wirklichkeit: sie besteht immer in etwas, das man fühlt und erlebt, im Gegensatz zur Spekulation, zum reinen Denken. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß diese Unterscheidung eine Abstraktion ist – eine berechtigte und notwendige Abstraktion. Hüten wir uns aber, die von ihr in Gegensatz zueinander gestellten Begriffe als voneinander unabhängige Wirklichkeiten aufzufassen! Erfahrung und Vernunft sind nicht Erkenntniselemente, die voneinander isoliert werden dürfen, sondern verschiedene, aber untrennbare Aspekte derselben Erkenntnis. Die Erfahrung ist implizierte Vernunft; die Vernunft ist verstandene und explizierte Erfahrung. Nichts wird wahrgenommen, ohne bis zu einem gewissen Grade verstanden zu sein; jeder Erfahrungsbereich schließt eine rationale Struktur in sich, die vom Denken herausgeschält werden kann.

Die Erfahrungsbereiche sind vielgestaltig, und jeder hat seine eigene Struktur. Es gibt die wissenschaftliche Erfahrung, die ästhetische Erfahrung, die soziale Erfahrung, die moralische Erfahrung, die religiöse Erfahrung und so weiter. Was aber hat man unter *menschlicher* Erfahrung zu verstehen? Man kann das Wort einfach als Kollektivbegriff verwenden, um damit die Gesamtheit der verschiedenen Erfahrungen zu bezeichnen. Im allgemeinen jedoch läßt das Wort «menschlich» an den Bezug dieser verschiedenen Erfahrungen zum Menschen denken. In dem Fall, der uns hier beschäftigt, verstehen wir unter «menschlicher Erfahrung» all das, worin der Mensch die Beziehung zwischen seinen verschiedenen Tätigkeiten und dem Gesamtsinn seines Lebens bewußt erlebt: die Lebenserfahrung in ihrer Gesamtheit und ihrer Sinnhaftigkeit. Wenn es stimmt, daß jede Erfahrung zugleich in unmittelbarem Wirklichkeitskontakt und implizierter Vernunft besteht, so ist die in der menschlichen Erfahrung enthaltene rationale Struktur nichts anderes als die Logik der menschlichen Existenz.

Wollen wir die menschliche Erfahrung zum Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie machen, müssen wir diese Logik herausschälen, sie auf methodische Weise vollständig herausheben, sie in einer zusammenhängenden, vernunftgemäßen Abhandlung aufzeigen. Das heißt: Wir müssen eine philosophische Anthropologie vorlegen. Ein mühevolles Unterfangen! Gewiß kann man sich im Verlauf pastoraler Gespräche für gewöhnlich davon dispensieren. Einige ganz einfache Bemerkungen über ein schmerzliches Erlebnis genügen oft, um an eine Seele zu rühren. Hier aber handelt es sich nicht um Pastoral, sondern es geht darum, eine Fundamentaltheologie, d.h. eine zusammenhängende Darlegung von universaler Geltung auszuarbeiten. Wollen wir zu diesem Zwecke von der menschlichen Erfahrung ausgehen, so müssen wir sie in ihrer Totalität ins Auge fassen und ihre innere Logik herausschälen.

Wenn wir uns an Menschen wenden, die Anhänger einer Religion sind, können wir in diese Totalität auch die religiöse Erfahrung miteinbeziehen. Hingegen werden wir davon absehen, falls es um solche Menschen geht, die sich für Atheisten oder Religionslose ausgeben. Der Einfachheit halber werde ich nur diesen zweiten Fall berücksichtigen, da dieser in unseren westlichen Ländern am häufigsten vorliegt.

Nachdem wir dargelegt haben, was wir unter Fundamentaltheologie und menschlicher Erfahrung verstehen, müssen wir noch genauer erklären, was das Wort «*Ausgangspunkt*» in der uns beschäftigenden Frage bedeutet. Ausgangspunkt einer Reise ist ein Ort, an dem man sich zur Reise anschickt, aber den man *verläßt*, um sich anderswohin zu begeben. Ist der Ausdruck in diesem Sinne zu nehmen? Ja und nein.

Die Fundamentaltheologie, wie wir hier sie verstehen, muß ein Gespräch führen, das grundsätzlich vor jedem Geist, selbst vor dem Ungläubigen, bestehen kann. Wenn sie sich auf die menschliche Erfahrung beruft, handelt es sich um die allgemein menschliche und nicht um die christliche Erfahrung. Ziel jedoch ist, dem Ungläubigen Gründe vorzulegen, die für den christlichen Glauben sprechen, Gründe, nach der Glaubenserfahrung zu suchen. Die Pastoraltheologie lädt also dazu ein, über die allgemeine Erfahrung hinauszugehen. Sie tut dies auf zwei Weisen. Einerseits legt sie die Zeichen der Offenbarung vor. Anderseits macht sie darauf aufmerksam, daß der Glaube aus dieser Darlegung sich nicht als zwingender Schluß ergibt, sondern daß der Glaube in einer freien Zustimmung besteht, die auf den Ruf der göttlichen Gnade antwortet. Wenn somit die menschliche Erfahrung Ausgangspunkt der Pastoraltheologie ist, so muß ihr Endpunkt die Gotteserfahrung in den Zeichen

der Offenbarung sein. Insofern geht man über die menschliche Erfahrung hinaus.

Es ist jedoch sogleich beizufügen, daß sie dennoch nicht verlassen wird. Ihre Erforschung darf nicht einfach als eine «Vorapologetik» aufgefaßt werden, die darauf vorbereitet, in die eigentliche Apologetik einzutreten. Man muß im Gegenteil immer wieder darauf zurückgreifen, von Anfang bis Ende der Fundamentaltheologie. Diese würde nämlich ihre Funktion nicht vollständig erfüllen, wenn sie nicht die Bedingungen definierte, unter denen zwischen dem christlichen Glauben und der menschlichen Erfahrung eine Symbiose erfolgen kann. Der christliche Glaube erfordert nicht, daß man die menschlichen Werte vernachlässige; er muß im Gegenteil ihnen ihre Weihe geben.

Diese Sätze, mit denen wir die Definition der in unserer Frage mitspielenden Begriffe beschließen, deuten auch schon die Antwort an, die nun zu formulieren und zu begründen ist.

II.

Soll die Fundamentaltheologie von der menschlichen Erfahrung ausgehen? Auf diese Frage ist mit ja zu antworten. Dies aus mindestens zwei Gründen: 1. Vom Rückgriff auf die menschliche Erfahrung hängt es ab, ob die Zeichen der Offenbarung erfaßt werden; 2. hängt von ihm die Deutung der christlichen Botschaft ab.

Untersuchen wir zunächst, wie die Zeichen der Offenbarung erfaßt werden. Die christliche Verkündigung und Apologetik haben von jeher als Glaubwürdigkeitsmotive die Heiligkeit Jesu, die Hoheit seiner Lehre, seine Wunder, die Erfüllung der messianischen Weissagungen geltend gemacht. Später stellte man auch auf die Merkmale der Kirche ab: ihre Heiligkeit, Katholizität und so weiter. Wie reagieren die Menschen von heute, wenn man ihnen diese Glaubensgründe vorlegt? Selbst unter den Ungläubigen, selbst unter den Atheisten gibt es nur wenige, die das Leben und die Lehre Jesu nicht bewundern; sie erblicken jedoch darin nicht ein Zeichen für eine göttliche Sendung. Christus ist für sie ein großes sittliches oder religiöses Genie, aber nicht das Wort Gottes. Die Merkmale der Kirche werden stärker angefochten. Viele, selbst unter den Christen, sind weniger beeindruckt von ihrer Katholizität als von der Tatsache, daß es im Schoße der großen Menschheit nur eine kleine Schar Gläubiger gibt; weniger beeindruckt von ihrer Heiligkeit als von ihren menschlichen Schwächen. Was die messianischen Weissagungen betrifft, so wissen wir, wie schwer es heute hält, ihren genauen Sinn und ihre Tragweite festzustellen. Auch die Wunderberichte werden bekanntlich nur mit größter Reserve aufgenommen. Die Entwicklung der Naturwissenschaft und der Technik, die Kenntnis der verschiedenen Religionen, die historische Kritik haben in weiten Kreisen ihnen gegenüber Skepsis erweckt. Tatsächlich bildet für viele Christen das Wunder nicht nur keineswegs ein Glaubensmotiv, sondern im Gegenteil eine Glaubensschwierigkeit.

Es liegt auf der Hand, daß so eingestellten Menschen die in den Evangelien erzählten Wunder im Zusammenhang mit den andern Zeichen vorgelegt werden müssen, im Gesamtzusammenhang der evangelischen Botschaft und des Lebens Jesu. Die Frage, die uns hier beschäftigt, greift jedoch noch tiefer. Wie können wir unsern Zeitgenossen behilflich sein, durch die Gesamtheit der Zeichen hindurch die göttliche Offenbarung wahrzunehmen? Wir verhehlen uns nicht, daß die Annahme der Offenbarung zugleich die Erleuchtung durch den Heiligen Geist und eine Bekehrung des Herzens voraussetzt. Wir wissen aber auch, daß diese Annahme ein vernünftiger Akt ist, ein *rationabile obsequium*, da sie eine Wahrnehmung, eine Einsicht der Glaubwürdigkeit in sich schließt. Und wir wollen hier verstehen, weshalb und inwiefern diese Einsicht von der Anknüpfung an die menschliche Erfahrung abhängt.

Der Grund liegt darin, daß die Offenbarung Gottes für uns keinen Sinn hätte, wenn sie nicht auch Offenbarung unseres Daseinssinnes wäre. Damit die Zeichen der Offenbarung als solche verstanden werden, muß der betreffende Mensch erfassen, daß zwischen dem Mysterium, das sie angeblich offenbaren, und unserer eigenen Existenz ein innerer Zusammenhang besteht. Der betreffende Mensch muß wenigstens ahnen, was der christliche Glaube zur Fülle seines Daseins beiträgt. Jede Apologetik, die nicht irgendwie diese Stelle trifft, prallt an ihm ab. Wunder oder andere Zeichen sind nicht imstande, ihm die Augen zu öffnen, wenn er nicht innewird, daß das christliche Phänomen, zu dem sie gehören, auf unsere Daseinsfrage antwortet.

Wie kann er dies aber verstehen außer dadurch, daß er im menschlichen Dasein eine Offenheit für etwas, einen Ruf nach etwas entdeckt, das über all das hinausgeht, was der Mensch durch seinen eigenen Einsatz innerhalb der Welt sich verschaffen kann. Er muß sich selbst als bedürftig eines Heils

vorkommen, das ihm geschenkt werden muß. Dann werden die Zeichen für ein übernatürliches Geschenk und eine göttliche Offenbarung in seinen Augen ihren Sinn erhalten.

Es ist, wohlgemerkt, nicht nötig, daß die Erkenntnis der menschlichen Offenheit der Erkenntnis der christlichen Wahrheit zeitlich vorangehe. In der Regel wird die christliche Botschaft dem Menschen behilflich sein, sich dieser Offenheit bewußt zu werden und ihren Sinn zu bestimmen. Wichtig aber ist, daß eine Entsprechung zwischen der inneren Logik des Christentums und der Logik der menschlichen Existenz wahrgenommen wird.

Was wir hier vorbringen, ist nichts Neues. Die christliche Überlieferung hat die Harmonie zwischen Natur und Gnade, Glaube und Offenbarung oft betont. Erinnern wir uns nur an eine Erklärung des ersten Vatikanischen Konzils in der Konstitution *De fide catholica*, Kapitel IV, unter dem Titel *De fide et ratione:* «Die vom Glauben erleuchtete Vernunft... erlangt mit Gottes Gnade einigermaßen eine Einsicht in die Geheimnisse..., aus dem Zusammenhang mit dem letzten Ziel des Menschen» (Denz. 1796). Wenn es wahr ist, daß die Frage nach Gott und dem Heil wenigstens dunkel sich jedem Menschen stellt, darf man hoffen, daß mit Gottes Hilfe wenigstens gewisse Menschen dieses Band zu ahnen vermögen, sobald es ihnen durch das Denken der Gläubigen aufgezeigt worden ist.

Nachdem wir sahen, daß es von der menschlichen Erfahrung abhängt, ob die Zeichen der Offenbarung erfaßt werden, müssen wir darlegen, weshalb und wie sie die richtige Deutung der christlichen Heilsbotschaft bedingt.

In seinem Werk *Finitude et culpabilité* (II, S. 326 bis 327) hat der französische Philosoph Paul Ricoeur geschrieben: «Wir sind so oder anders die Kinder der Kritik... Wir können nur glauben, indem wir interpretieren.» Diese Worte könnten dazu dienen, den Grundzug mehrerer theologischer Werke zu kennzeichnen, deren Erfolg bezeugt, daß sie dem entsprechen, wonach zahlreiche Geister suchen. Man denkt insbesondere an das Werk Rudolf Bultmanns, Paul Tillichs, an das berühmte Büchlein «*Honest to God*» von John A. T. Robinson. Beim Lesen solcher Werke stellt der katholische Theologe mit Unruhe und Betrübnis fest, daß die christliche Heilsbotschaft darin ungemein verkürzt wird. Aber er kann nicht verkennen, daß eine Frage gestellt ist, die manchen Gläubigen quält, eine Frage, der fortan nicht mehr auszuweichen ist.

Ein Katholik wird nicht zu sagen wagen, daß die Sprache der Bibel, insbesondere die des Neuen Testaments, mythologisch sei. Obwohl nämlich das Wort «Mythos» durch die Religionsgeschichte aufgewertet worden ist, behält es eine pejorative Bedeutung. Zudem trifft es daneben. Aber man muß zugeben, daß die biblische Sprache an Denkformen, an Darstellungsweisen gebunden ist, die nicht mehr die des Menschen von heute sind. Die Sprache des Neuen Testaments macht Anleihen bei der jüdischen Apokalyptik, beim Rabbinismus, bei der hellenistischen Gnosis. Wir können diese Redeweise nicht einfach übernehmen, ohne sie richtig zu deuten. Wir können sie nicht unterschreiben lassen, ohne sie zu erklären.

Wir müssen uns eben bewußt sein, daß jegliches Sprechen über Gott und sein Wirken, sowohl die einstige wie unsere heutige Ausdrucksweise, notwendig *analog* ist. Das heißt, daß die Aussagen der Schrift und der diese auslegenden Verkündigung nicht Gott in sich selbst noch sein Handeln als solches bezeichnen. Sie bezeichnen sie in bezug auf uns, d. h. im Hinblick auf unsere Beziehungen zu Gott und seinem Wirken, unter der Form dieser Beziehungen. Thomas von Aquin hat gesagt: «Wir können von Gott nicht erfassen, was er ist, sondern was er nicht ist und wie die andern Dinge sich zu ihm verhalten» (Summa contra gentiles I, 30). Er hat erklärt, daß dies auf den Fall der Offenbarung zutreffe. Diese läßt uns, wie er sagt, nicht das Wesen Gottes erkennen, sondern sie läßt uns ihn erkennen, insofern er sich durch seine Werke uns kundgibt (Summa theologica I, q 12, a 13, ad 1). Es besteht eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen dieser Behauptung und jener, die ein ständig wiederkehrendes Leitmotiv bei Bultmann bildet: Wir vermögen nicht zu sagen, was Gott an sich ist, sondern nur, was er in uns und für uns wirkt. Die thomistische Analogielehre würde es uns ermöglichen, das, was im Denken Bultmanns und anderer oben genannter Theologen gültig ist, zu übernehmen. Wie es scheint, übersehen die katholischen Theologen und noch mehr die Prediger allzuoft diese Lehre. Man kommentiert die Schrift, ohne sich bewußt zu sein, daß nur durch die Negation des *modus significandi* hindurch zur *res significata* vorgestoßen werden kann. Man spricht von den göttlichen Dingen, wie wenn es menschliche Dinge wären. So kommt es dazu, daß in den Augen der Außenstehenden oder der gebildeten Christen gewisse Darstellungen als mythologisch erscheinen.

Auch wir sind Kinder der Kritik. Aber das tho-

mistische Prinzip der Analogie bietet uns eine Stütze und Wegleitung, sobald wir uns das Wort zu eigen machen: Wir können nur glauben, indem wir interpretieren.

Um die christliche Heilsbotschaft zu deuten, müssen wir sie ins Auge fassen, insofern sie auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins antwortet, muß sie konfrontieren mit der innern Logik der menschlichen Erfahrung. Diese Konfrontation darf nicht darauf hinauslaufen, das Christentum auf ein System von Wahrheiten zu reduzieren, die der menschlichen Natur immanent sind. Sie muß die Transzendenz und Gnadenhaftigkeit des göttlichen Wirkens, der Offenbarung, der Erhebung und Erlösung des Menschen wahren. Damit dies gelingt, muß man aufzeigen, daß die menschliche Existenz für ein gnadenhaftes Eingreifen Gottes in die menschliche Geschichte offen ist. Anderseits muß man stets auf die genaue und vollständige Wiedergabe der christlichen Heilsbotschaft bedacht bleiben. Wenn er dies tut, wird der Interpret darin das Verständnis seiner selbst aufdecken und zugleich die Möglichkeit, zu glauben, daß Gott hier gesprochen hat.

Die Aufgabe, die wir dargelegt haben, ist heute eine der wichtigsten und schwierigsten der Fundamentaltheologie. Wir dürfen nicht verkennen, daß der einzelne Forscher in Gefahr gerät, die evangelische Botschaft zu verkürzen oder zu verändern. Wie wir wissen, ist die authentische Interpretation der Heilsbotschaft aber nicht Sache Einzelner, sondern der Kirche, die sich durch die Stimme des Lehramtes äußert. Dieses ruft nach der Arbeit der Theologen. Im erwähnten Rundschreiben lädt Papst Paul VI. sie ein, sich dieser Aufgabe zu widmen. Wer den Mut hat, trotz den Schwierigkeiten und Gefahren sich an sie zu wagen, darf mit Recht von seinen Mitbrüdern wohlwollende Hilfe und Kritik erwarten, die sich von unberechtigten Verdächtigungen freihält.

III.

Wenn die Fundamentaltheologie in dem von uns präzisierten Sinn von der menschlichen Erfahrung ausgehen muß, zeigt sie die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz auf, entwirft eine philosophische Anthropologie. Dabei ist auf zwei Punkte, auf zwei Forderungen hinzuweisen:

Zunächst ist es wichtig, nicht nur die negativen Aspekte der menschlichen Existenz: den Mißerfolg, die Schuld, das Leiden, den Tod hervorzuheben. Gewiß sind sie es, die uns unsere Begrenztheit, unser Ungenügen, unsere radikale Abhängigkeit, unser Heilsbedürfnis zum Bewußtsein bringen. Wenn wir den Menschen auf das Christentum aufmerksam machen, für den Glauben erschließen wollen, müssen wir sie darum unbedingt ins Auge fassen. Hüten wir uns jedoch, den Blick nur auf sie zu richten! Wir gerieten sonst in Gefahr, den christlichen Glauben bloß als ein Pflästerchen für Daseinswunden, als einen bloßen Lückenbüßer hinzustellen und nicht als das, was er sein soll: Lebensprinzip. Wenn wir die menschliche Erfahrung vom fundamentaltheologischen Gesichtspunkt aus analysieren, müssen wir sowohl ihre positiven wie ihre negativen Aspekte erheben, also auch die Liebe, die Arbeit, die gesellschaftlichen Beziehungen, die wissenschaftliche Forschung, die Schöpfungen der Kunst und so weiter. Am Ende aller dieser Straßen soll die christliche Wahrheit ansichtig werden.

Zweitens ist es wichtig, die menschliche Existenz nicht nur unter ihrem individuellen Aspekt, sondern auch in ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Dimension ins Auge zu fassen. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen in dem Sinn, daß er durch Entscheidungen, die er im Verlaufe der Zeit trifft, sich selber verwirklicht. Er ist es aber noch mehr in dem Sinn, daß er sich innerhalb einer kollektiven menschlichen Geschichte in die Wirklichkeit umsetzt. Gerade dies läßt verstehen, daß die göttliche Offenbarung nicht individuell an jeden menschlichen Geist ergeht, sondern daß sie in der Geschichte und in einer besonderen Geschichte erfolgte. Hierin liegt die Antwort auf den berühmten Einwand, den Lessing gegen den Gedanken einer kontingenten Offenbarung erhob.

Die Gedanken, die in diesem Aufsatz vorgebracht wurden, sind zugegebenermaßen sehr summarisch[1]. Sie sprechen lediglich einige Forderungen aus, denen die Fundamentaltheologie zu entsprechen hat.

[1] Längere Ausführungen über dieses Thema findet der Leser in unserem Werk *Logique de la Foi* (Collection «Théologie» Nr. 60). Paris, Aubier, 1964. Übersetzt von August Berz

HENRI BOUILLARD

Geboren am 13.3.1908 in Charlieu (Loire). Jesuit, zum Priester geweiht am 24.8.1936. Er studierte in Paris, Lyon und Rom. In Theologie promovierte er 1941, in Literatur 1956. Er doziert Theologie an der St. Joseph's Universität Beiruth, der Jesuiten-Hochschule Lyon-Fourvière und am Institut Catholique, Paris. Er veröffentlichte «Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin» 1944, «Karl Barth» (3 Bde.) 1957, «Blondel et le Christianisme» 1961 und «Logique de la Foi» 1964, und in den Zeitschriften «Recherches de science religieuse» und «Archives de Philosophie».

M. Nédoncelle

Theologie und Philosophie oder die Metamorphosen einer Dienerin[1]

Bevor man sich mit dem theoretischen Problem der Beziehungen zwischen der Theologie und der Philosophie befaßt, tut man gut, sich daran zu erinnern, daß diese Wissenschaften von Menschen geschaffen wurden, von Menschen mit verschiedenen Temperamenten.

Theologen und Philosophen gehören sogar zwei entgegengesetzten Menschentypen an. Hätte ich nicht Angst, es an Ehrfurcht fehlen zu lassen, vergliche ich sie gerne mit Katzen und Hunden, die unter dem gleichen Dache wohnen, aber einander nicht gerne sehen. Der Philosoph (der christliche nicht ausgenommen) hat eine Scheu vor dem Theologen. Er ist der Auffassung, daß dieser oft voreilig Schlüsse zieht, massive Behauptungen aufstellt und unter dem Vorwand, daß die göttliche Offenbarung ihm dafür Garantie biete, Hypothesen beipflichtet, die keineswegs gewiß oder beweisbar sind. Der Philosoph möchte dem drauflosstürmenden Theologen immer wieder Einhalt gebieten und ihm sagen: «Nur nicht so eilig! Verwechseln Sie nicht in einem fort die Denkebenen!» Am meisten aber befürchtet der Philosoph, daß der Theologe ihn zwingen könnte, seinen eigenen Bereich zu betreten, und daß er die Philosophie für eine bloße Schwärmerei ausnütze. Gewohnt, Schritt für Schritt vorzugehen, mißtraut er jemandem, der alles zu wissen scheint und in den Mysterien herumspaziert, wie wenn er an den Ratschlüssen des ewigen Vaters mitbeteiligt wäre.

Der Theologe hingegen fühlt sich um den Philosophen herum nicht sicherer. Als neulich ein Freund, der von mir weiß, daß ich mich vorwiegend mit philosophischen Arbeiten beschäftige, seinerseits aber ein waschechter Theologe ist, mir sein jüngstes Buch überreichte, schrieb er mir die Widmung hinein: «Der Theologe erzittert vor dem Philosophen». Gibt dieser Ausspruch nicht zu denken? Weshalb diese Furcht? Zunächst deswegen, weil der Theologe das Gefühl hat, es mit jemandem zu tun zu haben, der alles noch komplizierter macht, als es ohnehin ist, und die Reihe seiner Schlußfolgerungen einer unerbittlichen Kritik unterzieht. Sobald der Philosoph eingreift, fühlt er sich wie gelähmt. Zudem ist er sich bewußt, daß dies nicht der Fall wäre, wenn es sich nicht um zum Teil gemeinsame Bereiche – Bereiche und auch Sprechweisen – handelte. Sache und Ausdruck überschneiden sich. Eben in dieser gemeinsamen Grenzzone ist es dem Theologen oft nicht so recht wohl: seine Freiheit wird überwacht. Und schließlich befürchtet der Theologe, daß er es beim Philosophen, selbst beim christlichen, irgendwie mit einem Laizisten und einem Ungläubigen zu tun habe. Er hat den Eindruck, da der Philosoph als Philosoph nicht an die Gnade glaube, lege er wahrscheinlich auch als Mensch bloß ein Lippenbekenntnis zu ihr ab. Er hält ihn im Verdacht, ein falscher Bruder zu sein, der immerfort bereit ist, die schönen Lehrsätze zu unterminieren, selbst wenn er vielleicht noch sosehr beteuert, nur das Gute zu wollen.

Diese leider etwas lange Einleitung war unerläßlich, um mein Thema ins konkrete Leben hineinzustellen. Bei der Prüfung der Anliegen des Theologen gegenüber dem Philosophen und der Haltung des Philosophen gegenüber seinem Mitbruder läßt sich unmöglich von dieser Verschiedenheit der Charaktere absehen.

I.

Da ich von den Anliegen des Theologen zu sprechen habe, wollen wir gleich auf den bekanntesten und umstrittensten Punkt des Problems eingehen. Bedarf die Theologie einer Philosophie als ihrer Dienerin oder nicht? Nach dem alten Axiom, das man Petrus Damiani zuschreibt, ist diese Frage ohne weiteres zu bejahen. Zwar haben die mittelalterlichen Autoren, von denen die Rede ist, die

Philosophie nicht sosehr in den Dienst der Theologie als in den des Glaubens gestellt, worin ein bedeutsamer Unterschied liegt. Auch wäre ihre Auffassung von der Philosophie oder der Dialektik zu rekonstruieren: sie entspricht nicht unbedingt der unsern und ist auch nicht unbedingt einhellig...

Der Begriff *ancilla* ist nicht sehr klar und kann eine ganze Reihe sehr verschiedener Dienste bezeichnen. Ist die Philosophie eine Sklavin? Eine Magd für alles? Eine Gouvernante? Oder eine mehr oder weniger morganatische Gattin? Auf wie viele Weisen kann man «*zu Hilfe kommen*»! Auf wie viele verschiedene Arten Hilfswissenschaft der Theologie sein! Und selbst wenn es sich um eine Ehe handelte: wie sehr kann die Stellung der verheirateten Frau variieren!

Heute gehört es nachgerade zum guten Ton, der Philosophie eine echte Autonomie zuzuerkennen. Wir sind weit entfernt von dem ein wenig konventionellen Stil, den wir beispielsweise in der *Confessio philosophi* von Leibniz finden, die den Theologen zum Philosophen sagen läßt: «*Laudo modestiam tuam... Instrumentum in te habebo*[2]». Und doch geht eine jüngst an der Sorbonne vorgelegte These von M. Tresmontant fast so weit, in gewissen Beziehungen wiederum die gleiche Ausdrucksweise zu gebrauchen[3]. Der Autor ist der Ansicht, jede Religion schließe eine metaphysische Einstellung (er nennt diese einen «metaphysischen Gestus») in sich. Der Hinduismus bedarf einer immanentistischen Metaphysik, während das Judentum oder das Christentum sich mit einer solchen ganz und gar nicht abfinden können. Was ich aus dem schönen Buch von M. Tresmontant noch nicht so recht herausgefunden habe, ist dies, welche Stellung diese tiefe Metaphysik genau genommen einnimmt: Entspricht sie ohne weiteres der Religion? Bildet sie deren Voraussetzung und Begründung? Oder im Gegenteil deren Ausdruck? Oder irgendwie all dies miteinander? Jedenfalls sei die Wahl, die die Christen im Laufe der Geschichte unter den sich anbietenden Philosophien trafen, von dieser mit ihrer Religion gegebenen Grundrichtung bestimmt gewesen. Im Kontakt mit den nichtchristlichen Denkern bildete sich nach und nach eine spezifisch christliche Philosophie heraus. In dieser Hinsicht hätte ich noch eine Frage zu stellen: Haben die Christen vom heidnischen Denken einfach gewisse Thesen übernommen, andere zurückgewiesen? Oder haben sie neue Wege beschritten, bisher unbekannte Ideen geschaffen? In den vom Autor gegebenen Beispielen geht es vor allem um die Entscheidung in Fragen wie: Ist Gott Schöpfer oder Demiurg? Ist die Seele ein Teil der göttlichen Substanz oder nicht mit dieser identisch?

Nehmen wir mit der zweiten Deutung an, daß die von den christlichen Denkern vorgelegten Begriffe etwas völlig Neues darstellen, so wäre die Philosophie sehr stark vom Glauben abhängig. Wenn man indessen wie Gilson und mit ihm Tresmontant zugibt, daß der Philosoph aus sich selbst heraus zu denken hat, so behindert selbst eine sehr starke Abhängigkeit die Autonomie keineswegs, sondern führt sie im Gegenteil herbei. Der ganze Vorgang spielt sich dann so ab: Der Glaube gibt dem Philosophen die Lösung ein, und dieser findet dann mit eigenen Mitteln den Beweis, sonst könnte es sich dabei nicht um ein philosophisches Vorgehen handeln. Ist aber nicht auch der Theologe in diesem Sinn autonom? Besteht nicht jede Denkarbeit in einer persönlichen Reflexion über Gegebenheiten? Die Gegebenheiten können verschiedener Natur sein, aber die Methode ist stets hypothetisch-deduktiv oder hypothetisch-konnektiv. Sie nimmt Gegebenheiten an und setzt sie ein.

Um das Vorgehen zu charakterisieren, kann ich also nicht sagen: auf der einen Seite besteht Autonomie, auf der andern nicht. Vielmehr muß ich sagen: Der Theologe verlangt vom Philosophen, seine Ansicht zu äußern, aber dies erst, nachdem er selber seine Ansicht geäußert hat. Der Theologe muntert den Philosophen auf, Stellung zu nehmen und kühn zu sein. Die Philosophie sollte ein wenig sein Kind sein; ein lebendiges Kind, auf das er stolz sein könnte; eine Tochter, von der er Respekt und Dank erwartet. *Laudo modestiam tuam; instrumentum in te habebo*... Ein beseeltes Werkzeug, um es noch einmal zu betonen; ein ruhmvoller Nachkomme, fähig, aus eigenen Kräften den guten Weg zu gehen.

Eine tröstliche und infolgedessen verführerische Schau der Dinge, die sich vielleicht sogar vom christlichen Weltbild nicht trennen läßt. Doch seien wir uns bewußt: Der Satz von Leibniz ist sehr subtil, und die Theologie fordert die Philosophie nicht immer zum Reden auf. Sie verlangt von ihr manchmal eher, den Mund zu halten, ihr Unvermögen, ja ihre Ungewißheit einzugestehen und Fragen zu stellen statt auf Fragen zu antworten. Dies ist vielleicht die Auffassung Blondels, der zunächst eine philosophische Gewißheit festzulegen scheint und dann nach und nach den Boden unter seinen Füßen aufwühlt. Er stellt nur in Frage, was er anfänglich bejaht hatte, oder wenigstens das, was

er nicht mehr weiter erforschen kann. Wenn die Philosophie ihren Weg zu Ende gehen will, läuft dies zugleich auf eine Apotheose und ein Scheitern hinaus; sie ist dazu verurteilt, von sich aus die Frage nach einer Übernatur aufwerfen zu müssen und sie nicht lösen zu können. Es ist eine Philosophie des Ungenügens, mindestens in der vertikalen Richtung.

Gewisse (wohl protestantische) Theologen würden noch weiter gehen; sie haben das Bedürfnis, daß die Vernunft ihnen feind sei. Karl Barth verlangt, daß die Philosophie (wenigstens die religiöse Philosophie) im Irrtum sei, und er kann nichts tun ohne diese teure Feindin, deren Beifall ihm als Perfidie vorkäme. Er will keine Dienerin, und vor allem hat er nicht im Sinne, die Dienerin zu heiraten, sondern klagt zum voraus auf Scheidung.

In allen diesen anscheinend so entgegengesetzten Einstellungen ist der Theologe stets dadurch gekennzeichnet, daß er mit prophetischer Selbstsicherheit bestimmt, was die Philosophie zu tun und zu sagen habe. Er macht es ihr zur Pflicht, für oder gegen ihn zu sein; er schreibt ihr vor, wie sie sich zu benehmen hat, und sitzt über sie zu Gericht. *Instrumentum in te habebo*... Diese Formel ist schwerer auszutreiben, als man sich vorstellt. *In dieser Beziehung* gibt es keinen großen Unterschied weder zwischen den Vorkämpfern einer direkten Oberherrschaft der Theologie und den Befürwortern ihrer indirekten Oberherrschaft noch zwischen unsern katholischen Handbüchern und der Dogmatik Karl Barths. Die Philosophie ist eine Magd, deren man nicht entraten kann, ob man sie nun zu Ehren bringt oder verschnupft.

Pädagogische Gründe bestärken noch den Theologen im Bestreben, die Philosophie in Beschlag zu nehmen. Bevor man mit der theologischen Unterweisung beginnen kann, müssen eine Sprache und eine Logik von allgemeiner Geltung adoptiert worden sein. Wie schon vor ihm einzelne deutsche Autoren hat P. Mesnard aufgezeigt, wie Luther wohl oder übel das Philosophiestudium an den deutschen Universitäten wieder einführen mußte, und wie man dabei zuerst das Studium der formalen Logik wieder aufnahm und schließlich auch das der Ontologie. Erst recht erfordert es die katholische Tradition, daß ein philosophischer Lehrgang vorausgeht. Unsere Theologieprofessoren brauchen Studenten, die eine Ausbildung in scholastischer Philosophie erhalten haben: 1. weil es eines gültigen Vokabulars und eines Auditoriums bedarf, das zu verstehen weiß, was man ihm vorlegt (man muß wissen, was eine Wesenheit, eine Substanz, eine Ursache ist...); 2. weil man erst auf Grund fester Überzeugungen sich an das Studium der Dogmatik machen kann (es muß feststehen, daß es einen Gott, eine Seele und so weiter gibt).

Zwar wünscht der Theologe vielleicht nicht so sehr, daß seine Studenten über diese unbedingt erforderlichen Kenntnisse hinaus Philosophen seien; denn wenn sie über die Propädeutik hinausgehen, geraten sie in Gefahr, für eine theologische Berufung nicht mehr zur Verfügung zu stehen. Ein wenig Philosophie führt zur Theologie; allzuviel Philosophie könnte den Nachwuchs an Theologen unterbinden, da diese eine um so stärkere Berufskrise durchmachen, als sie schon innerhalb ihres Faches Umbrüche erleben und von der Kerygmatik, der Liturgie und so weiter Konkurrenz erleiden.

Das pädagogische Anliegen ist äußerst ernst zu nehmen. Es wäre schön, wenn wir ein für allemal beim Stil des dreizehnten Jahrhunderts bleiben könnten. Als Professoren möchten wir dies darum immer so gerne. Aber in dem Maße, als die Geschichte verschiedene Denkstile hervorbringt, wird alles in Frage gestellt. So sind die Theologen dazu gezwungen, zwischen zwei Haltungen zu schwanken. Einerseits haften sie an ihren scholastischen Grundlagen. Diese sind für ihr Lehrideal unentbehrlich. Anderseits sind sie, trotz dem wilden Drauflosphilosophieren, das im Laufe der Jahrhunderte innerhalb der verschiedenen Kulturen vor sich ging, an diesem Denken interessiert. Sie wissen, daß es ihnen unerläßliche Gelegenheiten zur Erneuerung bietet; sie bedürfen seiner zur Forschungsarbeit. Diese freie und neue Philosophie ist nicht ihre Magd, sondern ihre Schwester. Sie ist nicht immer sehr brav; aber wenn sie von ihr nichts wissen wollen, riskieren sie, zu verkalken. Sie machen ihr keine Vorschriften mehr, sondern suchen, aus dem Kontakt mit ihr zu lernen und sie vorerst einmal zu verstehen.

II.

Diese andere Haltung führt mich zum zweiten Teil meiner Ausführungen. Der Theologe (vielleicht nicht der Professor, sondern der Forscher) wendet den Philosophien seine Aufmerksamkeit zu wie gleichsam einem erregenden Schauspiel. Er will aus ihnen Abenteuer des Geistes herauslesen, die von den seinen verschieden sind und ihn Dinge lehren können, auf die er vorher nicht aufmerksam geworden war. Indem er über sie nachdenkt, lernt

er die Offenbarung vielleicht besser verstehen. Er wendet sich ihnen in einer Geisteshaltung zu, die nicht wesentlich verschieden ist von der, die er den Exegeten, den Historikern und so weiter gegenüber einnimmt. So gelangt er zu jener Reflexion mit vielen verschiedenen Brennpunkten, von der kürzlich Ricœur im Hinblick auf Nabert[4] gesprochen hat, und die sich eben deshalb als so fruchtbar erweist, weil sie nicht an eine einzige, völlig isolierte Quelle oder Denknorm gebunden ist.

1. Ein erstes Gebiet, auf dem sich die Wichtigkeit dieses Vorgehens erweist, ist die Anthropologie. Nehmen wir einige Beispiele. Solange man den Tod bloß als Trennung von Seele und Leib darstellt, bleibt die Theologie des Kreuzes schmächtig und trocken. Versucht man hingegen, das menschliche Todeserlebnis zusammenzufassen und zu vertiefen, wie dies z. B. in verschiedenem Sinn Landsberg, Karl Rahner und Mouroux getan haben, so erstrahlt die Bedeutung der Erlösung in ganz anderem Lichte. Das Nachsinnen über den Tod des Menschen, welcher Tod und welcher Mensch dies nun auch sein mag, regt die Meditation über den Tod Christi an und kann sie auf ganz neue Gedanken bringen. Noch mehr wird dies der Fall sein, wenn es sich um den Menschen Sokrates und den Tod des Sokrates handelt. Und erst recht, wenn zum tiefen Erlebnis, das man beschreibt, eine Reflexion über das Erlebnis hinzutritt[5].

Und kann nicht ebenso auch die vertiefte Kenntnis der Mutterschaft dazu beitragen, in der Theologie gewisse Aspekte der Mariologie besser zu erfassen?

Das in einem philosophischen Programm einbeschlossene *gnothi seauton* wirft nicht nur auf die menschliche Natur Christi oder das Menschsein Marias Licht, sondern leistet noch höhere Dienste; es erhellt Wesen und Werk des menschgewordenen Wortes. Eine bessere Erforschung der menschlichen Solidarität führt uns zwangsläufig zu einem tieferen Verständnis des Mysteriums der Inkarnation. Das Konzil von Quierzy erklärt im 9. Jahrhundert: «Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur... Christus Jesus D.N. sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo in quo passus non fuerit» (Denz. Nr. 318, 319). Liegt nicht auf der Hand, von welchem Vorteil es für uns ist, zu wissen, in welchem Zusammenhang die menschlichen Wesen in der sogenannten natürlichen Ordnung stehen, damit wir so die angeführten Konzilserklärungen besser verstehen? Für gewisse Väter galt damals die *humanitas* als *quasi unus homo*. Ihr Denken war vielleicht neuplatonisch; sie diskutierten vielleicht über den Traduzianismus. Sind ihre Gedanken für uns noch gültig? Drücken sie unsere Auffassung über die menschliche Schicksalsgemeinschaft glücklich aus? Für die nähere Bestimmung der Beziehung, in der die Menschen zu Christus stehen, und die Auswirkung des Erlösungswerkes auf das Heil der Menschen hängt von der Antwort auf diese Frage nicht wenig ab.

Auch der ganze Sakramententraktat kann aus der Anthropologie Nutzen ziehen. Zunächst im allgemeinen, denn der Begriff Sakrament schließt in sich, daß man weiß, was ein Geistesakt und ein Zeichen ist. In ihren Disputen über die Materie und die Form haben die Scholastiker die Frage nach der *intentio* manchmal übersehen oder in den Hintergrund treten lassen. Das Konzil von Trient hingegen spricht mehr von der *intentio*. Bildet diese nicht die Seele des Sakraments in seiner Zeichenhaftigkeit, das Bindemittel zwischen Materie und Form? Die Philosophen müßten darüber Auskunft geben können. Der Geist, der sich mit der Materialität des Zeichens befaßt, verklärt sie, und zwar nicht nur, indem er sich der Intentionalität reflex bewußt wird oder objektivierten Symbolen assoziativ nachgeht, sondern auch durch seine Befähigung, die Transparenz gegebener Dinge und Vorgänge zu entdecken aufgrund einer Transzendenz, die sich in ihnen und in uns auswirkt. Eine rein assoziative Auffassung des Zeichens (wie sie in unsern Handbüchern vorliegt) läßt uns in die Natur des Sakramentes auf viel weniger befriedigende Art eindringen als eine Theorie der Wirksamkeit durch Transparenz, die allein imstande ist, von der *intentio* aus die sakramentale Struktur und den Begriff *ex opere operato* neu zu verstehen. Nun kann uns aber eine Reflexion über die Konpräsenz oder die Beeinflussung auf der Ebene der philosophischen Anthropologie hierüber Aufschluß geben.

Auch in bezug auf die Sakramente im einzelnen sind die gleichen Feststellungen zu machen. Ist es nicht bezeichnend, daß nach Ausweis der Religionsgeschichte die meisten Riten, die den Zugang zur Gottheit zu vermitteln suchen, sich um heilige Mahlzeiten und die geschlechtliche Vereinigung gruppieren? Der Sinn für die Verschmelzung scheint auf diesem Gebiet sogar die Oberhand über das zu bekommen, was Pradines den Sinn für die Distanz nannte. Im Christentum sind diese Perspektiven nicht aufgegeben, aber sie wurden ge-

läutert. Die Eucharistie ist wirklich ein heiliges Mahl, eine Opfermahlzeit. Diese Verwurzelung in der Religionsgeschichte macht nicht ihr Wesen aus, aber sie ist mit ihrem Wesen verbunden. Die Theologen brauchen darob nicht zu erschrecken. Der hl. Johannes Chrysostomus entsetzte sich darüber nicht: er stellte seiner Eucharistietheologie eine Philosophie des Mahles voran. Und Bossuet betonte sehr, daß im heiligen Opfer die Gestalten zerstört werden. In diesem Knotenpunkt des katholischen Dogmas, in der Eucharistie, finden wir zudem den anthropologischen Bezug des Todes und Kalvarias.

Leicht ließen sich Beispiele für die andern Sakramente auswählen. So liegt es z. B. auf der Hand, daß durch eine philosophische Meditation über die Liebe auch das übernatürliche Verständnis der Ehe gefördert wird. Zahlreiche Denker unserer Zeit haben den Beweis dafür zu erbringen versucht. Dies blieb nicht ohne Gewinn. Bei Madinier finden sich dann und wann zu diesem Thema Gedanken, die man beim hl. Augustinus vergeblich suchen würde.

Gehen wir jedoch gleich dazu über, das Ergebnis zusammenzufassen. Dieses lautet: Es gibt eine Philosophie (zugleich in ihrem phänomenologischen und ihrem metaphysischen Aspekt), die auf eine Anthropologie hinausläuft und nicht eine bloße Einleitung in eine Theologie der geoffenbarten Wahrheit bildet, sondern gleichsam als prädestinierter Teil in sie hineingehört. So genommen, ist das Übernatürliche wahrhaft die erhöhte Natur und nichts weiteres. Die Scholastik sagt, das Übernatürliche bilde in uns ein Akzidens und nicht eine Substanz. Diese Aussage führt bisweilen zu Mißverständnissen, scheint hier aber genau den Kern der Sache zu treffen. Was läßt sich dagegen einwenden, daß so die Anthropologie in der Theologie ihren Platz erhält und durch eine Art einfacher Transposition in eine Ordnung neuer Bezüge integriert wird? Die Rechtfertigung hiefür liegt in der Tatsache, daß Christus Mensch ist. Aufgrund dessen, daß es die Menschennatur Christi tatsächlich gibt und daß sie, weil vollkommener menschlich, auch realer menschlich ist als unsere Menschennatur, läßt sich das menschliche Element unmittelbar in eine theologische Perspektive einbauen.

2. Ein weiteres Gebiet der Philosophie läßt sich ebenfalls mit Gewinn in die Theologie einbeziehen: der metaphysische Bereich par excellence, die Erkundung des Seins, des Gottesproblems. Von neuem befinden wir uns vor einem ungeheuer weiten Forschungsprogramm. Beschränken wir uns auf einen einzigen Hinweis. Ist der Gottesbeweis bei Thomas von Aquin letztlich nicht eine Art Reduktion, viel mehr als eine Deduktion oder Induktion? M. Rabeau hatte dies treffend erkannt. *Anankè stênai*... Alles kommt im abstrahierenden Geist zum Abschluß. Es gibt einen ontologischen Dynamismus des Geistes. Was der Welt abgeht, wird kompensiert durch die einbeschlossene Fülle des Geistes. Das ist es eben, was uns zu Gott selbst führt und ihn konstituiert. Es ist ein Gott des Philosophen. Ist dieses Absolute unvollständig, weil es philosophisch ist? Wenigstens kann es in der Offenbarung ohne Abstriche beibehalten und überhöht werden. Die Philosophie lebt auch in der theologischen Ordnung weiter, im wesentlichen nicht anders, als wie wir dies soeben in bezug auf die Anthropologie festgestellt haben.

3. Es gibt jedoch noch ein Gebiet der Theologie, auf dem der Fall in bezug auf eine Zusammenarbeit mit der Philosophie ganz anders zu liegen scheint. Ich meine damit die Theologie im Sinne der Kirchenväter, die Theologie des trinitarischen Lebens Gottes. Wenn der Theologe über die Stellung des Logos in der Trinität nachdenkt, kann er dann der Philosophie noch irgend etwas entnehmen? Liegt da nicht jegliche Analogie, selbst der Proportionalität, fern? So viele Anknüpfungspunkte an unsere menschliche Natur uns die Theologie des *Verbum incarnatum* bot, so weit weg von jedem geschöpflichen Bereich reißt uns plötzlich der Traktat über den ewigen Logos. Hier kommen wir mit unserem Spürsinn nicht mehr weiter. Unsere Kräfte versagen.

Jedoch vielleicht nur scheinbar. Ein Gespräch zwischen Theologen läßt fast immer drei Tendenzen unter ihnen zutage treten. Die einen erweisen sich in ihren Trinitätsspekulationen als antipsychologisch und selbst antiphilosophisch. Sie geben die Spekulation nicht einfach auf, aber betreiben sie in einer chiffrierten Sprache auf Grund von Gegebenheiten, deren transrationale Nacktheit sie wahren. Die trinitarische Theologie bringt für sie eine Scheidung zwischen dem Verständnis und der Erklärung oder Erläuterung.

Doch neben dieser Tendenz gibt es noch eine weitere Richtung. Für diese zweite Art Theologen vermag der seinen Eigenkräften überlassene menschliche Intellekt phänomenologische und metaphysische Indizien aufzuspüren, die ein besseres Verständnis der Gegebenheiten des Glaubens ermöglichen. Gregor von Nazianz sagte vom Sohn, er sei vom Vater und wie der Vater. Haben diese

Sätze keinerlei Beziehung zu der menschlichen Sohnschaft und Vaterschaft? Das von unten Stammende kann dazu dienen, das von oben Kommende zu begreifen.

Und endlich gibt es noch eine dritte Gruppe Theologen. Nach ihrer Ansicht macht jede Theologie eine zweifache unausweichliche Bewegung mit. Einerseits schließen unsere natürliche Erfahrung und Reflexion eine übernatürliche Vorahnung in sich, oder, genauer gesagt, unsere konkrete Natur findet in sich die von Blondel beschriebenen Ansätze zu einer Erwartung, die sich nicht nur auf das übernatürliche Leben in uns, sondern auf das innere Leben Gottes bezieht. Auf dieses Zeugnis zu hören, ist darum für den Theologen von Nutzen. Anderseits würde diese Bewegung zu nichts führen, wenn nicht unsere über die Natur hinausgreifende Reflexion uns bewußt werden ließe, daß wir unsere Natur und selbst unsere Philosophie zum Opfer bringen müssen. Sie würde zu nichts dienen, vollzöge sich nicht eine Bewegung, worin aus Gnade Licht und Kraft auf unsere Fähigkeiten herabströmt, und brächte sie uns nicht ein Offenbarungsgut übernatürlicher Ordnung, das Gegenstand der theologischen Meditation bildet.

Ist diese dritte Form der Theologie nicht die beste? Die *Theologie* und die *Ökonomie* im Sinne der Väter lassen sich nicht absolut voneinander trennen. Und selbst dann, wenn wir den Theologiebegriff im weitesten und modernsten Sinne fassen, läßt er sich ebenfalls nicht von der Philosophie isolieren, mit der er dem Vollzuge und selbst der Spezifikation nach in gegenseitiger Osmose verbunden ist.

Doch diese Osmose hat ihre Grenzen. Der Theologe nimmt eine viel interpellativere Haltung ein als der Philosoph. Er denkt sozusagen im Vokativ; er geht in Gebet über. Auf jeden Fall denkt er innerhalb eines Stroms geschichtlicher Wahrnehmung. Die Offenbarung ist Ereignis, und das dominierende Ereignis ist die Ankunft Christi. Der Philosoph hingegen beschäftigt sich nicht mit Eigennamen und schaut an Ereignissen vorbei. Er befaßt sich nur mit Ideen und abstrahiert diese von den Geschehnissen und Personen, selbst wenn er Ideen, die von Personen ausgehen, und die Geschichte dieser Ideen studiert. Darin liegt der Grund, warum es immer beides: Philosophen und Theologen geben wird, und warum sie einander nicht immer hold sind und es oft schwer haben, einander zu verstehen, obwohl sie darauf angewiesen bleiben, einander unablässig zu Rate zu ziehen.

1 Die folgenden Bemerkungen haben nur zum Ziel, eine Aussprache zu eröffnen. Zum Teil stammen sie aus einem Gespräch mit meinen beiden Kollegen, den Herren Plagnieux und Chavasse. Ich danke ihnen, übernehme aber selber die Verantwortung für meine Ausführungen.

2 *G. W. Leibnitz, Confessio Philosophi.* Ausgabe von Y. Belaval. Paris 1961, S. 110.

3 Cl. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne.* Paris 1961.

4 *E. Nabert, Eléments pour une éthique.* Vorwort von P. Ricœur. Paris 1962, S. 9.

5 Selbstverständlich sind alle Vorbehalte anzubringen im Hinblick auf die Risiken, die in der von mir zum Beispiel genommenen Einzelerfahrung liegen. Diese besteht ihrer Definition nach in einer Vorahnung oder in einer von einem andern gemachten Wahrnehmung und nicht in einem von uns selber vollzogenen Hinübergang, da wir ja noch am Leben sind.

Übersetzt von August Berz

MAURICE NÉCONCELLE

Geboren am 30. 10. 1905 in Roubaix (Nord). Zum Priester geweiht 1930 in Paris. Er studierte an der Sorbonne und St. Sulpice und erwarb sich den «Dr. der Universität Paris» 1935, Dr. in Literatur an der Sorbonne 1943 und den Dr. theol. in Straßburg 1945. Er war Professor für Philosophie an der École Albert in Mun von 1930 bis 45, an der Kath. Universität Lille von 1943–45 und ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Straßburg seit 1945, Dekan dieser Fakultät seit 1956. Er veröffentlichte «La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne» 1942, 3. Aufl. 1962, «La personne humaine et la nature» 1943, verb. Aufl. «Personne humaine et nature» 1963, «Existe-t-il une philosophie chrétienne?» 1956, 2. Aufl. 1960. Er arbeitet vor allem mit an der Zeitschrift «Revue des sciences religieuses».

Heinz Robert Schlette

Die Ideologieproblematik und der christliche Glaube

Der Begriff «Ideologie» wird immer häufiger und immer unreflektierter verwendet; man findet ihn in politischen, soziologischen, historischen, philosophischen Abhandlungen, aber auch in der theologischen und religionswissenschaftlichen Literatur. Es ist die Rede von Naturrechtsideologie, Europaideologie, Parteiideologien und deren «Chefideologen», von Missionsideologie, Zukunftsideologie, «Spießer-Ideologie» etc. Oft trägt das Wort Ideologie einen negativen Akzent. In vielen Fällen ist es lediglich das (als solches keineswegs unproblematische) Fremdwort für den unübersetzbaren deutschen Begriff «Weltanschauung». In der ihre Begriffe nicht prüfenden Umgangssprache bedeutet «ideologisch» so viel wie «geistig», «theoretisch», «doktrinär», und man setzt dieses Wort, um auszudrücken, jemand garniere sein konkretes Interesse mit einer Theorie oder bausche eine relativ unwichtige und eindeutige Sache zu einem grundsätzlichen Problem auf. Diese letzteren Verwendungen weisen bereits auf die wissenschaftliche und philosophische Thematik hin.

Über Begriff und «Wesen» der Ideologie liegt eine ausgedehnte Literatur vor[1], die jedoch sehr unterschiedliches Niveau aufweist. Gemäß der Intention dieses Bulletins wird im folgenden der Blick auf Publikationen gerichtet, die über den Ideologiebegriff und seine Wandlungen sowie über die heutige Ideologie-Problematik Aufschluß geben; da eine explizite Erörterung der Beziehungen zwischen Ideologie und Glauben in der Literatur noch fast völlig fehlt, gehen wir solcherart vor, daß wir bei den hier vorzustellenden Arbeiten stets die thematisch interessierende Frage präsent halten. Dieser Ansatz bedingt unvermeidlich die Einseitigkeit und die sachliche Unvollständigkeit unseres Berichtes. Neben der Beschränkung auf die wichtigste deutschsprachige Literatur steht somit die thematische Beschränkung, welche jedoch den Vorzug bietet, sogleich die zentralen Fragen aufnehmen zu können: Ist der Glaube, ist das Christentum in irgendeinem legitim vertretbaren Sinne eine Ideologie? Was bedeutet diese Benennung und von welchem Standort aus ist sie möglich? Ist es notwendig oder überflüssig, gegen diese Einordnung des Glaubens zu protestieren? Was ist von der christlichen Theologie aus zu den (nichtchristlichen) Ideologien zu sagen? Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Klärung dieser Fragen die Selbsterkenntnis des Glaubens sowie die so notwendig gewordene Diskussion des Verhältnisses der Kirche zur modernen Welt fördern wird. Da ein Bulletin nicht der Rahmen ist, um die genannten Probleme hinreichend zu reflektieren und einer Lösung zuzuführen, kann hier nur die entstandene *Problemsituation* bewußt gemacht werden.

Mit Absicht ist im Titel nicht von *dem* Ideologie*begriff* die Rede, denn einen solchen gibt es nicht. Mehrere Publikationen weisen nach, daß der moderne Ideologiebegriff aufgrund seiner Geschichte unterschiedliche Nuancierungen zeigen kann, ja daß er mehrere Metamorphosen durchgemacht hat.

Wichtige Stationen und Wandlungen des Ideologiebegriffs hat H. Barth in einem historisch wohlfundierten Werk dargestellt.[2] Er beginnt mit Antoine Destutt de Tracy, der im Anschluß an Locke und vor allem an Condillac in seinem fünfbändigen Werk «Les éléments d'Idéologie» (Paris 1801–1807) eine Philosophie entwickelt, die jeglichen Idealismus und Apriorismus ablehnt und das Ziel verfolgt, den Entstehungsprozeß der Ideen allein aufgrund der Empfindung bzw. des empirisch Erkennbaren darzulegen. Dazu erklärt Barth: «Die Ideologie wollte eine Untersuchung des menschlichen Verstandes sein ohne Rücksicht auf religiöse Vorstellungen, welche das Bild vom Menschen mitbestimmen könnten. Trotz der grundsätzlichen Metaphysikfeindlichkeit und trotz des Anspruchs, ausschließlich in der Erfahrung begründete naturwissenschaftliche Erkenntnis des Menschen zu vermitteln, erhielten sich in der ‚Science des idées' Destutt de Tracys die allgemeinen geistigen Voraussetzungen der Aufklärung. Sie bildeten vor allem den Gegenstand, der den schärfsten Widerspruch der Philosophie und Staatslehre der Restauration erregte.»[3] Es ist leicht verständlich, daß Napoleon, der den Atheismus als das «principe destructeur de toute l'organisation sociale» betrachtete[4], die «Ideologen» für seine natürlichen Feinde hielt und als «finstere Metaphysiker» attackierte und verspottete, so daß der Titel «Ideologie» seither den Zynismus und die Verachtung des politischen Pragmatikers für jegliches radikale, um die «Verwirklichung» zunächst unbesorgte, allein an der «Wirklichkeit» interessierte Denken an sich trägt und insofern ein Schimpfname wurde.

Barth geht sodann auf die Idolenlehre im Novum Organon Bacons ein. Er weist den Einfluß dieser Verstandeskritik, die von allen «Vorurteilen»[5] zu befreien beabsichtigte, auf Helvétius und Holbach nach, die die Abhängigkeit der Ideen von den sozialen Verhältnissen erkannten und bei denen bereits die Tendenz zur «Enthüllung» und «Demaskierung» der sich auf «Vorurteile» gründenden Macht der Herrschenden offenkundig wird, – Gedanken, die Marx angesichts der Hegelschen Staats- und Geschichtsphilosophie natürlich mit Freuden aufgriff. Marx kannte auch Destutts Buch und den auf Napoleon zurückgehenden Sinn des Wortes «Ideologie». Doch bei ihm erhält der Begriff eine neue Perspektive, insofern er im Zusammenhang mit dem allgemeinen Verhältnis von Denken (bzw. Bewußtsein) und Sein gesehen wird und darin, wie Engels es nannte, ein «falsches Bewußtsein» bedeutet, nämlich jenes, das sich zwangsläufig aus einer falschen ökonomisch-sozialen Substruktur (der «Basis») ergibt. War Ideologie bei Destutt noch die positive Selbstbezeichnung einer bestimmten Weise der Philosophie, die freilich in den Augen des Pragmatikers und Politikers Verachtung verdiente, so wird sie bei Marx – bekanntlich nicht ohne die Einwirkung der Feuerbachschen Wendung von der Theologie zur Anthropologie – zur Bezeichnung allen Philosophierens überhaupt (genauer: des gesamten «Überbaus»), ausgenommen die «wahre» Erkenntnis bei Marx selbst und seinen Gefährten. (Barth weist jedoch auch darauf hin, daß die Marxsche Ästhetik Elemente enthält, die mit der Ideologienlehre nicht mehr übereinstimmen: nach Marx entziehe sich die Kunst der allgemeinen Bedingtheit durch den Unterbau.[6])

Marx hat demnach selbst keine «Ideologie», sondern die Erkenntnis der Wirklichkeit; er hat ein «wahres Bewußtsein», weil sein Bewußtsein dem (diesem stets vorgelagerten) Sein entspricht. Der Seinsbegriff ist freilich bereits «marxistisch» verengt. An dieser Stelle wird schon deutlich, daß die Ideologieproblematik die Fragen nach der Wirklichkeit, dem Sein und der Erkenntnis aufwirft und zugleich in ganz bestimmter Weise beantwortet. Deshalb hat Barth natürlich recht, wenn er – nach der Erörterung der Ideologielehre Nietzsches[7] und deren Differenzen gegenüber der Marxschen Konzeption – formuliert: «Alles hängt davon ab, wie man das Wesen des menschlichen Geistes begreift.»[8]

Aber der Ideologiebegriff wandelt sich nicht nur auf dem Weg von Destutt de Tracy zu Marx und Nietzsche. In der neueren Soziologie tritt ein Begriff auf, der nicht mehr eine bestimmte Form des Denkens oder Philosophierens – nämlich die «wahre» – als nicht-ideologisch gelten läßt, vielmehr jegliche nicht empirisch-naturwissenschaftlich oder, wie man auch sagt, nicht «raum-zeitlich» verifizierbare Erkenntnis und Aussage als ideologische qualifiziert und entsprechend unter Ideologie die auf keine Weise «streng-wissenschaftlich» zu demonstrierende Deutung der Wirklichkeit als ganzer versteht. Dieser Ideologiebegriff ist vor allem entfaltet worden in dem programmatischen Werk von K. Mannheim «Ideologie und Utopie»[9], das eine außerordentlich große Wirkung ausübte. Es ist methodisch konsequent und nicht ohne philosophische Reflexionen geschrieben. Mannheim will die «Seinsgebundenheit» allen Denkens erweisen und begründet hierzu die «Wissenssoziologie». Ihm

geht es um die Kontrolle des kollektiven Unbewußten im Menschen, um die Aufdeckung der Möglichkeit des «falschen Bewußtseins» überhaupt. Sein Begriff der «totalen Ideologie» stellt die «noologische Sphäre» des Bewußtseins schlechthin in Frage, d. h. es geschieht eine Kritik der klassischen Metaphysik und Ontologie zugunsten eines sozial und vital fundierten «Relationismus». Der Ideologiebegriff wird also ausgeweitet; dabei wird das Grundmodell von Marx insofern in die Wissenssoziologie hinübergerettet[10], als Mannheim die primär sozial und vital ausgelegte «Seinsgebundenheit» des Denkens behauptet. Merkwürdig ist, daß Mannheim nicht zögert, hier von «Seinsgebundenheit» zu reden; offenbar ist er dabei der Ansicht, die These von der Seinsgebundenheit allen Denkens sei etwas Neues – zugleich eine Instanz der wissenssoziologischen Analytik überhaupt wie auch der Kritik und der Entlarvung des «Denkens». Neu sind aber allenfalls die hier vorliegenden Deutungen des Seins wie der Art der Seinsgebundenheit (wenn man die formale und materiale Ähnlichkeit mit Marx einmal außer Betracht läßt), welche einer philosophischen Reflexion über das Seiende und das Sein selbst indes nicht standhalten, da sie das Sein willkürlich auf die Sphäre der lenkbaren und kontrollierbaren ökonomisch-sozialen bzw. auf die vitalen Gegebenheiten beschränken. Kein antiker und mittelalterlicher Philosoph hätte gegen die Behauptung der «Seinsgebundenheit» des Denkens etwas einzuwenden; wenn man bedenkt, daß «Sein» am «Ende» der abendländischen Denkgeschichte nur noch als vitale und soziale Wirklichkeit erscheint, wird das Ausmaß der Seinsvergessenheit offenbar.

Noch radikaler und weit simplizistischer stellt sich der Ideologiebegriff bei Th. Geiger dar[11], der einen neukantianischen und logistischen Wirklichkeitsbegriff zur Norm erhebt und alsdann jedes Phänomen, das in den so festgesetzten und dogmatisierten Bereich nicht hineinpaßt, als «Welturteil» bezeichnet und dem Bereich der Ideologie zuweist, die als weder des Beweises noch der Widerlegung fähig wie ein erratischer Block unerklärt im Sein überhaupt und im menschlichen Dasein speziell stehen bleibt. Geiger scheut sich nicht, den Satz «Hyazinthen sind wohlriechend» als Paradigma für ein ideologisches Werturteil anzuführen[12], da in ihm einer subjektiven Empfindung Realitätscharakter («ist») zugesprochen werde. Es liegt auf der Hand, daß unter dem Maß des von Marx, besonders aber von Mannheim und Geiger, also von der Wissenssoziologie und dem Positivismus aufgerichteten Wirklichkeitsbegriffs nicht nur Religion, Philosophie, Sittlichkeit, Recht als Ideologie zu qualifizieren sind, sondern natürlich ebenso selbstverständlich und problemlos auch das Christentum als ein Sonderfall der Religion. Geiger meint: «Das religiöse Gefühl kann offenbar keine Ideologie sein. Es ist ja keine Aussage... die dogmatische Theologie allerdings ist Ideologie, und sonst nichts. Sie hat nicht den geringsten Wirklichkeitsgehalt. Ihre Aussagegegenstände selbst, und natürlich auch das, was über diese Gegenstände ausgesagt wird, sind reine Hirngespinste. Die Natur-Angst des Primitiven hat nichts mit Ideologie zu tun. Der im Dickicht meckernde Pan mag nur eine repräsentative Verdichtung dieser Angst sein. Wenn aber ernsthaft behauptet und geglaubt wird, daß so ein Wesen ‚Pan' in der Tat existiere, dann ist das eine Ideologie: der Geängstete hat sein Angstgefühl in eine Sachaussage übersetzt, dergemäß die Ausgeburt seiner Angst körperliche Existenz haben soll.»[13] In ähnlicher Weise wird der Satz «Gott ist allmächtig» als «rational völlig sinnlos», als «Ideologie» charakterisiert.[14]

Nun, wenn lediglich um die Benennung des Christentums als Ideologie gestritten würde, so könnte man diese Etikette – als die einfache Folge der vorgeblich wertfreien Unterscheidung von Wissenschaft und Ideologie – noch hinnehmen. Bei Geiger wird jedoch der Realitätscharakter auch der christlichen Aussagen prinzipiell negiert und darüber hinaus der wissenschaftlichen Reflexionsmöglichkeit entzogen. Die Religionen[15] sind als Ideologien lediglich Funktionalisierungen einer «Vitalbeziehung»[16] – oder aber, nach V. Pareto, Rationalisierungen (Derivate) von Affektbeziehungen (Residuen)[17] –, die sich mit der Korrektur der Unterschicht von selbst erledigen. Bei Geiger hat die Vorstellung vom «falschen Bewußtsein» die größtmögliche Verallgemeinerung erreicht, denn sie meint eine nicht mehr an der Wirklichkeit und Erkenntniswahrheit auszuweisende Objektivation subjektiver Werturteile, d. h. subjektiver Willens- und Gefühlsinhalte. Hier wird ein Wissenschaftsbegriff[18] eingesetzt, der dem Comteschen Dreistadiengesetz entspricht – wie denn überhaupt Comte zu den geistigen Vätern des modernen Ideologiebegriffs zu zählen ist, wenngleich er selbst eine andere Diktion besaß[19]. Wenn M. Bense meint, mit der Entfaltung der Wissenschaft löse sich das Problem der Religion und somit auch des Christentums von selbst[20], so bewegt er sich auf der gleichen Ebene, d. h. in einem positivistischen Denken, das

zwar nicht in der materialen Begründung, wohl aber in der formalen Struktur und hinsichtlich des erwarteten Effekts dem Marxismus(-Leninismus) konform ist.

Die vorgelegte Übersicht zeigt bereits, daß die Konturen des Ideologiebegriffs fließend sind und daß die Diskussion des Ideologie*problems* wichtiger und förderlicher ist als der vergebliche Versuch, den Begriff in eine bestimmte Formulierung einzubringen. J. Barion veröffentlichte eine kleine Schrift «Was ist Ideologie?»[21], die eine Bestandsaufnahme sein will. Der Wert des Buches liegt in der Tat darin, daß es erste Information über Begriff und Problematik der Ideologie bietet, wie sie in vergleichbarer Kürze und Überschaubarkeit anderswo nicht zu greifen ist. Damit ist freilich auch die Grenze dieser Schrift gegeben: sie trägt zur sachlichen Klärung des Fragestandes nichts bei. Gegen Ende seiner Arbeit erklärt Barion: «Ideologien sind geschlossene Systeme, sie vertragen keine rationale Kritik und kennen nur den *fremden* Irrtum. Ideologie fordert Bekenntnis, Wissenschaft ist fortschreitendes Bemühen um Erkenntnis. Ideologie und Wissenschaft bleiben in ihrer Grundhaltung unversöhnliche Gegensätze.»[22] Zu einer anderen Sicht gelangt man, wenn man die Polarität von Wissenschaft und Ideologie nicht derart antagonistisch und doch wohl auch polemisch, vielmehr komplementär auffassen würde, etwa in dem Sinne, in dem Heidegger Wissenschaft und Besinnung unterscheidet[23] und Jaspers die Philosophie (bzw. die «Wahrheit») von den Einzelwissenschaften abhebt[24].

Eine intensivere Beschäftigung mit dem Ideologieproblem ermöglicht die von K. Lenk herausgegebene Textsammlung.[25] Nach einer «problemgeschichtlichen Einleitung» legt Lenk gut ausgewählte Abschnitte aus älteren und neueren Abhandlungen in systematisch geordneter Form vor. Zur «Kritik der Mythologie und der Religion» findet man Texte von Bacon, de Jaucourt, Holbach, Feuerbach, Freud und Topitsch; die marxistische Ideologiekritik und ihre «Weiterbildung» werden mit Passagen aus Marx, Lukàcs und Bloch vorgestellt; für die positivistische Ansicht stehen Äußerungen von Comte, Durkheim, Halbwachs, Pareto und Geiger; die «deutsche Wissenssoziologie» (wie Lenk formuliert) wird durch Scheler und Mannheim vertreten. Den Abschluß des Bandes bilden Texte zur Kritik der Wissenssoziologie von Tillich, H. Marcuse, Pleßner, Horkheimer und Adorno sowie einige neuere kritische Aussagen nichtdeutscher Autoren (C. Wright Mills, C. Lefort, L. Kolakowski). Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf diese wichtigen und dichten Texte einzugehen. Gewiß wären auch Einwände zu erheben – man wird z. B. den Positivismus nicht in der Weise eingrenzen können, wie es hier geschieht. Der Band ermöglicht jedoch in vorzüglicher Form ein wissenschaftliches Eindringen in die gesamte Thematik und erweist sich als außerordentlich nützlich, zumal manche der vorgelegten Texte aus Aufsätzen stammen, die nicht immer leicht erreichbar sind.

Wir wenden uns nun direkter der Frage zu, wie sich die heutige Ideologieproblematik des näheren darstellt, welche Tendenzen und Standpunkte im Hinblick auf unser Thema von besonderem Interesse sind. Die hauptsächlichen Ausprägungen des Ideologieverständnisses sind nach wie vor die marxistische, die wissenssoziologische und die positivistische. Die marxistische Auffassung ist dabei am klarsten und eindeutigsten zu beschreiben.

Nicht zu übersehen ist hier eine Rückwendung zu dem spezifischen Marxschen Begriff der Ideologie. Damit verbunden ist die Kritik am Selbstverständnis des offiziellen Marxismus-Leninismus als einer «Ideologie» sowie das Bestreben, die Ideologie, soweit wie möglich, durch Wissenschaft zu überwinden. Der Ostberliner Naturwissenschaftler und Philosoph Robert Havemann legt in seinen unter dem Titel «Dialektik ohne Dogma» erschienenen Vorlesungen die marxistische Konzeption der Ideologie in klaren Sätzen dar: «Was die Menschen denken, entspringt der Gesellschaft, in der sie leben. Ein Teil davon mag Einsicht sein, Bewußtsein, das meiste aber ist *Ideologie*. Was die Gesellschaft an Vorstellungen über sich in den Köpfen ihrer Mitglieder produziert, Vorstellungen, die keinen wissenschaftlichen Charakter haben, die aber zu dieser Gesellschaft gehören als eine der Bedingungen ihrer Existenz, das ist Ideologie. Marx und Engels haben sich bekanntlich sehr über die Ideologie der Deutschen lustig gemacht. Von ihnen stammt ein dickes Buch: ‚Die deutsche Ideologie', wo sie gegen die Neigung der Deutschen, aus dem Jammertal der Wirklichkeit in den bläßlichen Himmel der Ideologie zu fliehen, ganz herzerfrischend wettern. Es ist darum eigentlich ein Mißbrauch dieses Wortes, wenn wir heute von Ideologie in einem positiven Sinn reden. Die Bezeichnung ‚Ideologische Kommission' für ein Gremium, dessen Ziel die Förderung der gesellschaftlichen Bewußtheit ist, wäre also eine Contradictio in adjecto. Das Ziel der kommunistischen Bewegung ist ja gerade die Abschaffung jeder Art von Ideologie. An die Stelle der

Ideologie, also der zu der jeweiligen Gesellschaft gehörenden Täuschung über sie selbst, soll Bewußtheit treten. Wissenschaftlich begründete Einsicht über uns und unsere gesellschaftlichen Verhältnisse zu verbreiten ist unser Ziel.»[26] Havemann unterscheidet weiter im Marxschen Sinne das «Klassenbewußtsein» der Arbeiter von deren Klassenideologie, welch letztere nur bei der Arbeiterklasse innerhalb des Kapitalismus in Erscheinung trete und zwar als «Trade-Unionismus», d.h. als «das rein gewerkschaftliche Denken, das seine einzige Zielsetzung darin sieht, innerhalb der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse wirtschaftlichen Vorteil... zu erreichen. Das Ziel der Gewerkschaften ist nicht, die Welt umzuwälzen und den Kampf zu führen, um die Ketten abzuwerfen.»[27] Sehr deutlich weist Havemann auch auf den Zusammenhang von Ideologie und Moral hin: «Die Moral ist die vollkommenste Form der Verhüllung der wahren gesellschaftlichen Verhältnisse.»[28]

Unter dem Titel «Sowjetideologie heute» wurden von G. A. Wetter und W. Leonhard zwei gehaltvolle und höchst instruktive Bände[29] über die gegenwärtigen philosophischen, ökonomischen und politischen Lehren des Marxismus-Leninismus veröffentlicht. Den Titel «Ideologie» hat man hier als «westliches», vielleicht sogar positivistisches Prädikat aufzufassen, denn obwohl nach kommunistischem Selbstverständnis der historische und dialektische Materialismus eine «wissenschaftliche Weltanschauung» darstellt, ist man, wie gesagt, inzwischen doch dazu übergegangen, auch offiziell den Begriff Ideologie auch im weiteren – marxistisch unpräzisen – Sinn zu verwenden, also auch als kommunistische Selbstbezeichnung. So heißt es in dem Programm des 22. Parteitags der KPdSU von 1961: «Die Welt von heute ist der Schauplatz eines erbitterten Ringens zweier Ideologien, der kommunistischen und der bürgerlichen.»[30] – Leonhard argumentierte in seinen den einzelnen Kapiteln je hinzugefügten «kritischen Kommentaren» durchgehend solcherart, daß er die Aussagen der Sowjet-«Ideologie» an der Sowjet-«Wirklichkeit» mißt und dabei Diskrepanzen aufdeckt. Gegen diese Methode ist nichts einzuwenden, doch deutet die Reflexion auf die «Wirklichkeit» und «die Tatsachen», das – eminent philosophische – Kardinalproblem an, welches Verständnis von Wirklichkeit da zugrundegelegt werden dürfe. Leonhard selbst scheint lediglich einen empirisch-konstatierenden Standpunkt einzunehmen, nicht jedoch den des dezidierten Positivismus. Dies kommt der Überzeugungskraft der Kommentare Leonhards nur zugute.

In diesem Zusammenhang sei noch die Position des Warschauer Philosophen L. Kolakowski hervorgehoben.[31] Er wendet sich gegen die wenig reflektierte Formulierung «wissenschaftliche Ideologie» sowie gegen die «Satrapen der Ideologie mit wissenschaftlichen Ansprüchen». Kolakowski ist der Meinung, «daß die Wissenschaft sich nach und nach von der Kontrolle durch die Ideologie befreien wird». Dies bedeute jedoch nicht, daß es jemals eine künstlerische Tätigkeit ohne «ideologische Inspiration» geben könne. Die Losung von der völligen Befreiung von der Ideologie hält Kolakowski für eine «naive Fiktion». So grenzt er sich also nach zwei Seiten hin ab: «Die Hoffnung auf das Entstehen einer wissenschaftlichen Ideologie... und die Hoffnung auf ein Versiegen der Ideologie sind unbegründet.»[32] Die Gedanken Kolakowskis sind mutig, wohlfundiert und nicht zuletzt aufschlußreich für den Theologen, der hier erfährt, wie ein überzeugter Reform-Marxist die Kirche und die Theologie (als Ideologie) beurteilt.[33]

Die Frage nach der in der Gegenwart noch verbleibenden Bedeutung der Ideologien scheint in der nichtmarxistischen Philosophie und Soziologie das Hauptproblem der heutigen Ideologie-Diskussion darzustellen, das freilich keineswegs einheitlich beantwortet wird. Während im allgemeinen der Versuch der Überwindung bzw. Eindämmung der Ideologien unternommen wird, sind gleichzeitig Stimmen zu hören, die den positiven Sinn der Ideologien für die menschlich-politische Existenz betonen. Beide Positionen müssen nicht gegensätzlich verstanden werden; ihnen ist ohnedies die Intention gemeinsam, jenen Bereich offenzuhalten oder freizugeben, der nur aufgrund freier Entscheidungen betreten werden kann. Darin liegt zwar ebenfalls noch ein positivistischer Zug, doch wird der Polemik des Positivismus die Spitze genommen, indem man erneut einen Standort entdeckt, der demjenigen Kants gegenüber dem Metaphysikproblem (und nicht demjenigen des Neukantianismus) sehr ähnlich sieht.

Über die heutige soziologische Ideologie-Interpretation orientiert kurz und klar ein lexikalischer Beitrag von D. Rüschemeyer unter dem Titel «Mentalität und Ideologie».[34] «Ideologie und Mentalität unterscheiden sich in erster Linie durch das Ausmaß, in dem sie reflexiv durchdacht und formuliert sind. *Mentalitäten* sind vergleichsweise wenig reflektierte Komplexe von Meinungen und Vorstellun-

gen» (z. B. Arbeitermentalität, dörfliche Mentalität). Ideologien sind demzufolge im allgemeinen «mehr oder weniger systematische Formulierungen vorgegebener Mentalitätsinhalte». Näherhin wird unterschieden zwischen Ideologien, «die den status quo sanktionieren und meist von den herrschenden Gruppen getragen werden, und solchen, die von Gruppen mit abweichenden Normen und Zielen und mit abweichendem Verhalten getragen werden».[35] Letztere besitzen in der Regel ein ausgeprägtes «Ideologiebewußtsein». Rüschemeyer weist darauf hin, daß der totale Ideologiebegriff von Mannheim die Position der Ideologiekritik diskreditiert habe, da er jegliches Denken aufgrund des angeblichen Zusammenhangs von «Seinslage und Sicht» relativiere. (In diesem Sinne urteilt auch C. A. Emge.[36]) Dem wird entgegengestellt, daß «Sachaussagen empirisch überprüfbar» seien und deshalb «Ideologieentlarvung» durch die empirischen Sozialwissenschaften nach wie vor möglich sei, doch wird zugleich zugegeben, daß die «Kritik von Wertungen . . . über den Rahmen der Wissenschaft hinausgeht». Hier bleibt allerdings der Begriff der Empirie ungeklärt und einer (transzendental-)logischen Kritik bedürftig; immerhin muß begrüßt werden, daß der Bereich der Wertungen von der modernen Soziologie nicht mehr prinzipiell in Frage gestellt, sondern lediglich als «wissenschaftlich» nicht überprüfbar bezeichnet wird. In diesem Verstande drängt also die Soziologie heute zu einer wertfreien bzw. *nicht-wertenden* Betrachtung; der Schlußabschnitt des Artikels von Rüschemeyer steht sicher nicht bloß zufällig in einem von René König herausgegebenen Werk und darf deshalb als kennzeichnend für die aktuelle Problemlage mitgeteilt werden: «Die neuere Forschung, die weniger unmittelbar von den ideologischen Auseinandersetzungen bestimmt ist, versucht zu einem distanzierteren Ansatz zu kommen, nämlich zur wertfreien Betrachtung wertender Vorstellungskomplexe mit erforschbaren sozialen Bedingungen und Rückwirkungen auf die gesellschaftliche Struktur und ihren Wandel. Diese allmähliche Ablösung der Ideologieforschung von der ideologischen Diskussion selbst macht allerdings auch verständlich, warum sich in ihr immer noch ideologische Beimengungen finden und warum nicht-wertende Untersuchungen häufig auf Widerstand stoßen oder dem Mißverständnis ausgesetzt sind, sie nähmen, wenn auch versteckt oder unter Umständen ohne es bewußt zu wollen, für die eine oder die andere Seite Partei.»[37]

Damit ist grundsätzlich die Frage gestellt, ob «wertfreie Erforschung wertender Vorstellungskomplexe» möglich sei. Es kann schwerlich bestritten werden, daß sie unter Voraussetzung einer verantwortlichen methodischen Selbstbegrenzung der Soziologie in der Tat möglich ist, ja daß die Soziologie als solche (sofern sie nicht Philosophie werden und sein will) notwendig wertfrei operieren muß, denn woher sollte sie verbindliche Wertkriterien erhalten? Mit dieser Selbstbegrenzung verzichten also die (Wissens-)Soziologie und der Positivismus auf die «Wahrheitsfrage» im metaphysischen und ethischen Sinn. Die sich so definierende Forschung kann z. B. nichts aussagen über Recht und Unrecht der «Rassenideologie». An diesem Punkt fragt es sich natürlich, ob jene Selbstbeschränkung sinnvoll und förderlich ist; ohne Zweifel ist sie konsequent, und man wird sich vor Augen halten müssen, daß der Verzicht auf Wertung etwa in der Frage des Rassismus – wie mutatis mutandis in allen anderen Fragen – naturgemäß auch nicht zu einer pro-rassistischen Denkweise führen kann, weil überhaupt nicht «gewährt» wird.

Die wertfreie Ideologiekritik steht praktisch vor der Wahl, ob sie gegenüber den von ihr (d. h. von der «Wissenschaft» schlechthin) nach eigenem Geständnis nicht überprüfbaren «wertenden Vorstellungskomplexen», zu denen selbstverständlich auch die Religionen gehören, tolerant bleiben will in dem Sinne, daß sie hier die Wahrheits- und Gutheitsfrage suspendiert, oder ob sie das wissenschaftlich nicht Verifizierbare schlechterdings für irrelevant, der Entlarvung bedürftig und für eine Weltsicht halten soll, die durch wissenschaftliche «kritische Aufklärung» zu destruieren sei. In der Ideologie-Literatur gehen die Meinungen hierüber erheblich auseinander. Bei H. Kelsen und seiner Schule findet man eine sehr pointierte Ideologiekritik, die an der «Entschleierung» der traditionellen Herrschaftsideologien und der sie legitimierenden Sozialmetaphysik (verschiedener Richtung) leidenschaftlich interessiert ist. Der von E. Topitsch herausgegebene und eingeleitete Band mit Aufsätzen von Kelsen[38] aus den Jahren 1923–1957 enthält wichtige ideologie-kritische Untersuchungen zum platonischen Verständnis der Liebe, der Gerechtigkeit, der Idee des Guten und zu der Politik des Aristoteles. Im Grunde handelt es sich hier um eine Philosophie- oder besser: Metaphysikkritik seitens der Soziologie und des Positivismus, wie sie ähnlich auch von Geiger vorgetragen wurde. Das Problem hat jedoch eine eminent tagespolitische Bedeutung, die von

Topitsch in seiner Einleitung unmißverständlich herausgearbeitet wird; mit Recht weist er darauf hin, daß nicht der aufklärerische Positivismus (wie immer wieder gesagt werde), sondern die metaphysisch fundierten Herrschaftsideologien der abendländischen Tradition eine Affinität zum Autoritarismus besitzen (was sich 1933 in Deutschland gezeigt habe). Besonders bedenkenswert ist der Hinweis von Topitsch auf die sogenannten «Leerformeln» des metaphysischen Denkens (z.B. *das* Gute, *die* Gerechtigkeit [«suum cuique»], das Naturrecht, das Gewissen usw.), die so formal seien, daß sie mit jeglichem Inhalt gefüllt werden könnten, ja deren Leerheit eine ideologische Auffüllung geradezu provoziere, die jeweils den Herrschenden dienstbar gemacht werden könne.[39] Diese «wertfreie» Betrachtung von Kelsen und Topitsch bleibt, wie man sieht, nicht ohne Polemik gegen die gesamte abendländische Tradition und verabsolutiert den positivistischen Wissenschaftsbegriff, indem sie ihn eben doch zum Wertmaßstab über die in der Geschichte aufgetretenen Wertsysteme erhebt. Diese Grundhaltung prägt auch den vorzüglich informierenden und in der Methode konsequenten Aufsatz von E. Topitsch «Begriff und Funktion der Ideologie». Allerdings darf man, um ihm gerecht zu werden, nicht unerwähnt lassen, daß Topitsch (hierin – wie auch sonst – differenzierter und behutsamer als Geiger) zugesteht, «der Wert der Erkenntnis als solcher» beruhe «auf einer außertheoretischen und wissenschaftlich unbeweisbaren Annahme». Außerdem erklärt Topitsch, die empirischen Sozialwissenschaften seien von der «vollständigen Kenntnis der Wahrheitsbedingungen realwissenschaftlicher Aussagen» «noch weit entfernt».[40] Gleichwohl hofft er auf die zunehmende «Entmythologisierung, Entideologisierung, Entfanatisierung» aufgrund von Wissenschaft bzw. «wissenschaftlicher Aufklärung».[41] So erwartet er zum Beispiel – sehr realistisch – die Überwindung des dialektischen Materialismus «nur auf Grund der sich in Ost und West gleichermaßen vollziehenden Entwicklung einer modernen postmarxistischen Wissenschaft».[42] Es hätte nicht geschadet, wenn Topitsch sich im Zusammenhang dieses Artikels ausdrücklich mit der Frage befaßt hätte, ob er einen (wissenschaftlich nicht kontrollierbaren) Freiheitsraum für die Entfaltung von Metaphysik und Religion für möglich und legitim hält oder nicht. Gegenüber der von ihm andernorts vorgebrachten Kritik an der Metaphysik[43] ist wohl zu fragen, ob hierfür die Methode der «empirischen Sozialwissenschaften» und der «Ideologiekritik» über die adäquate Hermeneutik verfügt, anders gesagt: ob nicht die Kritik der Metaphysik die Sache der Philosophie bleibt und von dieser auch gründlicher besorgt werden kann.[44]

Im Duktus weit weniger polemisch als Geiger, Kelsen und Topitsch, in der Sache aber wenigstens struktural-ähnlich urteilt C. A. Emge in seiner schon zitierten Untersuchung. Er sieht in den Ideologien eine «Synthese von idealistischer Systematik im alten Sinn mit Axiomatik».[45] Ideologien haben nach Emge eine Tendenz zum Ganzen, sie sind «holistisch», werden bisweilen veranschaulicht durch «Utopien»[46], sie beziehen ihre Kräfte aus dem Emotionalen, strahlen Zauber aus, bedienen sich der Leerformeln. Obwohl Emge eigens über «das Gegenteil der Ideologie» handelt, wird nicht klar ersichtlich, was er damit meint. Er scheint an eine Beschränkung des menschlichen Denkens und Handelns auf das jeweils Nächstliegende zu denken, er erklärt auch, es scheine zum Wesen des Menschen zu gehören, Lücken ertragen zu können, und bekennt sich keineswegs zum Positivismus. Statt dessen blickt er vor auf einen «neuen Pragmatismus»[47], ohne diesen samt seinen Voraussetzungen und Implikationen genauer zu erläutern.

Weit deutlicher als bei den bisher genannten Autoren tritt in einer Schrift von W. Knuth[48] die Absicht hervor, die Ideologien zu überwinden; Knuth jedoch verfolgt dieses Ziel nicht nach Art der «Wissenschaft», des Positivismus oder Pragmatismus, vielmehr schwebt ihm die Hinwendung zu «ursprünglichen Weltanschauungen und Welthaltungen» vor. In den Ideologien sieht er Ableitungen aus einem «gedachten» Weltbild. Diese Gegenüberstellung von «gedacht» und «unmittelbar» muß angesichts der modernen Ideologie-Diskussion (sowie der jüngsten Geschichte) als reichlich ahnungslos bezeichnet werden.[49] Der Rekurs auf das Unmittelbare ist nicht überprüfbar und insofern selbst immer schon ideologisch. Die Art und Weise, wie Knuth den Nationalsozialismus, Marxismus und Kommunismus, aber auch den Konservativismus und natürlich auch das, was er für «Liberalismus» hält, als Ideologien charakterisiert, kann nicht überzeugen. Das Fazit dieses Buches muß enttäuschend bleiben, denn eben das, was hier vorgeschlagen wird, ist gefährlich und illusionistisch, ja es ist im Voegelinschen Sinne «Gnosis».[50] Knuth meint: «Die volle Überwindung der Ideologien wäre erst ein Leben ohne Ideologien, ursprünglich und individuell in seinem Drang nach

Selbstverwirklichung, gebunden an die Leitbilder und Werte gemeinschaftlichen Lebens und frei in seinem unbedingten Glauben an die Transzendenz.»[51]

Bekanntlich polemisierte bereits Marx gegen die «Deutsche Ideologie»; eine anscheinend neue Variante «deutscher Ideologie» ist jüngst das Ziel einer glänzend geschriebenen, mit ätzendem Spott vorgetragenen Polemik Th. W. Adornos geworden.[52] Er wendet sich gegen die neuere deutsche Philosophie der Existenz und Person (Heidegger, Jaspers, Bollnow, nach Adorno auch Buber). Seine Kritik besteht in den Vorwürfen, ein ästhetisch und philosophisch unerträglicher Jargon sei an die Stelle der Argumentation getreten; das Irrationale habe das Denken überwältigt; die soziale Basis des Philosophierens werde nicht respektiert. Adorno, der hier auf die Ideologieproblematik im soziologischen Sinn nicht eingeht[53], liefert mit seiner Streitschrift eine beachtenswerte Analyse, deren Reiz in der hier geschehenden Akkommodation des Ideologiebegriffs liegt und offenkundig liegen soll. Auf die in diesem Buch dominierende Auseinandersetzung mit Heidegger brauchen wir hier nicht einzugehen.

Für viele also ist Ideologie etwas wissenschaftlich nicht Diskutables, Einzuklammerndes oder gar zu Destruierendes; der Weg der Wissenschaft, der Weg zur Wirklichkeit, zu den Pragmata verspricht Befreiung von den Ideologien. Dieser Ansicht steht die Meinung E. Sprangers gegenüber[54], der das Positive der Ideologien dadurch zu retten sucht, daß er sie als «gedankliche Zukunftsentwürfe» bestimmt, somit als Aussagen, die gar nicht die Wirklichkeit betreffen, sondern eine erstrebte und noch nicht wirkliche Wirklichkeit und deshalb der Wahrheitskritik nicht unterstellt werden könnten. Hier wird ein subjektiv verengter Ideologiebegriff verwendet, der kaum von Utopie und Zukunftsplanung zu unterscheiden ist. Da jeder Zukunftsentwurf Prinzipien impliziert, die an der Gegenwart und auch an der Vergangenheit gewonnen sind, muß man auch Vorgriffe auf die Zukunft der Vernunftkritik unterwerfen. (Geiger übrigens hält auch den Begriff des *Fortschritts* für die theoretisch unzulässige Objektivierung subjektiver Wunschvorstellungen und somit für Ideologie, vor der zu warnen ist.[55])

Als kurze erhellende Zusammenfassung über die Rolle der Ideologien in der modernen Gesellschaft kann das einschlägige Kapitel in H. Freyers «Theorie des gegenwärtigen Zeitalters» gelten.[56] Er reflektiert insbesondere den Wissenschaftsanspruch der Ideologien selbst und kommt zu der Einsicht: «Ideologien sind vor allem deformierte Religion, viel mehr als deformierte Wissenschaft.»[57] Mit dieser These (bei Knuth werden die Ideologien mit einem zwar häufig gebrauchten, indes völlig unklaren Begriff als «Ersatzreligionen» bezeichnet) wird die alte Frage nach dem Religionsbegriff wieder akut. Das Problem der Ideologie wird indes auf eine andere Ebene gerückt, wenn man sie als einen Sonderfall religiösen Verhaltens interpretiert. Zwar braucht man nicht zu leugnen, daß Ideologien religiöse Energien absorbieren und aktivieren – wie dies z. B. Berdjajew und Monnerot für den Kommunismus gezeigt haben[58] –, doch ist im Sinne der modernen Ideologiekritik umgekehrt die Religion ein Sonderfall von Ideologie.

Ein wichtiges Buch über die Ideologieproblematik hat die Schweizer Philosophin Jeanne Hersch geschrieben.[59] Es geht offen und unmittelbar auf die konkret-politischen ideologischen Angebote ein. Für Frau Hersch fallen die Grenzen der Ideologien mit denen der politischen Parteien keineswegs zusammen. Mit großer Behutsamkeit versucht die Verfasserin, politische Ideologien zu unterscheiden; sie nennt die faschistische, kommunistische liberalkonservative, fortschrittlich demokratische und die sozialistische. Diese «Geographie der Ideologien», die sie im einzelnen beschreibt, interessiert jedoch in unserem Zusammenhang weniger; statt dessen verdient Beachtung, daß Frau Hersch eine politisch-nüchterne Haltung gegenüber dem gesamten Fragenkomplex einnimmt, die beispielhaft in dem Satz zum Ausdruck kommt: «Es ist also falsch und grobschlächtig zu behaupten, die Ideologien zählten nicht, sie seien alle verlogen, bloß die Taten zählten. Die Ideologien sind selbst Taten, Realfaktoren.»[60] Frau Hersch läßt die wissenssoziologische und positivistische Ideologiekritik außer Betracht und unterstreicht die Notwendigkeit und den Nutzen, eine Ideologie zu besitzen, für das persönliche und gesellschaftlich-politische Leben. Das Desinteresse an Fragen der Ideologie, ja an einem ideologischen Engagement überhaupt führe zu einer Verödung des menschlichen Lebens. Damit verweist Frau Hersch in ihrem leidenschaftlich und aus demokratisch-sozialistischer Überzeugung geschriebenen Buch auf ein existentielles bzw. anthropologisches Desiderat; die Kommunisten können ihr zustimmen, desgleichen jedoch auch die Christen, die das «colloquium salutis», zu dem auch das Gespräch der Ideologien untereinander gehört, für sinnvoll, möglich und notwendig halten.

Die hier angezeigten Arbeiten von Adorno, Spranger, Freyer, Hersch haben eine gewisse Ausweitung des Ideologiebegriffs mit sich gebracht; sie hat ihren Grund in dem keineswegs festliegenden und auch nicht durch eine Instanz fixierbaren Gebrauch des Wortes «Ideologie». Das zentrale philosophische und soziologische Problem bleibt jedoch jenes, das wir im Anschluß an Mannheim, Barth, Emge, Geiger, Kelsen, Topitsch vorstellten. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Ideologieproblem steht vor der Schwierigkeit, unterscheiden, auswählen und einschränken zu müssen, d. h. zunächst einmal so präzis wie möglich den theologischen status quaestionis zu ermitteln. Die Kritik an der Ideologiekritik selbst ist jedoch primär Aufgabe der Philosophie, deren Stellungnahme freilich für den Theologen von großem Gewicht ist.

Unter diesem Gesichtspunkt verdienen die scharfsinnigen Studien von H. Pleßner besondere Aufmerksamkeit. Obwohl dessen Arbeiten zum Ideologieproblem bereits 1931[61] und 1935[62] erstmalig erschienen, haben sie bis heute weder an Aktualität noch an argumentativer Kraft verloren. Pleßner macht die ungeklärte philosophische Ausgangsposition der Wissenssoziologie sowie vor allem die positivistischen Unterscheidung von Wissenschaft und Ideologie sichtbar und entzieht damit der radikalen Ideologiekritik deren zur Schau getragene Selbstsicherheit. Daß die Geschichte die «Grunddimension des menschlichen Lebens» sei, daß im menschlichen Wissen und Bewußtsein nichts bestehe, «was nicht durch eine subjektiv bedingte kategoriale Formung» hindurchgegangen sei, vor allem aber daß die «Vitalität», «das Leben» die den «Unterbau» jeglichen Denkens bestimmende und führende Kraft sei, darin erblickt Pleßner «nur philosophisch entscheidbare Sätze»,[63] welche die Ideologiekritik allzu voreilig für geklärt ausgibt. Pleßner wendet sich außerdem in scharfer Form gegen die Rezeption eines genuin marxistischen Denkschemas durch die Soziologie. «Wenn heute Soziologen und Historiker mit dem Ideologiegedanken in einer so generellen Art arbeiten, als stecke in diesem ursprünglich zur Waffe geprägten Begriff ein unpolemischer, überpolemischer Sinn, so befördern sie den verhängnisvollen Anschein einer möglichen Übernahme des historischen Materialismus durch die empirischen Sozialwissenschaften und den Glauben an einen ewigen Wahrheitsgehalt zumindest der Überbaukonzeption des Marxismus. Gegen solche Loslösung des Ideologiebegriffs aus seinem ursprünglichen Ideenverband und gegen seine gewissermaßen technische Umdeutung zu unverbindlichem Gebrauch in der empirischen Forschung muß endlich Front gemacht werden. Denn an dem falschen Frieden zwischen Soziologie und Marxismus, der durch die mehr oder weniger bemerkte Umwertung und Umprägung des Ideologiebegriffs zu einer Kategorie der empirischen Soziologie herbeigeführt ist, hat weder die Forschung noch die Politik ein Interesse.»[64]

Wie verhält es sich nun mit der theologischen Literatur zum Ideologieproblem? Die Theologie, der Glaube selbst ist durch die Ideologiekritik in stärkstem Maße herausgefordert. Dennoch gibt es eine Auseinandersetzung der Theologie mit der Ideologiekritik thematisch noch nicht; es muß freilich hinzugefügt werden, daß die philosophischen und theologischen Reflexionen über Themen wie «Erkenntnis», «Geschichte», «Aktion», «religiöse Erfahrung», «Wirklichkeit und Weltlichkeit» u. a. implicite das Ideologieproblem betreffen, so daß es falsch wäre zu sagen, die Theologie hätte bisher von der Wissenssoziologie sowie dem marxistischen und positivistischen Ideologie-Denken keinerlei Notiz genommen. In diesem Bulletin ist allerdings zu vermerken, daß eine explizite theologische Antwort auf die Ideologiekritik noch fehlt. Es liegen indes einige Arbeiten vor, die in unserem Rahmen genannt werden müssen.

R. Hernegger veröffentlichte den 1. Band eines auf 3 Bände angelegten Werkes mit dem Titel «Ideologie und Glaube – Eine christliche Ideologien-Kritik».[65] Der Titel bedeutet jedoch nicht, daß Hernegger das Ideologieproblem im oben dargelegten Sinn behandelt; vielmehr will er eine kirchliche Selbstkritik entwickeln, bei der die «Offenbarungswahrheit» bzw. die Hl. Schrift jenes «Bezugssystems» bildet, von dem her entschieden werden soll, was innerhalb der Kirche und des Christentums «Ideologie» sei und als solche überwunden werden müsse.[66] In ähnlicher Terminologie spricht Hernegger in seinem zweiten umfangreichen Buch[67] von der «christlichen Ideologie als Rechtfertigung für den Machtkampf der Kirche». Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß Hernegger ernste theologische und pastorale Probleme aufwirft, die je für sich der sorgfältigen Prüfung bedürfen; was jedoch das hier allein interessierende Ideologieproblem betrifft, so trägt Hernegger zu diesem nichts bei, abgesehen davon, daß er den Ideologiebegriff in eigenwilliger Weise auf den Bereich der Kirche überträgt. Der Ideologiebegriff kann indes nur mit Vorbehalten

innerhalb der Kirche nach innen gewendet werden – sozusagen von der Kirche auf die Kirche –, denn Ideologie im Sinne der Ideologiekritik ist gerade das von Hernegger als außer-ideologisch angesetzte «Bezugssystem» der Hl. Schrift und des Glaubens, d.h. die Christlichkeit schlechthin und nicht bloß gewisse historische Realisationen der (geschichtlichen und immer auch sündigen) Kirche. Die von Hernegger intendierte Kritik könnte auf eine tragfähigere religionsphänomenologische, soziologische und theologische Basis gestellt werden, wenn die Unterscheidung von *Religion* und Glauben (die auch Hernegger bekannt ist) dogmatisch konsequent durchgehalten würde.[68]

Auch ein neuer Sammelband mit dem vielversprechenden Titel «Christlicher Glaube und Ideologie»[69] enttäuscht denjenigen, der hier eine Auseinandersetzung mit der Ideologiekritik bzw. dem Ideologieproblem erwartet. Ohnedies geht einzig der Beitrag von J. Ratzinger auf das gestellte Thema ein.[70] Ratzinger wendet, so scheint uns, den Mannheimischen Begriff der «partikularen Ideologie»[71] auf die katholische Soziallehre an und stellt fest, daß eine sich christlich gerierende Naturrechtssystematik nicht frei ist von einer «kräftigen Dosis zeitbestimmter Vorstellungen». Insofern Ratzinger hierin ein «versuchsweise als ‚ideologisch' bezeichnetes Element» erblickt[72], ist implizit die Möglichkeit zugestanden, daß als «naturrechtlich» und «christlich» vorgebrachte Aussagen als Rechtfertigungen für etwas durch das Naturrecht und das Evangelium nicht zu Legitimierendes in der Geschichte der Kirche auftreten können und aufgetreten sind. Dieser Gedanke wird ähnlich auch von Hernegger immer wieder ausgesprochen und an historischen und theologischen Daten demonstriert. So begründet und notwendig diese Besinnungen sind, sie können und wollen nicht als theologische Antwort auf das Problem der Ideologiekritik überhaupt verstanden werden, wie es sich z.B. bei Mannheim, Geiger, Kelsen, Topitsch u.a. zeigt.

Eine erste ausdrückliche Entgegnung gibt K. Rahner in seinem Aufsatz «Das Christentum und der ‚neue Mensch'»[73], der jedoch thematisch auf die «Zukunftsideologien» beschränkt ist. Rahner stellt insbesondere die notwendige Frage nach dem Zeitbegriff dieser Ideologien und Utopien und verweist auf die (christlich-)personale Zeitlichkeit des Geistes und auf die personale Wirklichkeit überhaupt als jene Fundamente, von denen her die Zukunftintentionen der Ideologien erst als solche sinnvoll würden. «Nur wenn es eine Zukunft des personalen, individuellen Geistes gibt, hat es im letzten einen Sinn, für die innerweltlich bessere Zukunft der Späteren zu kämpfen.»[74] In der Sicht der Theologie sind die Zukunftsentwürfe der Ideologien bereits «überholt», da dem Glaubenden nicht nur der Sinn der Geschichte und damit die Bestimmung des Menschen geoffenbart sind, sondern weil der Christ darüber hinaus die bereits geschehene Ankunft der Zukunft im Glauben erfährt.

Wir versuchten, anhand weniger ausgewählter Veröffentlichungen die im Thema genannte Problematik aufzuzeigen. Es ist offenkundig, daß für die Theologie noch vieles zu tun bleibt. Wenn im Sinne einer tatsächlich wertfreien Soziologie der Glaube als Ideologie benannt wird (und werden muß), so ist dies im Grunde gleichgültig und noch kein Anlaß zu einem theologischen Protest. Ernst zu nehmen ist jedoch die radikale Unterscheidung von Wissenschaft und Ideologie und die damit ermöglichte *polemische Wendung* gegen die Ideologie, welche diese mehr oder weniger ausdrücklich als Selbsttäuschung sowie als Mittel zur Täuschung anderer definiert und bekämpft. Die allzu bequeme positivistische Ideologiekritik scheitert an philosophischen Einwänden (sie wird bereits auch in der neueren Historie als problematisch empfunden[75]), besitzt jedoch nach wie vor die Plausibilität eines vulgarisierten Gedankens und eines leicht zu handhabenden Mittels gegen die beunruhigenden Fragen der Metaphysik und Religion. Für die Theologie bleibt angesichts der Ideologiekritik eine Reihe von Problemen einstweilen offen: Inwieweit legitimiert die *Freiheit* des Glaubensaktes eine Gegenüberstellung von Wissenschaft und Glaubensbereich (wenn man will: Ideologie)? Wie steht es mit der *Erfahrungsbasis* des Glaubens im Sinne der Hl. Schrift bzw. mit der *Geschichtlichkeit und Historizität* des Christlichen? Ist der Positivismus die Konsequenz eines Wirklichkeits- und Weltverständnisses, das in der Zentrierung des Welthaften (als des Kreatürlichen) um den Menschen eine spezifisch christlich vermittelte menschliche Möglichkeit darstellt?[76] Gibt es so etwas wie eine «strukturale Verchristlichung» oder vielleicht besser (obwohl sprachlich schlechter): «strukturale Hebraisierung» des menschlichen Denkens und Weltverhaltens – ganz formal und losgelöst von der personalen Zustimmung zu einem bestimmten religiösen «Inhalt»? Was bedeutet die bislang nicht aufgehobene Möglichkeit des Entstehens und Bestehens von Ideologien neben und außerhalb der wissenschaftlichen Exaktheit für eine philosophische und theologische

Anthropologie? Ergeben sich aus dem Anspruch der Singularität des Glaubens gegenüber den nichtchristlichen Religionen besondere Konsequenzen hinsichtlich des Ideologieproblems? Die Beschäftigung mit der marxistischen und westlich-soziologischen Ideologiekritik wird die Theologie nur dann nicht in Verlegenheit bringen, wenn sie den Mut besitzt, sich den fürwahr massiven Objektionen zu stellen – in der Erwartung, daß die angeforderte Reflexion das Wissen des Glaubens über sich selbst abermals einen Schritt weiterführen wird.

[1] Vgl. die Bibliographie in dem Band «*Ideologie – Ideologiekritik und Wissenssoziologie*», hrsg. u. eingeleitet von K. Lenk. Neuwied 1961, 323–338 (Soziologische Texte 4).

[2] *Wahrheit und Ideologie*. Zürich 1945. Vgl. auch die Artikel «Ideologen» (H. Maus) und «Ideologie» (N. Birnbaum) in Rel. Gesch. Geg. ^{3}1956, III, 566–572.

[3] H. Barth, op. cit. 30 f.

[4] Op. cit. 29. – Betrachtet man das Problem von der anderen Seite, so erscheint als der «erste Ideologiekritiker» der Sophist Kritias, denn dieser erklärte «den Götterglauben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der die Menschen auch in der Verborgenheit zu freveln abhalten wollte, indem er ihnen den Glauben an alles sehende und hörende Beobachter eingab, die er in den Himmel versetzte» (vgl. F. Überweg – K. Prächter, *Die Philosophie des Altertums*. Berlin ^{12}1923, 128).

[5] Eine positive Interpretation des Vorurteils gibt H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960, 255–275.

[6] Vgl. H. Barth, op. cit. 144 f.

[7] Vgl. op. cit. 207–282.

[8] Op. cit. 286.

[9] Das Buch erschien zuerst 1929 in Leipzig, sodann – nach der Emigration Mannheims – 1937 in London, zuletzt in dritter, vermehrter Auflage 1952 in Frankfurt a. M.

[10] Hierzu vgl. den Beitrag «Ideologienanalyse in der heutigen Gesellschaft» von Cl. Lefort in: «Ideologie», hrsg. v. K. Lenk, op. cit. 283–288.

[11] Vgl. Th. Geiger, *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*. Stuttgart 1953.

[12] Op. cit. 54–56.

[13] Op. cit. 75 f.

[14] Op. cit. 76.

[15] Vgl. den Band «*Religionssoziologie*», hrsg. v. F. Fürstenberg. Neuwied 1964 (Soziologische Texte 19).

[16] Vgl. Th. Geiger, op. cit. 68.

[17] Das Hauptwerk Paretos *Traité de sociologie générale* erschien 1917–1919 in Lausanne und Paris (2 Bde.).

[18] Vgl. G. Söhngen, Positivismus, in LThK^{2} VIII, 637 f.; Lex. Theol. Kirche, ^{2}1957, VIII, 637 f.; s. auch: W. Stegmüller, *Metaphysik – Wissenschaft – Skepsis*. Frankfurt 1954.

[19] Vgl. A. Comte, *Rede über den Geist des Positivismus*. Übers., eingeleitet u. hrsg. v. I. Fetscher. Hamburg 1956 (Meiners Philosophische Bibliothek Bd. 244). (Mit Bibliographie.)

[20] Vgl. M. Bense, Warum man Atheist sein muß, in: *Club Voltaire I* (Jahrbuch für kritische Aufklärung, hrsg. v. G. Szczesny). München 1963, 66–71 (speziell 71).

[21] *Studie zu Begriff und Problematik*. Bonn 1964.

[22] Op. cit. 106.

[23] M. Heidegger, Wissenschaft und Besinnung, in *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954, 45–70.

[24] Vgl. K. Jaspers, Wahrheit und Wissenschaft, in: *Universitas* 16 (1961) 913–929.

[25] Vgl. Anm. 1.

[26] R. Haveman, *Dialektik ohne Dogma. Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Hamburg 1964 (rororo 683), 110 f.

[27] Op. cit. 111 f.

[28] Op. cit. 117; vgl. das Kapitel S. 117–127.

[29] Bd. 1: G. A. Wetter, *Dialektischer und historischer Materialismus*. Frankfurt 1962; Bd. 2: W. Leonhard, *Die politischen Lehren*. Frankfurt 1962.

[30] Zitiert aus: *Perspektiven der sowjetischen Politik. Der XXII. Parteitag und das neue Parteiprogramm. Eine Dokumentation*. Hrsg. v. C. W. Gasteyger. Köln 1962, 178.

[31] Von ihm erschien im Deutschen «*Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*». München 1960.

[32] L. Kolakowski, op. cit. 38; vgl. 24–39: «Ideologie und Theorie».

[33] Man vgl. insbesondere das Kapitel «Der Priester und der Narr. Das theologische Erbe in der heutigen Philosophie», op. cit. 250 bis 280.

[34] In: *Soziologie* (Das Fischer-Lexikon), hrsg. v. R. König. Frankfurt 1958, 180–184.

[35] D. Rüschemeyer, op. cit. 181 f.

[36] Vgl. C. A. Emge, *Das Wesen der Ideologie. Ein Versuch zur Klärung in Hinsicht auf Antizipation, Perspektive, Vorurteil, Ressentiment, Selbstverständlichkeit, sich übernehmende Denkansprüche und dergleichen Vorwegnahmen mehr*. (Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, geistes- u. sozialwissenschaftliche Klasse 1961, 1) Wiesbaden 1961, 58 f.

[37] D. Rüschemeyer, op. cit. 184.

[38] Vgl. H. Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik*. Neuwied 1964 (Soziologische Texte 16).

[39] Vgl. E. Topitsch in: *H. Kelsen*, op. cit. 14–16; ders., Begriff und Funktion der Ideologie, in: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Neuwied 1961, 15–52, bes. 37–41 (Soziologische Texte 10). Des näheren vgl. auch E. Topitsch, Über Lehrformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauches in Philosophie und politischer Theorie, in: Probleme der Wissenschaftstheorie (Festschrift für V. Kraft), hrsg. v. E. Topitsch. Wien 1900, 233–258.

[40] Ders., Begriff und Funktion der Ideologie, 42 f.

[41] Op. cit. 50–52.

[42] Op. cit. 50.

[43] *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*. Wien 1958.

[44] Vgl. H. Krings. Ein Dialogfragment über das Ende der Metaphysik – soeben aufgefunden, in: Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen (Festschrift Helmut Kuhn, hrsg. v. F. Wiedmann). München 1964, 13–18; M. Müller, Ende der Metaphysik? In: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964) 1–48.

[45] C. A. Emge, op. cit. 42.

[46] Zu diesem Problem, das wir hier nicht näher behandeln können, vgl. vor allem E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. 2 Bde. Frankfurt 1959.

[47] Vgl. C. A. Emge, op. cit. 76.

[48] *Ideen, Ideale, Ideologien*. Hamburg 1955.

[49] Op. cit. 52 f.

[50] Zu dem Gnosis-Begriff Voegelins vgl. E. Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. München 1959, 153–259. Es würde sich lohnen, diesen Begriff von «Gnosis» und «Gnostizismus» mit der Ideologieproblematik zu vergleichen.

[51] W. Knuth, op. cit. 103. (Der Satz wird von Knuth durch Kursivdruck hervorgehoben.)

[52] Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt 1964.

[53] Dies geschieht in dem Beitrag «Ideologie»: in: *Soziologische Exkurse*, hrsg. vom Institut für Sozialforschung in Frankfurt (*Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Bd. 4). Frankfurt 1956.

[54] E. Spranger, Wesen und Wert politischer Ideologien, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 2 (1954) 118–136.

55 Vgl. Th. Geiger, op. cit. 86f.

56 Stuttgart 1955, 117–132.

57 H. Freyer, op. cit. 127.

58 Vgl. N. Berdjajew, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Darmstadt 1953; J. Monnerot, *Soziologie des Kommunismus*, Köln 1952, 245 bis 399.

59 *Die Ideologien und die Wirklichkeit. Versuch einer politischen Orientierung.* München 1957 (frz.: Idéologies et réalité. Paris 1956).

60 J. Hersch, op. cit. 38.

61 Vgl. H. Pleßner, Abwandlungen des Ideologiegedankens, in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge.* Bern 1953, 218–240.

62 Ders., *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes.* Stuttgart ³1962.

63 Vgl. H. Pleßner, *Abwandlungen des Ideologiegedankens*, 238f.

64 Op. cit. 239. Auf die wichtigen Kapitel über die Erschütterung der «überweltlichen» Autorität Gottes und der «innerweltlichen» Autorität der Vernunft aufgrund eines generalisierten Ideologieverdachts, die sich in Pleßners Werk «Die verspätete Nation»(106–127) finden, kann hier nur verwiesen werden.

65 Der Band trägt den Untertitel: *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?* Nürnberg o. J.

66 Vgl. R. Hernegger, op. cit. 12f.

67 *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche.* Olten-Freiburg i. Br. 1963, 17–21 u. ö.

68 Vgl. H. R. Schlette, Der Katholizismus als Religion, in: Deutscher Katholizismus nach 1945. *Kirche – Gesellschaft – Geschichte.* Hrsg. v. H. Maier. München 1964, 79–102.

69 Hrsg. v. K. Von Bismarck und W. Dirks. Stuttgart-Mainz 1964.

70 Vgl. J. Ratzinger, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: *Christlicher Glaube und Ideologie*, op. cit. 24–30.

71 Vgl. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 53: «Mit einem partikulären Ideologiebegriff haben wir es zu tun, wenn das Wort nur so viel besagen soll, daß man *bestimmten* «Ideen» und «Vorstellungen» des Gegners nicht glauben will. Denn man hält sie für mehr oder minder bewußte Verhüllungen eines Tatbestandes, dessen wahre Erkenntnis nicht im Interesse des Gegners liegt.»

72 J. Ratzinger, op. cit. 27.

73 In: *Schriften zur Theologie* V (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962) 159–179.

74 K. Rahner, op. cit. 170.

75 Vgl. z. B. E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche.* München 1963, 56.

76 Vgl. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin.* München 1962, 117–134; ders., Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute, in: *Geist und Leben* 35 (1962) 165–184.

HEINZ ROBERT SCHLETTE

Er ist geboren am 28. 7. 1931 in Wesel (Rhein). Er studierte an den Universitäten Münster und München und erwarb den Dr. phil. und den Dr. theol. und war 1960/62 Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Seit 1962 ist er Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Bonn und seit 1964 Privatdozent an der Universität Saarbrücken. Er veröffentlichte seine theol. Dissertation «Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas v. Aquin» 1959, seine phil. Dissertation «Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo v. S. Viktor» 1961, außerdem «Kommunikation und Sakrament» (Quaestio disputata) 1959, «Sowjethumanismus» 1960, «Der Anspruch der Freiheit» 1963, «Die Religionen als Thema der Theologie» (Quaestio disp.) 1964 und «Die Konfrontation mit den Religionen» 1964. Er schreibt mit an den Zeitschriften: Münchner Theol. Zeitschrift, Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, Zeitschrift für kath. Theologie, Theol. Revue, Philos. Rundschau und Hochland.

Dokumentation Concilium

Verantwortliche Redaktion: L. Alting v. Geusau, Direktor,
und M. J. Le Guillou, 2. Direktor

J. F. Lescrauwaet

Reformatorische Kirchentypen

Etwa fünfundzwanzig Prozent der Christen bekennen sich zum Evangelium im Geiste der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts. Ihre Zahl bewegt sich um die zweihundert Millionen, und ihre kirchlichen Gemeinschaften kann man, je nachdem wie man sie inventarisiert, auf tausend bis elfhundert schätzen. Wenn man ihre Stellung inmitten des Weltchristentums näher bestimmen will, drängen sich sofort zwei evidente Tatsachen auf: Einerseits distanzieren sie sich alle von der orthodoxen und der katholischen Kirche, anderseits bilden sie untereinander keine volle Gemeinschaft in Bekenntnis und Leben. Diese erste Feststellung könnte dazu verleiten, in einem Überblick wie diesem entweder eine Charakteristik des Sammelbegriffs «Protestantismus» zu geben oder einen Katalog aller einzeln organisierten Kirchen aufzustellen. In keiner der beiden äußerst extrem einander gegenübergestellten Formen der Schematisierung würden die reformatorischen Christen aber ihre eigene Situation wiedererkennen. Wir können selbst im ökumenischen Kontakt erfahren, daß unser Partner nie «der» Protestantismus ist und daß das theologische Gespräch letztlich nicht mit einer der tausend reformatorischen Kirchen, sondern mit einem bestimmten Kirchentyp geführt wird. Die Kirchentypen aber lassen sich auf einige wenige zurückführen.

Der Begriff «Protestantismus» könnte als Pendant der Begriffe «östliche Orthodoxie» und «katholische Kirche» nur eine negative Einheit derer andeuten, welche die historische Kirche leugnen. Einem solchen Protestantismus würde eine grundsätzlich kirchenlose Glaubenshaltung zugrunde liegen, wobei die tatsächlich bestehenden reformatorischen Kirchen nur als geschichtlich und als nun einmal gegebene Hilfsmittel anerkannt würden, um den individuellen Glauben zu unterhalten. Mit diesem Begriff von Protestantismus ist vor allem in den letzten beiden Jahrhunderten nicht nur auf katholischer, sondern auch auf reformatorischer Seite oft gearbeitet worden. Heute wird es aber auf beiden Seiten immer klarer, daß die reformatorischen Glaubensbekenntnisse durchaus von der Kirche zeugen und daß ihre Gemeinschaften jene Gestalt der Kirche anstreben, die der Kirche der apostolischen und nachapostolischen Zeit am nächsten kommt. Der lutherische Professor Dr. Peter Meinhold stellt fest, daß jede reformatorische Gemeinschaft «die katholische und apostolische Kirche im wahren Sinn des Wortes sein will; sie will nicht nur den Leib Christi in sich vorhanden wissen, sondern sie will dem auch nach außen hin Gestalt geben und damit die wahre, reine, heilige, katholische und apostolische Kirche sein; für alle Kirchen ist deshalb die Kirche in ihrer geschichtlichen Erscheinung ein zentraler, ein wesentlicher Bestandteil ihres Glaubens selbst – sonst wären übrigens die heftigsten Auseinandersetzungen nicht gerade um die äußere Gestalt der Kirche geführt worden.»

Die Anerkennung, daß wir es mit kirchlichen Gemeinschaften zu tun haben, ist aber kein Grund, eine mehr oder weniger vollständige Liste aller einzeln organisierten reformatorischen Kirchen aufzuführen. Viele dieser Kirchen haben ja ein glei-

ches Bekenntnis und eine gleiche Struktur, sie sind nur durch sekundäre Gründe organisatorisch voneinander getrennt, wie z.B. durch Grenzen eines Landes oder Sprachgebietes oder durch beiläufige Unterschiede in der Theologie oder Spiritualität. Deshalb sind es nicht in erster Linie die einzeln organisierten Kirchen, welche die Karte des reformatorischen Christentums bestimmen, sondern die fünf oder sechs markanten Typen von Kirchen, auf welche die vielen Gemeinschaften zurückgeführt werden können.

Man spricht von einem einzelnen Typ, wenn ein in wesentlichen Punkten verschiedenes Glaubensbekenntnis («faith») und ein grundsätzlich verschiedener struktureller Aufbau der Gemeinde («order») vorliegen oder eines von diesen beiden. Die Unterscheidungslinien sind nicht immer gleich deutlich, und die Entwicklung des Kirchenbewußtseins, die in den großen reformatorischen Gemeinschaften im Gange ist, bringt die theoretischen Grenzen in Bewegung, aber im allgemeinen wird man von reformatorischer Seite die folgenden Kirchentypen anerkennen: den lutherischen, den reformierten, den anglikanischen Typ neben dem Typ der «Freien Kirchen» («Free Churches» oder «Freikirchen») und den neuen Typ von Missionskirchen und vereinigten Kirchen («Unionskirchen»). Schließlich muß dem noch der sektiererische Typ hinzugefügt werden.

I. Die Lutherischen Kirchen

1. *Name.* – Die 166 Kirchen unter diesem Namen stammen aus dem im sechzehnten Jahrhundert unternommenen Versuch zur Reform der katholischen Kirche durch Martin Luther. Er geriet mit den Seinen außerhalb dieser Kirche und betrachtete fortan jene Christengemeinschaft als wahre Fortsetzung der neutestamentlichen und alten Kirche, in der das Evangelium rein verkündigt und die Sakramente diesem Evangelium gemäß gespendet wurden. Viele dieser Kirchen tragen deshalb den Namen «Evangelische Kirche» oder «Evangelisch-lutherische Kirche».

2. *Bekenntnis.* – Ihr Glaubensinteresse konzentriert sich um die Person und das Werk Jesu Christi als den zentralen Inhalt des von diesem verkündigten Evangeliums. Diese Glaubenssicht wird uns in der Heiligen Schrift gegeben und in der Überlieferung der alten Kirche bestätigt. Die Heilige Schrift ist die einzige «Quelle und Norm des Glaubens», als solche ist sie auch die höchste und letzte Autorität für das kirchliche Lehren und Handeln. Um die Heilige Schrift herum ist Platz für kirchliche Bekenntnisschriften, welche ihr Zeugnis je nach den Zeitumständen, in denen die Kirche ihren Glauben an das Evangelium zu bekennen hat, wiedergeben. Die lutherischen Christen erkennen gemeinsam die im «Concordienbuch» (1580) gesammelten Bekenntnisschriften an; dies sind: die drei ökumenischen Glaubensbekenntnisse, die Augsburger Konfession, die Apologie der Augsburger Konfession, die Schmalkaldischen Artikel, der große und der kleine Katechismus von Luther und die Formula Concordiae. Einzig und allein der Heiligen Schrift aber wird Unfehlbarkeit zuerkannt, während die Bekenntnisschriften zwar durch den Glauben so vieler Generationen erprobt sind, aber doch nicht das letzte Wort enthalten und somit korrigiert und ergänzt werden müssen.

Während die Heilige Schrift die entscheidende Autorität in der Kirche ist, ist es doch die Kirche, die diese Autorität anerkennt und proklamiert. Somit setzt die Schrift einerseits die Kirche voraus, während anderseits die Kirche ganz aus der Schrift lebt. Die Tatsache, daß die Schrift die Kirche für ihre Anerkennung voraussetzt, bringt zugleich die Anerkennung einer kirchlichen Tradition mit sich, in der diese höchste Autorität der Schrift immer wieder von neuem zur Geltung gebracht wird. Vor allem die kirchlichen Bekenntnisschriften sind autoritativ, weil sie das rechte Verständnis des Evangeliums sichern und weitergeben wollen. Die kirchliche Verkündigung hat Autorität, eben weil sie zu einem immer wieder neuen und der Zeit angepaßten Verständnis des Evangeliums führen will.

Das Verhältnis zwischen der Schrift, der kirchlichen Tradition und der kirchlichen Verkündigung kennt fortwährend eine gewisse Spannung, die nur ertragen werden kann, wenn man an die Kirche glaubt, die selbst im Inhalt des von der Schrift geweckten Glaubens beschlossen liegt. Die Spannung zwischen Schrift und Tradition ist im Lauf der Geschichte nicht immer auf die gleiche Weise von der Theologie aufgefangen worden. In der heutigen Zeit kommt man von einer allzu subjektiven Interpretation des Axioms «allein die Schrift» ab und entwickelt eine zunehmende Wertschätzung für die Tradition, welche die Schrift und ein bestimmtes Verständnis der Schrift weitergibt.

3. *Struktur.* – Die lutherischen Kirchen haben nicht alle den gleichen inneren Aufbau. Die Kirchen Skandinaviens werden von Bischöfen geleitet, und die Gemeinden werden von Priestern und Dia-

konen geführt. Die Kirchen in Österreich und Holland aber haben eine presbyteral-synodale Leitung, während die Kirche in Ungarn sowohl einen Bischof als auch Presbyter hat. Die Kirchen in Deutschland werden seit 1945 von Bischöfen geleitet, aber sie bezeugen zugleich, daß das Bischofsamt in apostolischer Sukzession nicht zum Wesen der Kirche gehört.

Luther hat das Verdienst, die gläubige Wertschätzung für das allgemeine Priestertum aller Getauften von neuem geweckt zu haben, aber weder er noch einer seiner Jünger hat die Stellung der Amtsträger, die in den lutherischen Kirchen faktisch immer eine Funktion hatten, klar bestimmt. Professor W. J. Kooiman interpretiert Luthers Auffassung so, als könnte jeder Getaufte Wort und Sakrament spenden, während Professor P. Meinhold als allgemeine lutherische Überzeugung hinstellt, daß das Amt denen vorbehalten ist, die von seiten Christi dazu eingesetzt wurden. Der zuletzt genannte Theologe erklärt übrigens, daß es in den lutherischen Kirchen so gut wie keine theologische Besinnung auf das Amt gibt. Die konkrete Gestalt des Amtes akzeptiert man als durch die geschichtlichen Umstände bestimmt oder zu bestimmen.

4. *Verbreitung.* – Die Gesamtzahl der lutherischen Christen wird auf ungefähr 75 Millionen geschätzt, das ist fast ein Drittel der reformatorischen Christenheit. Ihre Kirchen bestehen vor allem in Deutschland, Skandinavien, Finnland, Island, den baltischen Staaten, Polen, Ungarn, Österreich, Holland, der Tschechoslowakei, Rumänien, Frankreich, den Vereinigten Staaten von Amerika, Australien und zwei Missionskirchen in Indien beziehungsweise Indonesien. Als Mittelpunkte gelten Deutschland und die Vereinigten Staaten von Amerika. Die Kirchen fühlen sich einander sehr verwandt, während außerdem 61 Kirchen in 32 Ländern sich seit 1947 im Lutherischen Weltbund zusammenschlossen, der ungefähr 50 Millionen Lutheraner umfaßt.

5. *Spiritualität.* – Als kärgliche Andeutung einer an sich reichen und tiefwurzelnden Glaubenshaltung mag das lutherische Interesse für die Person, das Werk und die allumfassende Gnade Jesu Christi gelten. Das Bewußtsein von der heiligenden Wirksamkeit des Erlösers hier und jetzt an jedem aufrichtigen Gläubigen haben die Lutheraner als Erbgut Luthers mit Sorgfalt gehütet. Es machte sich unter anderem geltend in ihrer Überzeugung von der wirklichen Gegenwart des Herrn in der Eucharistie und in ihrer spezifischen Frömmigkeit zahlreicher Gesänge und eines häuslichen Kultes in der Familie. Die Feststellung von Clemens Maria Hofbauer im Jahre 1816 hinsichtlich der deutschen Reformation weist auch jetzt noch auf ein Charakteristikum: «Die Reformation ist zustande gekommen, weil die Deutschen das Bedürfnis hatten und haben, fromm zu sein; nicht durch Ketzer und Philosophen, sondern durch Menschen, die wirklich nach einer Religiosität für das Herz verlangten, ist die Reformation verbreitet worden und erhalten geblieben.» Schließlich entwickelte sich in den meisten lutherischen Kirchen eine neue Besinnung auf das sakramentale und liturgische Leben und dessen praktische Betätigung, wobei man bewußt Anschluß an die alte, noch nicht gespaltene Kirche suchte.

6. *Ökumenisches Ideal.* – Nach lutherischer Überzeugung wäre die Einheit der Christen, wie sie vom Neuen Testament gegeben und bezeugt wurde, wieder genügend verwirklicht, wenn alle die Heilige Schrift als einzige und entscheidende Glaubensnorm anerkennen und sich über ein gemeinschaftliches Glaubensbekenntnis einig werden könnten, in dem die einzige Norm wiedergegeben würde. Daneben könnte Verschiedenheit in konkreter kirchlicher Amtsausübung und in den kirchlichen Formen des Kultes bestehen bleiben. Die gemeinsame Glaubensüberzeugung könnte ferner auf synodale oder konziliare Weise zum Ausdruck kommen.

Auf dieser Grundlage sind schon einige lutherische Kirchen zum Zusammenschluß gekommen in den Vereinigten Staaten und in Holland. Neben dem Lutherischen Weltbund, von dem schon die Rede war, kamen auch kleinere föderative Zusammenschlüsse lutherischer Kirchen zustande.

Es war der lutherische Bischof Nathan Söderblom (1866–1931), der die erste Weltkonferenz für christliche Einheit in puncto «Life and Work» zusammenrief, und zwar 1925 in Stockholm, während ein anderer lutherischer Bischof, Y. Brilioth (1891 bis 1959), das erste wichtige Material für eine Studie über die Eucharistie in ökumenischer Perspektive vorlegte. Von lutherischer Seite wurde von Anfang an und mit Hingabe an der Vorbereitung und dem Zustandekommen des Weltrates der Kirchen gearbeitet. Die Kirche Schwedens kam zur Interkommunion mit der Kirche Englands, und die Kirche Finnlands stellte ihre seit 1884 unterbrochene bischöfliche Leitung im Jahre 1934 wieder her, um ebenfalls zur Interkommunion mit der Kirche Englands kommen zu können. Die luthe-

rischen Kirchen in Frankreich und Holland haben praktisch Interkommunion mit den reformierten Kirchen dieser Länder. Besonderer Art ist die Situation der «Unierten Kirchen» in Deutschland, dreizehn an der Zahl, in denen Kirchen des lutherischen und des reformierten Typs schon im vorigen Jahrhundert zur Einheit gekommen sind. Ferner haben im Jahre 1948 diese «Unierten Kirchen» mit dreizehn lutherischen und zwei reformierten Kirchen zusammen einen Bund gegründet, die «Evangelische Kirche in Deutschland», die nach außen als eine Einheit auftritt, aber nach innen die Selbständigkeit der angeschlossenen Kirchen unangetastet läßt. Schließlich muß noch eine Initiative des lutherischen Weltbundes erwähnt werden, der im Jahre 1957 ein Institut zum Studium des Verhältnisses zur katholischen Kirche errichtete.

II. Die Reformierten Kirchen

1. *Name.* – Unter diesem Namen werden die 221 Kirchen zusammengefaßt, die ihr Bekenntnis auf die Kirchenreformversuche von Huldrych Zwingli (1523) und Johannes Calvin (1532) zurückführen. Die anfänglichen Gegensätze zwischen diesen beiden Reformatoren wurden zum größten Teil überwunden durch Zwinglis Nachfolger Johann Bullinger und Calvin in der Übereinkunft von Zürich im Jahr 1549. Die Kirchen, die auf diese Reformatoren zurückgehen, nennen sich «Die nach Gottes Wort reformierten Kirchen». Sie werden in diesem Überblick reformiert genannt nach den Bezeichnungen in den einzelnen Ländern réformé, reformiert und reformed, ohne besonderen Hinweis auf die «Gereformeerde Kerken» in Holland, die als Organisation und ihrer Mentalität nach von der «Nederlandse Hervormde Kerk» verschieden sind, aber doch mit der letzteren demselben Bekenntnis- und Strukturtyp angehören.

Wegen ihrer Struktur, die durch das Amt von Presbytern oder Ältesten bestimmt wird, heißen diese Kirchen auch presbyterianisch. Soweit diese Kirchen Abordnungen in eine über-pfarrliche Synode entsenden, die Autorität in Fragen der Lehre und Zucht hat, werden sie auch als presbyterialsynodale Kirchen bezeichnet. Während der Name «reformiert» vor allem auf dem europäischen Kontinent und in den von dort aus gegründeten Missionskirchen gebraucht wird, sprechen die angelsächsischen Gebiete meist von presbyterianischen Kirchen.

2. *Bekenntnis.* – Nach der Überzeugung der reformierten Christen ist das Wesen der Kirche einfach als eine «Kirche des Wortes» zu bestimmen; die Kirche entsteht und lebt aus dem gemeinsamen, mit Herz, Mund und Werk vollzogenen Bekenntnis des Wortes Gottes, wie es in der Heiligen Schrift, und nur in der Heiligen Schrift, zu den Gläubigen kommt.

Die kirchlichen Bekenntnisschriften sind nach reformierter Auffassung aus dem geschriebenen Wort Gottes entstanden, und sie dienen nur dazu, wieder zu diesem Wort hinzuführen. Sie bilden in sich keine abgerundete oder vollständige Glaubenslehre, sondern sie weisen auf die Heilige Schrift hin, sie enthalten Glaubensaussagen, die durch geschichtliche Umstände veranlaßt sind und deshalb von Kirche zu Kirche variieren, sie zeugen von der Heiligen Schrift, deren Autorität sie in einzelnen bestimmten geschichtlichen Situationen proklamiert haben und deren Anerkennung sie auch jetzt noch fordern, ohne Gemeinden oder einzelne Gläubige auf diese Bekenntnisse als solche festlegen zu wollen.

Folglich können die verschiedenen reformierten Glaubensbekenntnisse nicht als eine der reformierten Einheit dienende dogmatische Grundlage dienen, wie es das lutherische «Concordienbuch» für die lutherischen Kirchen ist. Es gibt deshalb auch keinen Kanon reformierter Bekenntnisschriften, die von allen Kirchen anerkannt sind. Diese haben für die Reformierten mehr den Charakter von Zeugnissen als von kirchlichen Lehraussagen. Das Zeugnis der verschiedenen Bekenntnisschriften aber hat eine gleiche Tendenz. Die Hauptbekenntnisse sind: der Genfer Katechismus, das französische, das schottische, das holländische oder belgische Glaubensbekenntnis, der Heidelberger Katechismus, die Fünf Lehrregeln von Dordrecht und das Bekenntnis von Westminster. Sie stammen alle aus dem sechzehnten Jahrhundert außer den Fünf Lehrreglen, die 1619 formuliert wurden.

3. *Struktur.* – Die reformierten Kirchen werden lokal von einer Gruppe von Presbytern geleitet, die von den Gemeindemitgliedern gewählt werden. Das Presbyterium oder der Ältestenrat ist für die Anstellung und Amtsführung des Pfarrers (Predigers) oder «Dieners des Wortes» verantwortlich, der als Vorsitzender in ihrem Kreis auftritt. Der Pfarrer erhält aber sein Amt unter der Handauflegung und dem Gebet anderer Pfarrer. Neben Presbytern und Pfarrer sind auch Diakone in der Gemeinde auf dem Gebiet der materiellen Angelegenheiten tätig. Die lokalen Gemeinden werden in

Distrikten (classes) zusammengefaßt, die ihrerseits zusammen eine Kirchenprovinz oder Kirche bilden. Die Gemeinden senden Abgeordnete zu den Klassikal-Synoden, die selbst wieder Delegierte zu einer Provinzial- oder allgemeinen kirchlichen Synode entsenden. In den angelsächsischen Ländern spricht man von «General Assembly», in Deutschland von «Landessynode», in Holland und anderswo von «Generale Synode». Dieser Synode kommt die höchste Autorität in Fragen des kirchlichen Bekenntnisses und der kirchlichen Zucht zu.

4. *Verbreitung.* – Die Gesamtzahl reformierter Christen wird auf ungefähr 41 Millionen geschätzt, das ist fast ein Sechstel der reformatorischen Christenheit. Ihre Kirchen findet man in der Schweiz, in Frankreich, Belgien, Holland, Schottland, England, Deutschland, Ungarn, der Tschechoslowakei, den Vereinigten Staaten von Amerika, in Kanada, Australien, Neuseeland, Südafrika und Indonesien, neben Diasporagemeinden in Griechenland, Spanien, Portugal und Dänemark. Seit 1875 sind die meisten reformierten Kirchen durch die Gründung des Presbyterianischen oder Reformierten Weltbundes miteinander in Beziehung getreten: «The Alliance of the Reformed Churches throughout the World holding the Presbyterian Order».

5. *Spiritualität.* – Da sie sich in gleicher Weise beiden Testamenten des geschriebenen Wortes Gottes hingeben wollen, stimmen die reformierten Christen sich genauso auf das Gesetz wie auf das Evangelium ab. Sie betonen dabei die absolute Souveränität Gottes. Gott legte dem Menschen zuerst sein Gesetz auf und gab ihm sodann durch das Evangelium die Kraft, das Gesetz zu erfüllen. Die Frömmigkeit ist vorherrschend theozentrisch und lebt gleichzeitig von «Jesus Christus als unserer einzigen Hoffnung im Leben und im Sterben» (Heidelberger Katechismus). Der Kult zeigt eine bemerkenswerte Schlichtheit, und die Lebensformen zeugen von einer gewissen Starrheit, was bisweilen zu der sogenannten puritanischen Lebenshaltung führte. Diese nach innen gekehrte und am liebsten stille Frömmigkeit inspirierte aber zu beharrlichem persönlichem Umgang mit der Heiligen Schrift und gewissenhafter Sorge für die Verkündigung. Das heute auflebende Kirchenbewußtsein und die sich langsam verbreitende sakramentale und liturgische Bewegung erfahren einerseits in dieser Frömmigkeit Widerstand, aber schöpfen anderseits aus ihr einen gewissen Tiefgang.

6. *Ökumenisches Ideal.* – Nach der Glaubensauffassung der reformierten Christen wäre die Einheit nach Christi Absicht wiederhergestellt, wenn alle Gemeinden die Bibel als einzige und entscheidende Norm für ihre im übrigen unterschiedlichen Formulierungen des Glaubensbekenntnisses, ihre unterschiedlichen Formen des Kultes und der einzeln organisierten Gemeinden oder Gruppen von Gemeinden anerkennen würden. In dieser Auffassung ist reichlich Platz für Pluriformität. Auf dem Wege dorthin sucht der schon genannte Presbyterianische Weltbund die Kirchen seines Typs miteinander zur Zusammenarbeit und zum Bewußtsein ihrer schon vorhandenen Einheit zu bringen sowie die Versuche von Kirchen, die auch zu organisatorischer Einheit kommen wollen, zu unterstützen.

Viele reformierte Kirchen haben von Anfang an an der Bewegung mitgewirkt, die zur Gründung des Weltrates der Kirchen führte, und aus ihrem Kreis kam unter anderen der erste Generalsekretär Dr. W. A. Visser't Hooft. In Deutschland kamen im vorigen Jahrhundert Vereinigungen mit lutherischen Kirchen zustande sowie die Aufnahme in eine Kirchenföderation, wovon unter I, 6 schon die Rede war; dort erwähnten wir auch schon die Interkommunion mit lutherischen Kirchen.

III. Die Anglikanischen Kirchen

1. *Name.* – Die 43 Kirchen dieses Typs stammen direkt oder indirekt von der Kirchenreformation des sechzehnten Jahrhunderts in England ab. Die Namen der einzelnen Kirchen weisen gewöhnlich auf die Länder, in denen sie bestehen, zum Beispiel die Kirche von England, die Kirche von Irland, die Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon. In einigen Fällen drücken die Namen etwas von der Glaubensauffassung aus, zum Beispiel die Bischöfliche Kirche von Schottland, die Protestantisch-Bischöfliche Kirche in den Vereinigten Staaten, die Japanische Heilige Katholische Kirche und die Heilige Katholische Kirche in China.

2. *Bekenntnis.* – Die anglikanischen Kirchen besitzen kein strenges Bekenntnisformular. Sie halten sich an die Heilige Schrift, die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, das «Book of Common Prayer» mit dem darin aufgenommenen Katechismus und die «Thirty-nine Articles of Religion» (1562). Die Heilige Schrift gilt als Quelle und höchste Norm. Eine maßgebliche Interpretation derselben bieten die Väter der ersten Jahrhunderte und die Glaubensaussagen der ersten ökumenischen Konzilien. Die drei ökumenischen Glaubensbekenntnisse sind in den liturgischen Gebrauch aufgenommen, obwohl

das dritte, das pseudo-athanasische Bekenntnis, nicht verpflichtend ist.

Bewußter und ausdrücklicher als die Reformation auf dem Kontinent hat die Reformation in England an der alt-kirchlichen Tradition festhalten und sich auf Säuberung von allem, was sie als spätmittelalterliche Mißbildungen betrachtete, beschränken wollen. Anderseits wurde die englische Reformation nachweislich sowohl von lutherischen als auch von reformierten Überzeugungen beeinflußt. Der anglikanische Kirchentyp hat immer danach gestrebt, beide Tendenzen in seiner Gemeinschaft zusammenzuhalten, und entwickelte eine Tradition von «comprehensiveness», eines toleranten Umfassens. Auf dogmatischem Gebiet unterschied sie grundlegende von nichtgrundlegenden Glaubensartikeln. Für grundlegend wird das gehalten, was zum Heil notwendig ist und als solches von der Heiligen Schrift gelehrt wird. Den nichtgrundlegenden Artikeln gegenüber wird Freiheit der Meinungsäußerung und der Praxis vertreten.

3. *Struktur.* – Der anglikanische Kirchentyp kennt das dreifache Amt von Bischof, Priester und Diakon. Er hat in den ökumenischen Kontakten mit anderen Kirchen die Bedeutung der apostolischen Sukzession stark in den Vordergrund gestellt. In letzter Zeit aber hört man in anglikanischen Kreisen sagen, das Bischofsamt gehöre zwar zum «plene esse» der Kirche, aber das Fehlen dieses Amtes bedeute nicht notwendig das Fehlen des «esse» der Kirche. Der «anglo-catholic» Flügel denkt über die Struktur der Kirche ungefähr so wie die katholische Kirche und die östlich-orthodoxen Kirchen, während der Flügel der «evangelicals» sich den Auffassungen des lutherischen und reformierten Kirchentyps nähert. Die zuletzt Genannten halten das Bischofsamt für eine Form kirchlichen Amtes, die sich geschichtlich nun einmal als tauglich erwiesen hat, und sie erkennen es an, aber sie halten es nicht für notwendig.

Sechzehn anglikanische Kirchen sind seit 1867 in näheren Kontakt miteinander getreten und bilden die sogenannte «Anglican Communion». Diese Kirchen behalten ihre volle Selbständigkeit, aber ihre Bischöfe treten ungefähr alle zehn Jahre in gemeinsame Beratungen unter dem Ehrenvorsitz des Erzbischofs von Canterbury auf den sogenannten «Lambeth-Conferences», von denen gemeinsame Enzykliken und richtunggebende Beschlüsse ausgehen.

4. *Verbreitung.* – Aus der Kirche von England sind zahlreiche nationale und autonome Kirchen, Kirchenprovinzen und Diözesen hervorgegangen. Diese findet man nicht nur im alten britischen «Commonwealth», sondern auf der ganzen Welt, außer in der Sowjetunion und auf Grönland. Die Zahl der Anglikaner wird auf ungefähr 30 Millionen geschätzt, das ist rund ein Siebtel der reformatorischen Christenheit. Neben der Kirche von England bildet die «Protestant Episcopal Church in the USA» einen bedeutenden Mittelpunkt für die anglikanische Welt.

5. *Spiritualität.* – Der «anglo-catholic»- und der «evangelical»-Flügel auf dogmatischem Gebiet zeigen ihren eigenen Charakter auch auf der Ebene des Frömmigkeitslebens. Während die erste Gruppe stärker sakramental und liturgisch orientiert lebt, sucht die zweite mit Vorliebe die Verkündigung und Schriftlesung. Beide Gruppen gebrauchen das «Book of Common Prayer» und die umfangreiche Sammlung von «Hymns», aber nach ihrer eigenen theologischen Richtung und Mentalität. Beide leben von einer reichen, lange weitergegebenen und sowohl durch die «Tractarian Movement» (Keble, Newman, Pusey) als auch durch «Evangelical Revivals» im vorigen Jahrhundert von neuem bewußt gemachten religiösen Tradition. Infolgedessen findet man im Kult ein ungezwungenes Gefühl für feste Stilformen neben Gesängen und Gebeten in Stille von bemerkenswerter Innigkeit.

6. *Ökumenisches Ideal.* – Nach verschiedenen einzelnen Initiativen in der vorausgegangenen Zeit nahm schon die dritte Lambeth-Conference (1888) das ökumenische Bemühen in das Programm der anglikanischen Kirchen auf. Sie machte sich dazu den Vorschlag der «Protestant Episcopal Church in the USA» zu eigen, die in Chicago im Jahr 1886 eine Grundlage für Verhandlungen über kirchliche Wiedervereinigung aufgestellt hatte. Diese Grundlage, seitdem bekannt als das «(Chicago-) Lambeth-Quadrilateral», enthält a. die Anerkennung der Heiligen Schrift «als das Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes an die Menschen und als die Regel und letzte Norm des Glaubens», b. das Glaubensbekenntnis von Nizäa «als genügende Festsetzung des christlichen Glaubens, oder das Glaubensbekenntnis der Apostel, wie es bei der Taufspendung gebräuchlich ist», c. «die von Gott eingesetzten Sakramente der Taufe und der heiligen Kommunion als für alle das gemeinsame Leben der ganzen Brüderschaft in und mit Christus ausdrückend», und d. «ein Amt, das von allen Teilen der Kirche anerkannt wird als berechtigt nicht nur durch die innere Berufung von seiten des Heiligen Geistes,

sondern auch durch den Auftrag Christi und die Autorität des ganzen Kirchenleibes».

Vielfache Kontakte zwischen der Kirche von England und verschiedenen östlich-orthodoxen Kirchen datieren schon seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Ihnen folgten Besprechungen mit der Alt-katholischen Kirche, mit von Bischöfen geleiteten lutherischen Kirchen, mit presbyterianischen Kirchen und mit der katholischen Kirche. Aus der anglikanischen Kirche der Philippinen kam Bischof Charles Brent (1862–1929), der Promotor der Wiedervereinigungsbewegung in Fragen «Faith and Order», sowie viele andere Prominente, die sowohl den «Internationalen Missionsrat» als auch den «Weltrat der Kirchen» vorbereitet, zustande gebracht und bis heute inspiriert und auf mancherlei Weise unterstützt haben. Die «Pietas anglicana» und der typisch englische Sinn für praktische Möglichkeiten haben mit der faktischen Weltumspannung der «Anglican Communion» viel zur heutigen ökumenischen Haltung und zu den positiven Beziehungen zwischen sehr vielen Kirchen beigetragen.

IV. Die Baptistischen Kirchen

1. *Name.* – Unter diesem Sammelnamen sind heute zwei Hauptgruppen zu unterscheiden. Eine erste Gruppe präsentiert sich als Brüderschaften, Gemeinden oder Sozietäten von Mennoniten, Mennisten oder, in Holland, Taufgesinnten. Diese sind aus einer radikalen Reformbewegung zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, der Bewegung der Anabaptisten oder Wiedertäufer, hervorgegangen; ihr Zusammenschluß erfolgte durch Menno Simons (1536). Ihren Namen führen sie auf ihren ersten Organisator beziehungsweise auf ihre Forderung der Erwachsenentaufe zurück. Eine zweite Gruppe präsentiert sich als Kirchen oder Vereinigungen von Baptisten. Diese sind in England zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts aus independistischen und puritanischen Kreisen reformierten Gepräges hervorgegangen. Auch sie lehnen die Kindertaufe ab und halten die Taufe nur auf das Glaubensbekenntnis eines Erwachsenen für möglich. Geschichtliche Unterlagen über den Zusammenhang zwischen dem Entstehen der Baptisten und der Mennisten sind nicht vorhanden.

2. *Bekenntnis.* – Beide Gruppen gehören zum Typ der «Freien Kirchen» und wollen sich nicht an eine nationale, eine Volks- oder eine Bekenntniskirche binden. Beide bekennen als ihre spezifische Glaubensüberzeugung, daß die Taufe nur Erwachsenen gespendet werden kann, die persönlich für ihr Glaubensbekenntnis einstehen. Die einzige entscheidende Autorität für dieses Bekenntnis ist die Heilige Schrift. Kirchliche Bekenntnisschriften erkennen sie nicht an, aber die Baptisten erfuhren aus den Kreisen der Reformierten, in denen sie entstanden, eine starke Beeinflussung und bewahrten sich eine besondere Wertschätzung für das apostolische Glaubensbekenntnis. Schließlich bekennen die Mennisten eine starke eschatologische Erwartung.

3. *Struktur.* – Beide Gruppen leben in autonomen Gemeinden unter einer strengen Organisation. Im Prinzip ist jedem Gemeindeglied die Spendung von Wort und Sakrament gestattet, aber faktisch amtieren dazu ausgebildete Pastoren. Viele Gemeinden schlossen miteinander föderative Bündnisse ab, aber deren Leitung kommt keine entscheidende, sondern nur beratende Autorität in Sachen der Lehre und der Zucht in den selbständig bleibenden Gemeinden zu.

4. *Verbreitung.* – Die Mennisten oder Taufgesinnten befinden sich in Holland, Westdeutschland, Frankreich und der Schweiz, die größten Gruppen bestehen in den Vereinigten Staaten und Kanada. Ihre Zahl wird auf 671 000 geschätzt. Von den Baptisten befindet sich der größte Teil in den Vereinigten Staaten (18 Millionen), daneben gibt es große Gemeinschaften in Großbritannien, in den Sowjetstaaten und als Missionsgemeinden unter anderem in Birma und Indien. Die Gesamtzahl der Gläubigen dieses Kirchentyps liegt sicher über 40 Millionen, das ist ungefähr ein Sechstel des reformatorischen Christentums. Diese Zahl muß man relativ hoch anschlagen, da die Kinder meistens nicht mitgezählt werden, weil sie noch nicht getauft sind.

5. *Spiritualität.* – Beide Gruppen legen mehr Wert auf Lebensheiligung aufgrund eines persönlichen evangelischen Glaubens als auf Dogmen und kirchliche Einrichtungen. Sie setzen sich «lebendige Gemeinden», «heilige Gemeinden von Wiedergeborenen nach apostolischem Vorbild» als Ideal. Das persönliche Glaubensbekenntnis beim Hinzutritt zur Taufe ist für sie von primärem Belang, und während sie eine lockere Leitung der Gemeinde vertreten, verlangen sie nach einer effektiven pfarrlichen Zucht in Fällen eines unchristlichen Lebenswandels. Sie sehen die Gemeinde der Gläubigen sodann als eine Gemeinschaft, die alle Aspekte des Lebens betrifft und in welcher Toleranz und Liebesdienst den Charakter bestimmen müssen. Beide Gruppen sind

in ihrer Frömmigkeitshaltung vom Pietismus beeinflußt.

Die Mennisten vertreten den Standpunkt, man solle sich um weltliche Angelegenheiten nach Möglichkeit nicht kümmern, sie lehnen deshalb Obrigkeitsämter, Eidablegung und Militärdienst ab. Aus ihren Kreisen kommen auch Aktionen für Friedenswerk und Wehrlosigkeit. Die konservativeren Mitglieder halten sich auch an einfache und bisweilen altertümliche Kleidung, und sie lehnen es ab, den modernen Komfort zu gebrauchen.

Die Baptisten vertreten ungefähr eine gleiche Ethik und Frömmigkeit, aber sie stehen einer Beteiligung am gesellschaftlichen Leben weniger ablehnend gegenüber und lehnen auch Obrigkeitsfunktionen nicht ab. Charakteristisch für ihre Frömmigkeit ist das bekannte und immer wieder übersetzte und neu herausgegebene Büchlein «Die Christenreise zur Ewigkeit» von John Bunyan († 1688) sowie die Stellung, die das betrachtende Gebet bei ihren Zusammenkünften einnimmt.

6. *Ökumenisches Ideal.* – Ihr Verlangen nach Einheit zielt auf einen föderativen Zusammenschluß von im übrigen unabhängigen Gemeinden oder Gruppen von Gemeinden. Innerhalb ihres eigenen Kirchentyps bestehen schon verschiedene solcher Unionen, «conventions» und «Konferenzen». Einige Föderationen sind Mitglieder des Weltrates der Kirchen. Die Baptisten, die sich im allgemeinen immer stark für das Missionswerk interessierten, zeigten auch immer eine große Bereitschaft zu praktischer Zusammenarbeit auf diesem Gebiet. Es war der Baptist William Carey (1761–1834), der den Anstoß zur Missionsbewegung auf reformatorischer Seite gab und der sich schon vor 1810 für eine internationale und interkirchliche Missionskonferenz einsetzte. Sein Vorschlag wurde erst im Jahr 1910 auf dem Weltmissionskongreß in Edinburgh verwirklicht, der als Beginn der heutigen ökumenischen Bewegung betrachtet wird.

V. Die Kongregationalistischen Kirchen

1. *Name.* – Dieser Typ ging aus der englischen Reformation hervor, und zwar aus dem puritanischen Sektor. Gegenüber dem Episkopalismus der Kirche von England und dem Presbyterialismus der Kirche von Schottland vertraten einige die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der lokalen «congregation». Dabei ist nicht sosehr an das soziologische Phänomen der Gemeinde zu denken als vielmehr an ihre Zusammenkunft zum Kult. Wegen der von ihnen angestrebten Unabhängigkeit der Staatskirche wurden sie auch «Independenten» genannt.

2. *Bekenntnis.* – Anfangs machten sich sektiererische und spiritualistische Tendenzen geltend, aber diese wichen den reformierten Glaubensauffassungen, die jetzt vorherrschend sind. Die kongregationalistischen Kirchen haben kein alle Gemeinden bindendes Glaubensbekenntnis, aber im allgemeinen hält man sich an das reformierte Bekenntnis von Westminster, mit Ausnahme dessen, was die Selbständigkeit der Gemeinden einschränkt. Sowohl die englischen als auch die amerikanischen Kongregationalisten gaben Glaubenserklärungen von unwesentlicher Bedeutung ab. Einige Gemeinden zeigten einen mehr liberalen andere einen mehr orthodoxen reformatorischen Charakter.

3. *Struktur.* – Die lokale Gemeinde selbst hat die Funktion einer Vermittlung zwischen Gott und den Menschen, denn der Gemeinde tun Christus und sein Geist den Willen Gottes kund. Die Gemeinden wählen selbst ihre Amtsträger und geben ihnen die nötigen Aufträge zur Spendung von Wort und Sakrament. Diese Amtsträger können bisweilen Funktionen wie Bischöfe in anderen Kirchen haben, ihr Kollegium das Amt des Presbyteriums wahrnehmen. Grundlegend ist aber, daß der Heilige Geist sich primär und wesentlich in der versammelten Gruppe von Gläubigen Geltung verschafft, von den besonderen Ämtern glaubt man, daß sie aus dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen hervorgehen.

4. *Verbreitung.* – Gemeinden dieses Typs bestehen vor allem in Großbritannien und den Vereinigten Staaten von Amerika. Die Gesamtzahl der Gläubigen wird auf 5 Millionen geschätzt.

5. *Spiritualität.* – Diese wird von einem puritanisch einfachen Kirchendienst, persönlichem Umgang mit der Heiligen Schrift und hohen Forderungen an den Diener des Wortes sowie von der Ablehnung jeder Autorität außer der der Gemeinde selbst bestimmt. Die Glaubenshaltung wird durch ein großes Vertrauen auf die Kraft des Heiligen Geistes in dem einzelnen Gläubigen und in der zusammenkommenden Gemeinde charakterisiert.

6. *Ökumenisches Ideal.* – Die Kongregationalisten streben eine große gegenseitige Toleranz der autonomen Gemeinden mit ihrem eigenen Bekenntnis, ihrer eigenen Liturgie und ihren eigenen Führungsformen an. Föderative Verbände werden im Hinblick auf praktische Zusammenarbeit, aber nicht als Vorbereitung zu einer möglichen Vereinigung gewünscht. Doch es hat sich ein Bestreben nach ver-

stärktem gegenseitigem Kontakt mit regelmäßigen Zusammenkünften der Delegierten der einzelnen Gemeinden entwickelt, und es sind auch verschiedene Föderationen zustande gekommen. In dem «International Congregational Council», der im Jahr 1891 errichtet wurde, aber erst 1949 eine feste Form erhielt, haben sich alle kongregationalistischen Verbände zusammengeschlossen.

Die Kongregationalisten haben sich von Anfang an an ökumenischen Unternehmungen beteiligt, und sie fühlen sich in dem Beziehungsgefüge, wie es heute innerhalb des Weltrates der Kirchen besteht, zu Hause, da dieser jede angeschlossene Kirche in ihrem eigenen Leben unangetastet läßt.

VI. Die Methodistischen Kirchen

1. *Name.* – Kirchen dieses Typs stammen aus einer pietistischen Erweckungsbewegung in der Kirche von England im 18. Jahrhundert. Diese Bewegung wurde in Gang gebracht durch die Brüder Wesley, die durch Bibelzusammenkünfte und öftere Abendmahlsfeiern, durch Kranken- und Gefangenenbesuche, durch die Verkündigung des Evangeliums an die große Masse auf die persönliche Bekehrung und Heiligung abzielten. Das strenge methodische Hinzielen auf innere Frömmigkeit trug ihnen den Schimpfnamen «Methodisten» ein, der aber von ihren Anhängern angenommen wurde. Die Bewegung geriet außerhalb der Kirche von England und erhielt allmählich doch einen mehr institutionellen Charakter, sie präsentiert sich seit 1891 als «Kirche» und hat sich in den Vereinigten Staaten von Amerika in der Gestalt selbständiger Kirchen etabliert.

2. *Bekenntnis.* – In der Lehre halten sich die Methodisten fast ganz an die «Thirty-nine Articles of Religion» der Kirche von England, die sie auf ihre «Twenty-five Articles» ohne wesentliche Veränderungen reduziert haben. Ihr Kult ist ebenfalls vorwiegend dem «Book of Common Prayer» entlehnt. Zudem kommen die Auffassungen einiger methodistischen Kirchen bezüglich Bußfertigkeit, Gnade und Heiligung in die Nähe des Luthertums.

3. *Struktur.* – Die Methodistischen Kirchen sind streng organisiert und werden unter diesem Aspekt manchmal mit der katholischen Kirche verglichen. Die amerikanische und verschiedene andere Kirchen haben eine bischöfliche Kirchenverfassung, die britischen sind jedoch presbyterial geordnet. Alle Kirchen kennen zudem Presbyter oder Älteste und Diakone. Während Presbyter und Diakone eine Weihe (ordinatio) empfangen, wird über die Bischöfe aber nur ein Segen ausgesprochen, wie auch über die Diakonissen. Wo man in Amerika bei der Gründung Priester aus der Kirche von England zu Führern hatte, hat man diese später «Superintendenten» und schließlich «Bischöfe» genannt. Die englischen Methodisten haben es bei den «Presbytern» belassen und ihrer Versammlung die höchste kirchliche Autorität anvertraut. Der rechtlichen Seite der apostolischen Sukzession mißt man keine Bedeutung bei, man betrachtet die Differenzierung des kirchlichen Amtes in Presbyter und Bischöfe als eine Angelegenheit praktischer Art. Ferner werden bisweilen Laien mit der kirchlichen Verkündigung beauftragt, ohne daß ihnen die Sakramentenspendung anvertraut wird.

4. *Verbreitung.* – Die Methodistischen Kirchen bilden die bedeutendste Kirchengründung, die aus der Kirche von England hervorgegangen ist. Sie beeinflußten das ganze kirchliche Leben in den Vereinigten Staaten und übten sogar rückwirkend Einfluß auf ihre Mutterkirche aus. Sie entwickelten sodann eine größere Missionstätigkeit als irgendeine europäische Kirche. Sie befinden sich vor allem in den englisch sprechenden Gebieten der Welt, aber auch in Brasilien und Mexiko, als kleinere Kirchen ebenfalls in mitteleuropäischen und skandinavischen Ländern. Die Zahl der Gläubigen wird auf ungefähr 30 Millionen geschätzt, davon leben rund 12 Millionen in den Vereinigten Staaten.

5. *Spiritualität.* – Diese wird sowohl vom liturgischen Traditionsbesitz der Kirche von England als auch vom typischen Frömmigkeitsleben des Pietismus gespeist, sie kennen die alt-christlichen liturgischen Formen und Texte neben Hunderten von Gesängen mit einer starken Gefühlsfrömmigkeit. Das Streben der Gebrüder Wesley nach persönlicher Lebensheiligung und Verinnerlichung ist in die Tradition dieser Kirchen eingegangen wie auch ihre Forderung, daß jedes Kirchenmitglied nach Vollkommenheit in der Liebe streben soll. Die psychologischen Momente der Erfahrung und des Empfindens als Erweis des neuen Lebens, das der Heilige Geist in den Gläubigen weckt, werden besonders geschätzt. Für viele Methodisten ist damit eine gewisse einfache Lebenshaltung verbunden, unter anderem durch Enthaltsamkeit von Alkohol oder Tabak. Allgemein ist ihr Einsatz für Evangelisation, Missionierung und soziale Hilfsmaßnahmen, sie haben einen bedeutenden Anteil an den Aktionen zur Abschaffung der Sklaverei gehabt. So ist aus dem Methodismus auch die «Heilsarmee» hervorgegangen.

6. *Ökumenisches Ideal.* – Ihr Streben nach Annäherung zwischen den Christen gleicht dem der Anglikaner, außer unter dem Aspekt des Bischofsamtes, das sie nie als wesentliche Frage betrachtet haben. Während die Methodisten selbst im vorigen Jahrhundert viele Spaltungen erlebt haben, sind sie seit den dreißiger Jahren zu zahlreichen und bedeutenden Wiedervereinigungen gekommen. Weitaus die meisten methodistischen Kirchen sind zu einem «Weltbund von Methodistenkirchen» auf der Grundlage der Einheit im Bekenntnis zusammengekommen (1951). Von methodistischer Seite ist von Anfang an an der Vorbereitung und Gründung sowohl des Internationalen Missionsrates als auch des Weltrates der Kirchen gearbeitet worden. Die Methodisten zeigen große Bereitschaft zu ökumenischem Kontakt und haben vor allem ein Gespür für die spirituelle Seite der Aussöhnungsversuche.

VII. Vereinigte Kirchen

Unter dem Einfluß der ökumenischen Bewegung bildeten sich neue Kirchentypen, die man nur sehr schwer näher charakterisieren kann. Sie entstanden aus Vereinigungen von Kirchen unterschiedlichen Typs, ohne daß die eine Kirche ihren Eigentyp ganz vor dem der anderen fallen ließ.

Die «United Church of Canada» kam 1925 aus der Vereinigung einer presbyterianischen, einer kongregationalistischen, einer methodistischen und einer Union von schon zuvor vereinigten selbständigen Gemeinden zustande. Sie kamen zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis, zu dem alle beigetragen hatten. Da alle vier eine presbyterianische Verfassung hatten, konnten sie sich, was die Kirchenstruktur betrifft, mit der Annahme einiger nebensächlicher gegenseitiger Anpassungen zufriedengeben.

Die «Kirche Christi in China» wurde 1927 aus baptistischen, kongregationalistischen, methodistischen und presbyterianischen Kirchen nebst einer Missionskirche der «United Church of Canada», der «United Brethren in Christ», und einigen selbständigen Gemeinden gebildet. Sie wurden sich über den Inhalt eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses einig, behielten sich jedoch die Freiheit zu unterschiedlichen Formulierungen bei. Die Kirchenstruktur bildete keine Schwierigkeit, da alle Gruppen eine presbyterianische Ordnung vertraten.

Die «Kirche Christi in Japan» kam 1940 unter Staatszwang durch Zusammenschluß von Presbyterianern, Methodisten Kongregationalisten, Baptisten, Anglikanern und Lutheranern zustande. Bei der Aufhebung des Staatszwangs im Jahre 1945 zogen sich die Anglikaner und Lutheraner zurück. Die übrigen Gruppen sind noch nicht zu einer wirklichen inneren Einheit gelangt, und das Weiterbestehen der Vereinigung ist noch nicht sicher.

Die «Kirche von Süd-Indien» ist zweifellos die bemerkenswerteste vereinigte Kirche. Sie kam im Jahr 1947 durch Vereinigung von episkopalen, presbyterianischen und kongregationalistischen Kirchen zustande. Es besteht Einheit im Bekenntnis, im Kult und im Amt. Man hält für das Amt den Beitrag jeder der drei hinzugetretenen Gruppen für konstitutiv: die Gemeinde («congregation»), das Presbyterat und das Episkopat. Die Entwicklung dieser Kirche wird von vielen mit Aufmerksamkeit verfolgt, weil hier eine Lösung der grundlegendsten Gegensätze, welche die Kirchen getrennt halten, erprobt wird.

VIII. Der sektiererische Typ

Es ist, ökumenisch gesehen, sehr wesentlich, daß man zwischen den Kirchentypen der Reformation und dem Typ der Sekten unterscheidet. Als Sektengemeinschaften betrachtet man im allgemeinen jene christlichen Gruppen, die meistens eine sehr buchstäbliche Bibelerklärung vertreten, ihr Interesse dabei in exklusiver Weise auf einen oder nur einige Aspekte des christlichen Glaubensgutes konzentrieren, sich besonders auf individuelle Erleuchtungen oder auf eine Offenbarung durch den Heiligen Geist berufen und oft stark auf das emotionale Erleben dieser Dinge ausgerichtet sind.

Eine heute von vielen Sekten exklusiv praktizierte Glaubensgegebenheit ist die der baldigen, aufsehenerregenden und unter vielen Zeichen schon angekündigten Wiederkunft des Herrn. Die Anhänger der Sekten leben sodann in einem stark affektiven Widerstand gegen die bestehenden Kirchen, verlegen sich meistens auf ein weitmöglichst gemeinschaftliches Leben und gegenseitige Dienstleistung und zeigen einen sehr streitbaren und zu vielen Opfern bereiten Charakter. Die Kraft ihrer Verkündigung liegt oft in Radikalismus und Intransigenz, ihr Mut zum Zeugnis erregt die Aufmerksamkeit, aber ihre Methoden manchmal Verwunderung.

Die Hauptsekten sind im Augenblick: verschiedene Gruppen von Adventisten, Darbisten oder Versammlung der Gläubigen (Assembly of God),

Mormonen oder Heiligen der letzten Tage, Pentecostalen oder Pfingstbewegung, Irvingianer oder Apostolische Kirchen, Zeugen Jehovas. Diese Bewegungen stammen alle aus den Vereinigten Staaten von Amerika, außer der Bewegung der Irvingianer, die aus England kommt.

Sekten, denen man den Namen christlich nicht oder kaum zuerkennen kann, sind: die englischen und amerikanischen Unitarier, die Universalisten der Vereinigten Staaten, die Freie Katholische Kirche (liiert mit der Theosophischen Bewegung), die Christengemeinschaft (liiert mit der Anthroposophie) und die Gruppe der «Christian Science» aus Amerika und England. Für die reformatorischen Kirchen bilden diese Sekten ein genauso großes Problem wie für die katholische Kirche. Im Gespräch mit der katholischen Kirche distanzieren sie sich mit Recht von diesen Sekten, denn die reformatorischen Kirchen leben nicht aus einer Antithese gegenüber der katholischen Kirche, was von den Sekten wohl gesagt werden muß. Es geht den reformatorischen Christen durchaus um die Kirche, und sie leben bewußt von dem in der Kirche gegebenen Heilsgut. Die Gegensätze zwischen der Reformation und der katholischen Kirche betreffen letztlich doch die Art und Weise des Kircheseins, wie der Entstehung der Reformation bewußt eine Kirchen-Reform zugrunde liegt. Das Gespräch zwischen katholischer Kirche und Reformation wird sich deshalb um Wesen und Gestalt der einen Kirche Christi drehen müssen, für deren Verständnis und Verwirklichung werden sie sich gegenseitig Einsichten und Erfahrungen mitteilen können.

JOSEPHUS FRANCISCUS
LESCRAUWAET

Geboren am 19.6.1923 in Amsterdam, Missionar de Sacré-Cœur d'Issoudun, geweiht am 12.9.1948. Er studierte an der Katholischen Universität Nijmegen und erwarb sich den Dr. theol. Er war Direktor der «Una Sancta» in Arnheim 1953–56 und ist Professor für Dogmatik am Theologicum der Herz-Jesu-Missionare in Stein. Er veröffentlichte «De Bijbel over de christlijke Eenheid» 1961, «Communiteit van Taizé» 1961, «Compendium van het Oecumenisme» 1962 und «Critical Bibliography of Ecumenical Literature». Er arbeitet mit an der Tijdschrift voor Liturgie.

Verantwortliche Redaktion: Generalsekretariat Concilium und
Katholisches Archiv Amersfort.

Rom und die Reformation in einer neuen Situation

Die Stadt Genf wird kaum eine «Avenue du 18 février 1965» erhalten; das ist auch nicht nötig, obwohl sich an diesem Datum in Genf ein wirklich historisches Ereignis abgespielt hat. Aufgrund des schnellen Tempos, indem wir augenblicklich leben und leben lassen, wird das Wort «historisch» wohl den Gefühlswert von: «wieder bald vergessen» oder «schon wieder der Vergangenheit (das heißt der Neuigkeit von gestern) angehörend», erhalten haben. Aber wenn wir den 18. Februar 1965 als ein historisches Datum bezeichnen oder als einen Tag, an dem sich ein historisches Ereignis vollzogen hat, meinen wir dies in der ernsthaften Bedeutung von: «eine durch den Lauf der Ereignisse vorbereitete Wende im Lauf der Ereignisse». Diesmal eine Wende oder, wie es wörtlich heißt: eine «neue Situation» in der Beziehung zwischen Rom und der Reformation.

Zunächst wollen wir uns kurz ins Gedächtnis rufen, daß am Samstag, dem 21. November 1964, das lange vorbereitete Konzilsdekret über den Ökumenismus feierlich promulgiert wurde. Aber nachdem in dessen Text in letzter Minute «in höherem Auftrag» Änderungen vorgenommen worden waren, die nicht mehr zur Diskussion gestellt wurden und die, was ihre Tendenz betrifft, für Konzilsväter und Beobachter so schmerzlich waren, daß durch dies alles die Freude, mit der die feierliche Promulgation dieses Schriftstücks eigentlich von Kirche und Kirchen hätte begrüßt werden können, sehr gedämpft wurde. Es wurde zu einer bangen Frage, wie dieses Dekret jetzt von den anderen Kirchen aufgenommen werden würde.

Eine erste bedeutsame Antwort auf diese Frage ließ nicht lange auf sich warten. Während der Jahrestagung des Zentralkomitees des Weltrates der Kirchen, welche diesmal in Enugu (Liberien, Afrika) vom 12. bis 21. Januar 1965 stattfand, ging der scheidende Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Dr. W. A. Visser't Hooft, in seinem «Jahresbericht» ausführlich – und müssen wir nicht aufrichtig und dankbar sagen: großmütig? – auf das bestehende Verhältnis zwischen dem Weltrat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche ein; er tat es in folgenden Formulierungen:

«Wenn ich auf die Beziehungen des Weltrates der Kirchen zu der römisch-katholischen Kirche zu sprechen komme, muß ich zuerst sagen, daß ich es schwieriger denn je finde, darüber zu sprechen. Das liegt natürlich daran, daß durch die jüngsten Ereignisse, insbesondere die der letzten Tage der dritten Sitzungsperiode des Vatikanischen Konzils, ein Gefühl großer Unsicherheit entstanden ist.

Einerseits können und dürfen wir die Kraft des Strebens nach wahrer, geistiger Erneuerung nicht unterschätzen, die sich innerhalb der römisch-katholischen Kirche geltend macht und in zahlreichen Ansprachen und bestimmten Entscheidungen des Konzils zum Ausdruck kommen. Aus eigener Erfahrung wissen wir, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Verlangen nach Erneuerung und deren tatsächlicher Verwirklichung im täglichen Leben der Kirche besteht. Wir müssen uns aber darüber freuen, daß sich so vieles im Denken erneuert hat; daß so viel Bereitschaft lebt, erneut die Fragen ins Auge zu fassen, vor welche die Kirche sich mit ihrem Auftrag und mit ihrer Botschaft in die moderne Welt gestellt weiß; und daß diese neue Annäherung in so bedeutendem Maße durch ein erneutes Hören auf das Zeugnis der Schriften angeregt wird.

Anderseits kommen wir zu der Feststellung, daß

diese Erneuerung in ihrem Fortgang auf mächtigen Widerstand in führenden kirchlichen Kreisen stößt. Das ist im besonderen Maße der Fall gewesen bei einer Anzahl von Angelegenheiten, die für die Beziehungen zwischen den Kirchen von großem Gewicht sind. Das augenblickliche Ergebnis ist, daß das Konzil, während es in mancher Hinsicht zu Entscheidungen gekommen ist, die, vom ökumenischen Standpunkt aus betrachtet, konstruktiv sind, eine Entscheidung über andere wichtige Angelegenheiten, wie die Religionsfreiheit, zurückgestellt hat und in einigen Fällen nichts anderes getan hat, als die alten Standpunkte von neuem zu festigen.

Deshalb drängt sich jetzt die Frage auf: Wie sollen wir uns nun verhalten, nachdem Anlaß sowohl zu hoffnungsvoller Erwartung als auch zu Enttäuschung besteht? Es will mir scheinen, wir sollten uns die folgenden Erwägungen einmal durch den Kopf gehen lassen:

Erstens können wir nicht übersehen, daß wir innerhalb unserer eigenen Kirche noch keineswegs eine Lösung gefunden haben für die Fragen, die Bezug haben auf die Spannung zwischen den Erneuerungskräften und den bestehenden Strukturen. Zweitens: Wie viele römische Katholiken und viele Glieder anderer Kirchen freuen sich gemeinsam, wenn sie in den anderen Kirchen Zeichen echter geistiger Erneuerung wahrnehmen und dadurch in ein neues Verhältnis zueinander treten! In gleichem Maße lebt die Besorgnis über Entwicklungen, welche der Erneuerung Hindernisse in den Weg legen, eine Besorgnis, welche viele römische Katholiken mit vielen Christen anderer Konfessionen teilen. Das hat zur Folge, daß sie sich an einer gemeinsamen Sache beteiligt fühlen. Drittens: Durch die Annahme und Promulgation des Dekretes ‚*De Oecumenismo*' ist eine neue Situation entstanden. Es bedeutet, daß die römisch-katholische Kirche nicht länger abseits steht. Es äußert das Verlangen dieser Kirche, brüderliche Beziehungen mit anderen Kirchen anzuknüpfen. Zwar liegt dem eine Vorstellung von Ökumenismus zugrunde, der in wesentlichen Aspekten von den Vorstellungen von Ökumenismus innerhalb unseres eigenen Kreises abweicht, doch es bleibt eine Tatsache, daß dieses Dekret zu einem Gespräch mit anderen Kirchen zu kommen wünscht, da es anerkennt, daß Christus in diesen Kirchen am Werk ist. Nun bedeutet dies ohne jeden Zweifel, daß die römisch-katholische Kirche und die nicht-römisch-katholischen Kirchen eine große Verantwortung füreinander tragen. Infolge der Entwicklungen in den letzten Jahren sind sie mehr denn je ‚ihres Bruders Hüter' geworden. Ist es nicht schon deutlich, daß wir faktisch einen bedeutenden, sozusagen unterirdischen Einfluß aufeinander ausgeübt haben? Ist die ökumenische Bewegung nicht ein wesentlicher Faktor bei den neuen Entwicklungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche gewesen? Und sind nicht römisch-katholische Ökumenisten für uns ein starkes geistiges Stimulans gewesen? Oder betrachten wir die Weltsituation: Ist es nicht deutlich, daß wir uns gemeinsam verpflichtet sehen, den Auftrag der Kirche in einer zunehmend säkularisierten Welt neu zu interpretieren, uns auch gemeinsam verpflichtet sehen, das prophetische Wort zu finden, das den Menschen mit ihrer Unordnung die Ordnung Gottes vor Augen führen muß? Und eine Ko-existenz, die höflich und passiv ist und nichts weiter als das, genügt nicht. Es ist nötig, daß wir Verantwortung füreinander übernehmen und deshalb ein intensives Gespräch beginnen. Muß noch gesagt werden, daß ein solches Gespräch nicht bedeutet, daß die Dinge, von denen wir tief überzeugt sind, verschwiegen oder minimalisiert werden? Soweit sich dieses Gespräch auf die spezifischen dogmatischen Probleme bezieht, muß es natürlich ein Gespräch zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen Kirchen sein. Der Weltrat der Kirchen sieht es als normal und notwendig an, daß solche innerkirchlichen Gespräche stattfinden, wenn und wann die Kirchen dazu bereit sind. Soweit sich das Gespräch um Angelegenheiten dreht, die zur Befugnis des Weltrates der Kirchen selbst gehören, kann es ein Gespräch zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat der Kirchen sein. Wir stehen vor der Aufgabe, einen klaren Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Gespräch näher auszuarbeiten.»

Bericht des Konzil-Beobachters Dr. Lukas Vischer

Der Tagungsbericht des Zentralkomitees des Weltrates der Kirchen im Januar dieses Jahres in Enugu erwähnte auch den Bericht des Beobachters beim zweiten Vatikanischen Konzil von seiten des Weltrates der Kirchen, des Schweizer Predigers Dr. Lukas Vischer. Dieser hat seine Feststellungen über die ganze dritte Sitzungsperiode des Konzils in einem ausführlichen Bericht an das Zentralkomitee vorgelegt. In seiner Schlußfolgerung stellt Dr. Vischer fest, daß die dritte Sitzungsperiode ein verwirrendes und unklares Bild von dem zeigt, was

innerhalb der römisch-katholischen Kirche im Gang ist. Die von Rom getrennten Kirchen können da nicht unbeteiligt bleiben, noch weniger die Ereignisse als eine Niederlage der römischen Kirche betrachten, die für sie die Bedeutung eines Sieges hätte. Die Kirchen müssen sich um so mehr ihrer Verantwortung füreinander bewußt werden. Dem Dekret über den Ökumenismus zufolge hat sich die römisch-katholische Kirche mit Entschlossenheit und endgültig für das ökumenische Gespräch entschieden. Darauf müssen die nicht-römisch-katholischen Kirchen eine Antwort geben. Aber wie? Das Dekret über den Ökumenismus läßt die Frage unbeantwortet, wie die getrennten Kirchen eine Gesprächs- und Arbeitsgemeinschaft bilden können. Über diese noch offenstehenden, aber eigentlich über alles entscheidende Frage wird zuerst ein Gespräch in Gang kommen müssen, so Dr. Lukas Vischer.

«*Arbeitsgruppe*» *vom Weltrat der Kirchen empfohlen*

Als Beitrag dazu hat das Zentralkomitee des Weltrates der Kirchen eine «Empfehlung» herausgegeben, die auf einen praktischen Vorschlag für die Formgebung des Gespräches zwischen dem Weltrat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche hinausläuft. Das Dokument bringt zunächst die Erklärung über die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche, wie sie 1963 von dem in Rochester versammelten Zentralkomitee aufgestellt wurde, in Erinnnerung. Darin wurde festgestellt, daß «zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen Kirchen ein wirklich ökumenisches Gespräch in Gang gekommen ist, das auf der einzigen Grundlage der Offenbarung Gottes in Jesus Christus beruht und auf Vertiefung des Verständnisses, auf gegenseitige Bereicherung, auf eine Erneuerung des Lebens der Kirche gerichtet ist, wobei die tiefgehenden dogmatischen Unterschiede in einem Geist der Liebe und Demut angegangen werden können. Diese Erklärung drängte darauf, keine Gelegenheit vorübergehen zu lassen, um dieses Gespräch auf allen Ebenen des Lebens der Kirche zur Entwicklung kommen zu lassen. Auch wurde eine Anzahl von Punkten angegeben, die eine nähere Untersuchung erforderten, um ein wirkliches Gespräch zu ermöglichen.» Der Weltrat der Kirchen seinerseits bereitet sich auf verschiedene Arten auf das Gespräch vor: durch das Senden von Beobachtern zum Zweiten Vatikanischen Konzil, durch Gespräche mit Fachleuten über spezielle Angelegenheiten (über die Laien, über die Missionen, über soziale Probleme) und durch Kontakte mit dem in Rom gegründeten Sekretariat für die Einheit der Christen. Die «Empfehlung» stellt dann fest, daß durch die Annahme und Verkündigung des Dekrets *De Oecumenismo* «eine neue Situation» entstanden ist: deutlich und endgültig hat die römisch-katholische Kirche ihr Verlangen nach dem Gespräch mit den anderen Kirchen und ihre Auffassung darüber kenntlich gemacht. Damit hat die römisch-katholische Kirche die ökumenischen Prinzipien und Richtlinien der anderen Kirchen zu den ihren gemacht, zumindest zum Teil; es bleiben wesentliche strittige Punkte bestehen, die in einem offenen Gespräch zur Klärung gebracht werden müssen. Nun ist, so fährt die «Empfehlung» fort, ein Gespräch zwischen dem Weltrat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche organisatorisch keine einfache Sache aufgrund des ganz eigenen Charakters und der beschränkten Befugnis des Weltrates der Kirchen. Diese Instanz tritt nicht in das Gespräch ein, das zwischen den ihr angeschlossenen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche in Gang gekommen ist, wenn sie auch darüber auf dem laufenden gehalten werden möchte und auf Wunsch gern ihre guten Dienste zur Verfügung stellt. Klar und deutlich zählt die «Empfehlung» dann die Probleme auf, um die es in den Gesprächen zwischen einzelnen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche gehen muß: a. praktische Zusammenarbeit in Dienstleistung bei sozialen und internationalen Problemen; b. theologische Studienprogramme, die auf die ökumenischen Beziehungen gerichtet sind (Glaube und Kirchenordnung); c. die Probleme, die Spannungen zwischen den Kirchen ins Leben rufen (zum Beispiel: Mischehen, Religionsfreiheit, Proselytismus); d. gemeinsame Sorgen um das Leben der Kirche (Laien, Missionen und so weiter). Einige Probleme, so wird anerkannt, werden mit größerem Erfolg auf internationaler, andere mit größerem Erfolg auf nationaler Ebene besprochen werden können. Dann kommt die «Empfehlung» mit folgendem praktischem Vorschlag:

«Mit vorstehenden Erwägungen vor Augen, schlagen wir die Errichtung einer Arbeitsgruppe vor, die aus acht Vertretern des Weltrates der Kirchen und sechs Vertretern der römisch-katholischen Kirche bestehen soll. Diese Arbeitsgruppe soll die Aufgabe haben, die Prinzipien und Methoden zu formulieren, die für alle künftige Zusammenarbeit

maßgebend sein müßten. Bei der Besprechung bestimmter Einzelprobleme könnte diese Arbeitsgruppe dafür in Betracht kommende Personen als Berater hinzuziehen. Die Arbeitsgruppe soll keine Entscheidungen treffen, sondern Vorschläge ausarbeiten, die den von ihnen vertretenen Instanzen vorgelegt und den angeschlossenen Kirchen zur Kenntnis gebracht werden müssen.» Die Kontakte des Weltrates der Kirchen mit dem in Rom errichteten Sekretariat für die Einheit der Christen sollen weiter fortgesetzt werden, ebenso die Kontakte mit den dem Weltrat angeschlossenen Kirchen wie auch mit jenen Kirchen, die sich noch nicht angeschlossen, jedoch den Wunsch dazu zu erkennen gegeben haben.

Rom nimmt den Vorschlag des Weltrates der Kirchen an

An dem genannten «historischen» Datum, am 18. Februar 1965, ist Kardinal Bea, der Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, zum Sekretariat des Weltrates der Christen nach Genf gereist, um die Antwort auf den oben genannten «Vorschlag» zu geben. Kardinal Bea wurde feierlich begrüßt vom scheidenden Generalsekretär des Weltrates der Kirchen Dr. W. A. Visser't Hooft, der in seinem Grußwort unter anderem bemerkte: «Es ist mir aufgefallen, wie oft die Worte ‚trotzdem' (nihilominus) und ‚dennoch' (attamen) im Dekret *De Oecumenismo* gebraucht werden. Das ist eine gute Sache, scheint mir. Denn der wahre Ökumenismus ist eine Haltung, die durch diese Worte gekennzeichnet wird. Wir verharmlosen unsere Differenzen nicht. Wir haben keine Ahnung, wie wir sie miteinander in Einklang bringen müssen. Der Ökumenismus fußt nicht auf dem Eindruck, daß die Differenzen im Schwinden begriffen sind. Der Ökumenismus fußt auf der Überzeugung, daß wir, den Differenzen zum Trotz, miteinander sprechen und soweit wie möglich miteinander zusammenarbeiten müssen. Wir stellen fest, daß die Differenzen da sind, daß sie noch immer gleich groß sind, aber wir sagen auch: ‚trotzdem', denn weil wir an denselben Gott, an denselben Erlöser, an denselben Heiligen Geist glauben, müssen wir darauf aus sein, einander zu verstehen, zusammen zu leben, wie Christen zusammen leben müssen.»

Kardinal Bea begrüßte in seiner Ansprache die Anwesenden (darunter den ergreisten ersten Präsident des Weltrates der Kirchen Dr. Marc Boegner) als «geliebte Brüder in Christus», damit, so erklärte er, zusammenfassend, was wir infolge der Taufe gemeinsam haben und aufgrund dessen wir in der Liebe und so wieder in Christus verwurzelt und gegründet sind. Nachdem er voll Freude Gott «für diese Stunde» gedankt hatte, nachdem er auf die lange und schwierige Vorgeschichte hingewiesen, nachdem er die Freude in der römisch-katholischen Kirche über den einstimmigen Beschluß der dritten Panorthodoxen Konferenz (November 1964) ausgesprochen hatte, die angeschlossenen Kirchen anzuspornen, das Gespräch einer jeden von ihnen mit der römisch-katholischen Kirche fortzusetzen und zu vertiefen, erklärte Kardinal Bea:

«In demselben Sinn (wie der Beschluß der Panorthodoxen Konferenz) begrüßt der Heilige Stuhl mit Freude und bejaht voll und ganz – und es freut mich ganz besonders, daß ich dies gerade bei dieser Gelegenheit offiziell mitteilen kann –, was im vorigen Monat vom Zentralkomitee des Weltrates der Kirche in Enugu vorgeschlagen wurde: die Errichtung eines gemischten Komitees, das aus acht Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen und sechs Vertretern der katholischen Kirche bestehen und die Aufgabe haben soll, die Möglichkeiten des Gesprächs und der Zusammenarbeit zwischen dem Weltrat der Kirchen und der katholischen Kirche zu untersuchen. Wie bekannt, ist es nicht die Aufgabe dieses Komitees, Entscheidungen zu treffen, sondern zu erforschen, auf welchen Grundlagen und mit welchen Mitteln ein eventueller Dialog und eine eventuelle Zusammenarbeit Wirklichkeit werden können. Die Ergebnisse der Arbeit dieses Komitees werden zur weiteren Untersuchung und zu konkreten Beschlußfassungen den verantwortlichen Instanzen beider Seiten vorgelegt werden. Ich zweifle nicht daran, daß dieser Schritt, der so ganz dem Buchstaben und Geist des Konzilsdekrets über den Ökumenismus entspricht, gute Früchte tragen wird, sei es auf dem Gebiet der gegenseitigen Zusammenarbeit und bei der Lösung der großen und drängenden Fragen unserer Zeit, sei es auf dem Gebiet des Dialogs im eigentlichen Sinn des Wortes.»

Kardinal Bea verhehlte sich selbst und seinen Zuhörern keineswegs, daß wir alle «Berge von Hindernissen und Schwierigkeiten» zu beseitigen haben werden. «Beispiele haben wir in den Ereignissen gegen Ende und nach dem Ende der dritten Sitzungsperiode des Konzils gesehen. Ohne Zweifel werden sich noch viel größere und zahlreichere Beispiele dafür zeigen. Es kommt dann einzig und

allein darauf an, daß man sich nicht entmutigen läßt, sondern die Schwierigkeiten mit dem Mut und dem Berge versetzenden Glauben angeht, der uns im Evangelium vorgehalten wird. Schwierigkeiten irgendwelcher Art bilden keinen Grund, warum die Brüder sich in Mißtrauen voneinander abwenden sollten. Vielmehr muß unsere Bruderliebe und die Liebe zur Einheit uns den Mut zu einem offenen Gespräch, auch über schwierige Fragen, geben.»

Kardinal Bea schloß seine Ansprache, indem er der Hoffnung Ausdruck gab, «daß gemäß dem von Papst Johannes bei der Ankündigung des Konzils geäußerten Wunsch das, was der Heilige Geist im Konzil und durch das Konzil zustande gebracht hat, für die nicht-katholischen Brüder eine Einladung sein möge, mit noch mehr Eifer die Einheit zu suchen, für die Christus gebetet und die er ersehnt hat. Wenn die Verwirklichung dieser Einheit nicht nur schwierig ist, sondern über die Kräfte und Möglichkeiten der Menschen einfach hinausgeht, müssen wir all unsere Hoffnung auf das Gebet Christi für die Kirche, auf die Liebe des Vaters zu uns und auf die Kraft des Heiligen Geistes setzen. Die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt worden ist» (Röm 5, 5).

Übersetzt von H. Zulauf

Ökumenischer Rat der Kirchen

Bericht des Generalsekretariats des Zentralkomitees

1. Der Geist der Pioniere

Dies ist der rechte Augenblick, in dem wir uns der Pioniere der ökumenischen Bewegung erinnern sollten – der Männer, welche die schöpferische geistige Vorstellungskraft und den Mut hatten, die Bewegungen zu schaffen, die später ihre Kräfte im Ökumenischen Rat der Kirchen vereinten. Denn Bishop Brent, der Schöpfer von Faith and Order, wurde 1862 geboren; Dr. John R. Mott, der Vater des Internationalen Missionsrates, im Jahre 1865; und Erzbischof Nathan Söderblom, der Schöpfer von Life and Work, 1866. Jeder von ihnen steht vor einem eigenen Hintergrund und hat eine eigene Berufung. Brent war Anglikaner, Mott Methodist, Söderblom Lutheraner: Brent war Pastor, Missionar und Kämpfer gegen die sozialen Übelstände; Mott Laie, Evangelist und christlicher Stratege; Söderblom Theologe, Kirchenführer und Friedensstifter. Doch war ihnen auf der anderen Seite auch vieles gemeinsam. Und das, was ihnen gemeinsam war, ist auch ein wertvoller Teil ihres Erbes. Hier sollen vor allem vier Aspekte ihres Lebenswerkes zur Sprache kommen.

a. Sie waren Männer mit einem wahrhaft katholischen Interesse für das Leben aller Kirchen. Einige von uns erinnern sich sicher noch daran, daß Mott mit Vorliebe von den geistlichen Pflichten sprach, die er allen Kirchen gegenüber habe und ganz besonders den orthodoxen Kirchen und den Quäkern gegenüber. Mott und Söderblom gehörten beide zu den führenden Köpfen des historischen Treffens der christlichen Welt-Studenten-Föderation, das 1911 in Konstantinopel gehalten wurde und bei dem eine Anzahl Repräsentanten der östlichen Kirche erschienen, einschließlich des späteren Erzbischofs Germanos Strinopoulos und Exarchen des Ökumenischen Patriarchats, eines der ersten Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die besondere Bedeutung dieses Treffens lag darin, daß hier zum erstenmal die alten Kirchen des Ostens mit der beginnenden ökumenischen Bewegung in Berührung kamen. Brent, der im Bereich der jüngeren Kirchen gewirkt hatte, gelangte zu diesem Kontakt mit den älteren Kirchen im Jahre 1920, als die orthodoxe Delegation zu einem vorbereitenden Treffen von Faith and Order in Genf kam und schrieb in dieser Zeit: «Wir aus dem Westen brau-

chen die glühende, gnadenvolle Anbetung des Ostens.» Alle drei besaßen die Fähigkeit, echten christlichen Glauben auch bei Gliedern anderer Kirchen anzuerkennen und zu schätzen. Söderblom überraschte die Teilnehmer eines recht aufgeklärten amerikanischen Banketts durch den Solovortrag des Sankey-Hymnus, «There were ninety-and-nine», doch er war auf der anderen Seite auch der Mann, der alles in seinen Kräften Stehende tat, um orthodoxe Delegationen zur Konferenz von Stockholm zu bringen. Brent fühlte sich heimisch in der evangelischen Atmosphäre der Edinburgher Konferenz von 1910, tat aber auf der anderen Seite wirklich sein Bestes, um römisch-katholische Bischöfe und Theologen an Faith and Order zu interessieren. In der gleichen Sprache, mit der er zur Weltkonferenz der christlichen Jugend in Amsterdam im Jahre 1939 sprach, hatte er sich bereits 1917 an den ersten Sobor (Konzil) der russisch-orthodoxen Kirche gewandt.

b. Sie lehnten es ab, sich selbst in irgendeinen besonderen Bereich des kirchlichen Lebens einschließen zu lassen. Brent spielte seine große Rolle auf der Lausanner Konferenz von Faith and Order, nahm aber mit der gleichen Energie an der Welt-Missions-Konferenz von Edinburgh teil sowie an der Stockholmer Konferenz von Life and Work. Mott wurde natürlich in alle ökumenischen Bewegungen hineingezogen: als Gründer der christlichen Welt-Studenten-Föderation und des Internationalen Missionsrates, als amtierender Präsident der Oxforder Konferenz von Life and Work, als Sektionsvorsitzender bei der Konferenz von Faith and Order in Edinburgh, als Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen. Und Söderblom war nicht nur die Seele von Life and Work, sondern auch einer der aktivsten Führer von Faith and Order.

c. Alle drei waren leidenschaftlich ergriffen von dem Gedanken der christlichen Einheit, doch dieses Interesse galt nicht der Einheit um ihrer selbst willen. Sie suchten die Einheit um der Aufgabe willen, welche die Kirche in der Welt zu erfüllen hat. Brent und Mott betonten vor allem den missionarischen Beweggrund. Söderblom verkündete mitten im Ersten Weltkrieg, daß die Einheit der Christen verwirklicht werden müßte, damit die Kirche das Gewissen der Nation sein könnte. Sie stimmten aber alle darin überein, daß sie die Frage der Einheit in den größeren Zusammenhang der Berufung und des Auftrags der Kirche für die ganze notleidende Welt und in ihr stellten.

d. Alle drei setzten sich nachdrücklich für die Erneuerung des Lebens in den Kirchen ein. Sie erkannten die Notwendigkeit eines neuen Gehorsams in einer neuen Situation. Und so suchten sie neue Strukturformen für neue Aufgaben zu schaffen. Sie wußten, daß Einheit nicht durch reine Addition der vorhandenen institutionellen Formen zustande kommt, sondern durch die gemeinsame Antwort und Reaktion der Kirchen auf den Heiligen Geist und ihre gemeinsame Umwandlung. Mott trachtete danach, «die Laien-Kräfte freizumachen», wie er es formulierte und forderte die Kirchen auf, ihre missionarische Aufgabe ernst zu nehmen. Söderblom stellte die Frage, ob die Kirchen ängstlich in ihren Häusern sitzen müßten, ohne Glaube und ohne Mut, und rief sie auf, gemeinsam ihr prophetisches Amt zu entdecken. Brent schrieb während des Ersten Weltkrieges: «Die Welt ist dabei, in Stücke zu fallen; hinter den Armeen schleppen sie die Kirchen her, und nichts wird getan, was den Namen eines Zeugnisgebens für die Einheit verdiente, so wie Christus uns bittet, es aufzufassen.»

2. *Vier Kriterien*

Wir sind nicht berufen, diese Pioniere in jeder Hinsicht zu imitieren. Doch diese Elemente ihres Werkes und ihrer Botschaft: wahre Katholizität, Hingabe an die volle Aufgabe der Kirche, Einheit im Hinblick auf die Sendung der Kirche in der Welt, Bereitschaft zur Erneuerung des Lebens – das alles bleibt untrennbar mit dem Leben des Ökumenischen Rates verbunden. Und in diesen vier Richtungen haben wir noch einen weiten Weg zu gehen.

Wahre Katholizität: Wir haben in der Mitgliedschaft des Ökumenischen Rates einen Punkt erreicht, an dem unsere Katholizität die Möglichkeiten hat, einen tiefen Eindruck auszuüben. Doch ist es erst eine potentielle Katholizität. Sie muß noch im Leben unserer einzelnen Mitgliedskirchen herausgearbeitet und praktiziert werden. Wir werden nur dann wahrhaft katholisch, wenn wir in unserer Sorge füreinander und unserem Anteilgeben und Anteilnehmen aneinander so weit kommen, daß die Kirchen des Ostens und Westens, des Nordens und Südens, die jungen und die alten, die kleinen und die großen, jede der anderen Last trägt und sehnlichst darauf wartet, von den anderen geistliche Gaben zu empfangen.

Die Hingabe an die ganze Aufgabe der Kirche: Das Werk des Ökumenischen Rates umfaßt heute eine große Zahl verschiedener Bereiche und Interessen-

gebiete, doch gibt es bis zum heutigen Tage noch zu viele Menschen in unseren Kirchen, die sich ausschließlich für das besondere Gebiet einer speziellen Abteilung oder Sektion interessieren und zu wenige, die das Ganze zu verstehen und mitzutragen suchen und die begriffen haben, daß allein die Gesamtheit, wie sie unsere verschiedenen Arbeitsformen widerspiegelt, der Berufung der Kirche entspricht.

Einheit im Interesse der Sendung der Kirche an die Welt: Hier haben wir wieder eine neue Chance seit dem Zusammenschluß des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Weltmissionsrates. Doch die wahre Aufgabe liegt noch vor uns. Wir haben erst begonnen, die Frage zu stellen, was es bedeutet, daß die Kirche zur Mission und zum Dienst in sechs Kontinenten berufen ist und daß auch die örtliche Gemeinde eine missionarische und nicht nur eine erhaltende Struktur besitzen muß.

Bereitschaft zur Erneuerung des Lebens: Erneuerung heißt Wandel, und Wandel heißt Schemata und Formen aufgeben, die nicht länger den Erfordernissen der Stunde genügen können. Man muß deshalb damit rechnen, daß es immer zu Spannungen zwischen denen kommt, die für eine entschiedene Erneuerung eintreten, und jenen anderen, welche die vorhandenen Formen erhalten wissen möchten. Und es ist keineswegs selbstverständlich, daß jede Idee einer Erneuerung auch notwendig richtig ist. Notwendig dagegen ist, daß diese Spannung als konstruktive Spannung angenommen wird, und daß sie nicht zu einer Verhärtung einander entgegengesetzter Positionen wird. Der Ökumenische Rat muß bereit und fähig sein, in seinem eigenen Leben mit dieser Spannung zu leben. Als Weltrat der Kirchen nimmt er die vorhandenen Strukturen und Formen ernst; als ökumenische Bewegung muß er sich auf der anderen Seite für jene Erneuerung einsetzen, die Vorbedingung für den Weg zur Einheit ist.

3. Solidarität in einer Welt der Interdependenz

Einer der wichtigsten Punkte auf der Tagesordnung dieses Treffens des Zentralkomitees ist die Vorbereitung der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, die wir 1966 zu halten hoffen. Der Ökumenische Rat war immer an sozialen und internationalen Fragen interessiert, und diese Fragen haben auch einen wichtigen Platz in unseren Überlegungen eingenommen. Doch dies wird das erstemal seit der Schaffung des Ökumenischen Rates sein, genauer gesagt das erstemal seit der Konferenz von Oxford über das Thema «Kirche, Gemeinschaft und Stadt» im Jahre 1937, daß wir eine große Weltkonferenz haben werden, die speziell diesem Themenkreis gewidmet ist.

Es ist leicht einzusehen, weshalb wir diese thematische Gegenüberstellung brauchen: Es hat zwar immer soziale Probleme gegeben, aber heute sind die fundamentalen Probleme der Überwindung von Hunger und Elend und der sozialen Gerechtigkeit zur beherrschenden Frage schlechthin geworden, von deren Lösung die Zukunft der Menschheit abhängt. Die Interdependenz unserer modernen Welt – die Überzeugung, daß die Bedürfnisse aller befriedigt werden können –, das Auftauchen eines neuen Sinnes für die Würde des Menschen und einer neuen Hoffnung unter den benachteiligten Massen – das Auftreten einer ganzen Anzahl neuer Staaten, die gesunde nationale Gesellschaften aufzubauen wünschen –, all das hat das internationale, überkontinentale soziale Problem zur unentrinnbarsten Frage unserer Zeit werden lassen. Daß wir uns in größerer Zahl auf afrikanischem Boden treffen, macht uns diese Tatsache in höherem Maße bewußt, als sie uns vorher war.

Heute haben die christlichen Kirchen eine ganz spezifische Verantwortung auf diesem Gebiet. Sie leben in all jenen Gesellschaften. Sie haben die Absicht, ihre Lasten zu tragen und an der Aufgabe des nationalen Aufbaus teilzunehmen. Sie sind durch ihr Werk der Mission und des Dienstes immer tief in die Bemühungen einbezogen, den schreiendsten Notständen der Entwicklungsvölker zu steuern. Doch sie wissen auch um andere, noch drängendere Notstände in den Entwicklungsvölkern. Sie wissen ebenfalls, daß mehr, weit mehr, notwendig ist, vor allem eine große Erweckung des Geistes menschlicher Solidarität, so daß neue Strukturen internationaler und wirtschaftlicher Zusammenarbeit geschaffen werden und ein gemeinsamer, koordinierter Angriff auf Hunger und Armut unternommen werden kann.

So ist die Frage an erster Stelle eine geistige Frage. Sind wir Hüter unserer Brüder? Die Frage, ob mein Nachbar sein tägliches Brot hat, ist nicht eine materielle, sondern eine geistige Frage, sagte Nikolai Berdjajew. Das Geheimnis der Solidarität ist das Geheimnis des Zusammenlebens der Menschen als Mitgeschöpfe und Brüder für alle, für die Christus starb.

Viele Menschen haben noch nicht die Schwere der Verantwortung begriffen, die unsere Genera-

tion in dieser Hinsicht trägt. Es ist beunruhigend, daß in vielen Ländern die Reaktion auf die neuesten politischen Entwicklungen vielmehr in einem Abnehmen als in einem Zunehmen der Bereitschaft zur Teilnahme an internationalen Entwicklungs- und Hilfsprojekten besteht. Gerade in unseren eigenen Kirchen haben wir noch nicht jenes Bewußtsein für die Bedürfnisse anderer Völker geweckt, noch jene Bereitschaft für eine großzügige und kostspielige Aktion, ohne die kein wirklicher Fortschritt möglich ist. Unser Ökumenischer Rat muß den Weg zeigen und darf nicht zulassen, daß die Spannung zwischen reich und arm zu einem unüberbrückbaren Abgrund wird; er muß den Kirchen helfen, für einen revolutionären Wandel im Denken und Handeln zu wirken, durch den allein wir den sozialen und nationalen Egoismus überwinden und eine echte Solidarität zwischen den Völkern herstellen können.

Die «Weltkonferenz: Kirche und Gesellschaft» kann und muß zu einem wichtigen Schritt in Richtung auf dieses Ziel werden.

4. Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche

Wenn ich nun auf die Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche zu sprechen komme, muß ich zunächst feststellen, daß ich es im gegenwärtigen Augenblick als bedeutend schwieriger empfinde, zu diesem Thema etwas zu sagen, als bei manchen früheren Gelegenheiten. Der Grund liegt natürlich darin, daß neuste Entwicklungen, vor allem in den letzten Tagen der dritten Session des Vatikanischen Konzils, eine große Ungewißheit geschaffen haben.

Auf der einen Seite können und dürfen wir die Stärke und Intensität der Bewegung für eine wahrhaft geistige Erneuerung, die in der römisch-katholischen Kirche am Werk ist und die in vielen der Konzilsansprachen sowie in manchen Handlungen des Konzils ihren Ausdruck gefunden hat, nicht unterschätzen. Wir wissen aus Erfahrung, daß ein großer Unterschied zwischen den Erneuerungsabsichten und ihrer tatsächlichen Verwirklichung im täglichen Leben der Kirche besteht. Doch müssen wir uns freuen, daß hier so manches neue Denken aufgebrochen ist, so manche Bereitschaft, von neuem den Folgerungen aus der Aufgabe und Sendung der Kirche in der modernen Welt gegenüberzutreten, und daß diese neuen Bemühungen in so großem Umfang von einem neuen Verständnis für das biblische Zeugnis getragen sind.

Auf der anderen Seite aber finden wir, daß diese Erneuerung auf eine mächtige Opposition in führenden kirchlichen Kreisen trifft. Das war vor allem der Fall bei einer Anzahl von Themen, die für die zwischenkirchlichen Beziehungen von großer Wichtigkeit sind. Das Ergebnis stellt sich so dar, daß das Konzil zwar in verschiedener Hinsicht zu Beschlüssen gelangt ist, die vom ökumenischen Gesichtspunkt aus konstruktiv sind, andererseits aber die Beschlußfassung über andere wichtige Themen – zum Beispiel über die religiöse Freiheit – zurückgestellt und in manchen Fällen nur die alten Positionen neu bestätigt hat.

Daraus ergibt sich die Frage: Welche Haltung sollen wir in einem Augenblick einnehmen, in dem wir sowohl Grund für Hoffnungen als auch für Enttäuschungen haben? Es will scheinen, daß wir folgende Überlegungen anzustellen haben:

Zuerst einmal dürfen wir nicht vergessen, daß wir in unseren eigenen Kirchen keineswegs das Problem der Spannung zwischen den Kräften der Erneuerung und denen der Bewahrung der bestehenden Formen gelöst haben. Und nun ein zweites: gerade jetzt, wo viele römische Katholiken sich zusammen mit den Gliedern anderer Kirchen freuen, wenn sie in irgendeiner Kirche Zeichen einer echten geistigen Erneuerung sehen, und so in ganz neue Beziehungen zueinander getreten sind, teilen die Christen der anderen Konfessionen die Sorge vieler römisch-katholischer Christen über Entwicklungen, die auf dem Weg der Erneuerung Hindernisse aufbauen könnten, so daß hier ein Gefühl des Einbezogenseins in ein gemeinsames Anliegen besteht. Und zum dritten hat die Annahme und Verkündigung des Dekrets *De Oecumenismo* eine neue Situation geschaffen. Es besagt, daß die römisch-katholische Kirche nicht länger abseits steht. Es bringt ihren Wunsch zum Ausdruck, mit anderen Kirchen in brüderliche Beziehungen zu treten. Zwar tut es dies auf der Grundlage einer ökumenischen Konzeption, die in wichtigen Punkten von der unseren abweicht; doch die Tatsache bleibt, daß sie den Wunsch hegt, mit anderen Kirchen in ein Gespräch einzutreten, da sie anerkennt, daß in diesen Kirchen Christus am Werk ist. Es vertritt mit Festigkeit den Standpunkt, daß die römisch-katholische Kirche und die nicht-römisch-katholischen Kirchen eine große Verantwortung füreinander tragen. Durch die Entwicklung der letzten Jahre sind sie mehr denn je «zum Hüter ihrer Brüder» geworden. Ist es nicht bereits deutlich, daß wir tatsächlich einen großen, wenn auch «unterirdischen»

Einfluß aufeinander ausgeübt haben? Ist nicht die ökumenische Bewegung ein wichtiger Faktor für die Neuentwicklungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche geworden? Und haben wir nicht wichtige geistige Anregung von den römisch-katholischen Ökumenikern empfangen? Oder wenn wir die Situation der Welt betrachten: ist es nicht klar und eindeutig, daß wir gemeinsam der Verpflichtung gegenübergestellt sind, die Aufgabe der Kirche neu zu durchdenken in einer immer mehr säkularisierten Welt und das prophetische Wort zu finden, das die Menschen in ihrer Unordnung an die Ordnung Gottes erinnert? Eine rein höfliche aber passive Koexistenz ist nicht genug. Nötig ist die Anerkennung der Verantwortlichkeit für den anderen und daher ein intensives Gespräch. Muß wirklich eigens gesagt werden, daß ein solches Gespräch keineswegs voraussetzt, daß tiefgehende Überzeugungen verschwiegen oder bagatellisiert werden? Soweit dieses Gespräch die spezifischen Folgerungen aus der Lehre betrifft, wird es selbstverständlich zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Kirchen geführt werden. Vom Standpunkt des Ökumenischen Rates aus ist es normal und notwendig, daß derartige zwischenkirchliche Diskussionen stattfinden, wenn und zu dem Zeitpunkt, zu dem die Kirchen dafür bereit sind. Soweit aber das Gespräch Themen berührt, für die der Ökumenische Rat selbst zuständig ist, kann es zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat selbst stattfinden. Unsere Aufgabe ist es, eine klare Unterscheidung zwischen diesen beiden Gesprächstypen herauszuarbeiten.

5. Die Bedeutung regionaler ökumenischer Entwicklungen

Ein Wort soll noch über die regionalen ökumenischen Entwicklungen gesagt werden. In den letztverflossenen Jahren haben die Bemühungen, die Kirchen auf regionaler Ebene miteinander in Verbindung zu bringen, manchen Fortschritt zu verzeichnen. Es ist bemerkenswert, daß jetzt eine solche Entwicklung ebenfalls in Lateinamerika im Gange ist; regionale Körperschaften dieser Art existieren praktisch in jedem Kontinent.

Doch die Bedeutung dieser regionalen Organisationen für das Leben der ökumenischen Bewegung wird nicht immer richtig verstanden. So ist noch kürzlich der Gedanke geäußert worden, daß ihr Anwachsen ein Zeichen der Auflösung der ökumenischen Bewegung als ganzer sei. Eine solche Auffassung enthüllt eine große Unkenntnis der Motive und Faktoren, die auf diesem Gebiet wirksam sind. Wenn der Ökumenische Rat das Wachsen solcher regionaler Körperschaften fördert, gräbt er daher keineswegs sein eigenes Grab. Ganz im Gegenteil. Ökumenische Haltung und Praxis beginnt daheim; im οἶκος der Kirchen. Doch heute, wo Kontinente Realitäten werden in einer Weise, die für die Vergangenheit nicht zutraf, wo sie besondere gemeinsame Probleme, die von denen anderer Kontinente verschieden sind, in ihrem Rahmen anfassen, werden kontinentale Ökumenische Räte zu wichtigen Gliedern in der gesamten ökumenischen Kette. Ihre erste Aufgabe besteht darin, den christlichen Kirchen ihres eigenen Gebietes und Kontinentes zu dienen. Sie helfen den Kirchen, Probleme zu lösen, die auf regionaler Ebene gelöst werden müssen. Sie können zu Sprechern der Kirche bei den verschiedenen regionalen Regierungsorganen werden. Als Beispiel denke man nur an die sehr wichtige Rolle, welche die Allafrikanische Kirchenkonferenz bei der Planung des Neuaufbaus der Erziehung in Afrika zu spielen hat.

Doch können sie auch dem Ökumenischen Rat selbst große Dienste erweisen. Sie stellen für ihn die Stimme ihres Kontinents dar. Man denke an die außerordentliche Bedeutung der Pläne der Christlichen Konferenz von Ostasien, für den Kongreß über das Thema «Das Bekenntnis des christlichen Glaubens im heutigen Asien». Sie lenken die Aufmerksamkeit des Ökumenischen Rates auf die besonderen Erfordernisse und Bedürfnisse ihrer Bereiche. Sie können als Kanäle für die Verbindung und das Wirken des Ökumenischen Rates dienen. So ist das umfassende «Ecumenical Program for Emergency Action in Afrika» in Beratungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirche (WCC) und der Allafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC) erarbeitet worden, und sein Erfolg hängt zum großen Teil vom Zustandekommen einer engen Zusammenarbeit zwischen diesen beiden Institutionen ab.

Auf seiten des Ökumenischen Rates besteht keine Absicht, in irgendeiner Weise in die Autonomie der regionalen Körperschaften einzugreifen. Ja ihm ist es auf Grund seiner tatsächlichen Struktur und Konstitution sogar verboten, so etwas zu tun. Doch haben wir den großen Wunsch, eine Zusammenarbeit mit allen regionalen Körperschaften, die bereit sind, mit uns zusammenzuarbeiten, zu entwickeln.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Jean Kerkhofs

Die internationale Gründung «Pro Mundi Vita»

Der Gründung von Pro Mundi Vita lag die Überzeugung zugrunde, daß die innerhalb der Kirche verfügbaren Apostolatskräfte nach einer wissenschaftlicheren Methode auf die verschiedenen Sektoren des Mangels und Bedarfs verteilt werden müßten.

Eine bessere Informierung, gestützt auf solide pastoral-theologische Überlegungen und eine ernsthafte religionssoziologische Analyse würde vor allem den Orden und Kongregationen, aber auch den übrigen Geistlichen- und Laieninstituten und Organisationen gestatten, auf dem Gebiet des apostolischen Einsatzes wirksamere gegenseitige Hilfe zu entwickeln.

Initiator dieses groß angelegten Projektes war P. Montanus Versteeg OFM, der im übrigen auch zu den Mitbegründern des Institut Catholique de Recherches Socio-Religieuses (KSKI) in Den Haag (Niederlande) gehört. Durch viele Gespräche mit Bischöfen, Priestern, Ordensfrauen und Laien festigte sich seine Überzeugung, daß eine objektivere Kenntnis sowohl der Situation des in den verschiedenen Gebieten arbeitenden apostolischen Personals als auch der sachlichen Bedürfnisse sowie der Mittel und Wege für eine vermehrte gegenseitige Hilfe unter den kirchlichen Gemeinschaften notwendig und erstrebenswert sei. Es ist zwar durchaus verständlich und klar, daß alle Bischöfe und Ordensoberen tun, was in ihrer Macht steht, um das apostolische Kräftepotential ihrer Diözese beziehungsweise ihres Gebietes zu steigern – es ist aber ebenfalls nicht zu leugnen, daß verschiedene Probleme der örtlichen Kirchen eine einheitliche Planung im größeren Rahmen verlangen, die durch eine größere Zahl von Studien, wissenschaftlich erarbeitete Pläne und Prioritäts-Schemata vorbereitet sein müßte.

Nur auf diese Art und Weise können apostolisches Personal und technische Mittel als wirksame Hilfe zum Einsatz kommen. Ein pastoraler Plan verlangt zunächst ein objektives Bild von der tatsächlich vorhandenen Situation. Angesichts der stetigen sozialen Wandlungen, die durch die beschleunigte, tiefgreifende gesellschaftliche Umwälzung hervorgerufen sind, müssen die Analysen dieser Situation beständig auf dem neuesten Stand gehalten werden. Zugleich aber ist es notwendig, daß ein ununterbrochener intensiver Kontakt zwischen Diözesen, Orden, Genossenschaften und Laien-Instituten (wie er übrigens in verschiedenen Gebieten bereits hergestellt ist) mithilft, den apostolischen Einsatz mit seinen Einzeltätigkeiten nach einem ebenso geschmeidigen wie realistischen Gesamtplan zu koordinieren.

Diese Ideen haben in der Gründung Pro Mundi Vita konkrete Gestalt angenommen. Ein erster Kongreß (Maastricht, Niederlande) im Jahre 1962 beschränkte sich unter den genannten Aspekten auf den brasilianischen Raum, und zwar mit dem Ziel, den in den Niederlanden beheimateten Kongregationen umfassende Informationen zu vermitteln. Die Wahl Brasiliens als erstes Beispiel legte sich nahe. Kurz zuvor hatte nämlich der Episkopat von Nordost-Brasilien einen groß angelegten pastoralen Plan entwickelt, dessen Durchführung er einem eigens dazu geschaffenen Sekretariat anvertraute. Auf der anderen Seite rief die «Conferencia dos Religiosos do Brasil» einen Sonderdienst für die Informierung derjenigen Ordensgenossenschaften ins Leben, die im Rahmen dieses Pastoral-Planes Neugründungen vornehmen wollten.

Im Anschluß an den Kongreß von Maastricht haben sich mehrere Kongregationen in Brasilien mit Neugründungen engagiert. Im September 1963 organisierte P. M. V. dann seinen ersten internationalen Kongreß in Essen (Bundesrepublik) für eine Gruppe von Bischöfen, Vertreter der nationalen Verbände der Orden und Kongregationen (aus 24 Ländern) und verantwortliche Leiter von Laienorganisationen[1]. Nach diesem Kongreß hat P. M. V.

seine endgültige Struktur gefunden. Bischof Franz Hengsbach von Essen, der bereits Vorsitzender des Werkes «Adveniat» ist, übernahm das Protektorat über die Gründung.

Die Religiosen-Kongregation, die Propaganda-Kongregation und die Päpstliche Kommission für Latein-Amerika haben Delegierte zu den verschiedenen Kongressen entsandt und gewähren der Gründung weiterhin ihre moralische Unterstützung.

In der Generalversammlung haben unter dem Vorsitz von P. Dr. Dietmar Westemeyer OFM, dem Präsidenten der Versammlung der höheren Ordensoberen Deutschlands, neben den verantwortlichen Leitern der westeuropäischen Fastenkollekten, eine Anzahl von Sekretären der nationalen Verbände der höheren Ordensoberen aus den verschiedenen Erdteilen sowie Repräsentanten einiger Bischofs-Konferenzen und die Generalsekretäre der C.I.S.C. und der UNIAPAC – internationale Bewegungen für christliche Arbeiter bzw. Arbeiterführer – Sitz und Stimme.

Die Mittel, die aus den Fastenkollekten (Deutschland, Belgien, Schweiz), der Ostpriesterhilfe und zahlreichen Kongregationen stammen, haben die Eröffnung eines Generalsekretariates in Brüssel ermöglicht[2].

P.M.V. möchte zunächst als internationales Zentrum der Begegnung und Verbindung zwischen den verschiedenen bereits existierenden Dokumentations- und Informationsstellen dienen, mit dem Ziel, alle verantwortlichen Persönlichkeiten der Kirche besser über die großen Bedürfnisse der Kirche und der Welt sowie über die Mittel zu ihrer Befriedigung zu orientieren[3]. Zu diesem Zweck hat P.M.V. ein Netz von ständigen Kontakten mit einer großen Zahl soziologischer und theologischer Zentren errichtet.

Gegenwärtig befaßt sich P.M.V. damit, die auf diesem Gebiet noch offenen Lücken in Europa und in Asien zu füllen.

Nach dem zweiten internationalen Kongreß (Löwen, September 1964)[4] hat P.M.V. begonnen, in fünf Sprachen zugleich (englisch, französisch, spanisch, deutsch und niederländisch) seine Berichte zu veröffentlichen, die ausschließlich an Bischöfe, höhere Ordensobere, verantwortliche Leiter der großen Bewegungen des Laienapostolats sowie Spezialisten für Pastoraltheologie und Missionswissenschaft versandt werden. Gegenwärtig erhalten an die tausend Bischöfe und über fünftausend höhere Ordensobere diese Berichte.

Sie sind nach dem Vorbild der bereits in Frankreich («Etudes et Notes Documentaires») und in England («Commonwealth Survey») existierenden Organe angelegt, die bestimmt sind, die Verantwortlichen des öffentlichen Dienstes über die Probleme und aktuellen Situationen zu unterrichten, über die sie in den wesentlichen Zügen informiert sein müssen, um gezielte und wohlbegründete Entscheidungen treffen zu können.

In der Zwischenzeit hofft P.M.V., daß nach einer gewissen Anlaufzeit die Gründung repräsentativ genug sein wird, um die Verantwortlichen einladen zu können, sich direkt an sie zu wenden, um hier eine Information über jene Apostolatsprobleme zu erhalten, über die man aus Gründen der Diskretion, oder weil es nicht ganz unbedenklich wäre, keine gedruckten Unterlagen verschicken kann. Auch bei konkreten, detaillierteren Konsultationen über Spezialfragen sieht P.M.V. sich vorerst nicht in der Lage, kurzfristig aus tieferer Einsicht in die Dinge gewonnene, genügend weit vorausschauende Stellungnahmen zur Mehrzahl der schwebenden Fragen zu geben. Dank seinen vielseitigen, weitverzweigten Beziehungen kann P.M.V. jedoch heute schon den Verantwortlichen behilflich sein, selbst geeignete Fachleute ausfindig zu machen. Daher wenden sich auch die verantwortlichen Männer der Kirche jetzt bereits immer mehr an P.M.V. und erbitten seine Dienste, vor allem, wo es um Neugründungen apostolischer Institutionen und Organe geht.

Natürlich genügt es noch lange nicht, ein guter Soziologe zu sein, um die Rechtgläubigkeit eines «Konsultationszentrums für die Steigerung apostolischer Wirksamkeit und Tätigkeit» zu garantieren. Daher bemüht sich P.M.V. ständig, mit qualifizierten Theologen und Missiologen im Gespräch zu bleiben und organisiert laufend Kolloquien für Spezialisten der verschiedensten theologischen Fachgebiete.

Eins aber muß an dieser Stelle ausdrücklich betont werden: P.M.V. kann keinem kirchlichen Oberen die fälligen Entscheidungen abnehmen. Das ist Sache der Verantwortlichen – entweder einzeln oder gruppenweise –, und es bleibt ihre Sache, weil sie allein die autorisierten Vertreter der Kirche sind und obendrein allein die realen Möglichkeiten und Grenzen der im apostolischen Dienst stehenden Christen kennen, für die sie verantwortlich sind. Es versteht sich nicht minder, daß diese Überlegung in keiner Hinsicht ihre Verpflichtung verringert, sich so gut wie möglich im Hinblick auf die fälligen Ent-

scheidungen um die nötigen Informationen zu bemühen. P.M.V. will ein Werkzeug unter anderen sein, um diese Aufgabe zu erleichtern.

Was die großen Zweige der Industrie, zum Beispiel die Stahlindustrie oder die Automobilindustrie oder sogar das Hotelgewerbe, in kurzer Zeit aus Beweggründen des irdischen Gewinns und des schöpferischen Willens des Menschen fertigbringen, werden die Christen, angetrieben durch die Bedürfnisse ihrer Brüder jeder Rasse, jeder Religion oder Ideologie und inspiriert vom Geist Gottes, ebenfalls zustande bringen – selbst wenn dabei Stufen übersprungen werden müssen –, ja selbst um den Preis einer Beschleunigung in der Geschichte der Kirche und eines recht tiefgreifenden Wandels der traditionellen Seelsorgsmethoden.

In diesem Zusammenhang kann die Arbeit von P.M.V. einen der Faktoren bilden, die der Vorbereitung der von den modernen Christen sosehr erwarteten «operativen Theologie» (théologie opérationnelle) dienen. Wir denken dabei an eine Theologie, die auf Gottes Wirken achtet, nicht nur in der heiligen Geschichte der Vergangenheit, sondern in der sich gegenwärtig vollziehenden Geschichte, so verwirrend und erregend sie sein mag.

Wenn aus dieser Perspektive, die auch die Perspektive des Konzils ist, P.M.V. dem geistigen Aufblühen, das sich allenthalben bemerkbar macht, dienen kann, dann darf sich diese Gründung bewußt sein, daß sie dem Geist Gottes gehorcht, der unsere alte Erde erneuert.

[1] Die Notsituationen der Kirche gehören in den besonderen Aufgabenbereich der Ordensleute (von den Akten dieses Kongresses existieren Ausgaben in deutscher, französischer, englischer und niederländischer Sprache).

[2] Pro Mundi Vita, 6, rue de la Limite, Brüssel 3, Belgien. Die durch königliche Verfügung anerkannte Gründung hat sich als Gesellschaft ohne wirtschaftliche Zielsetzung mit internationalem Statut konstituiert.

[3] Hier sei Artikel 2 der Statuten zitiert:

«Pro Mundi Vita ist eine internationale Gesellschaft mit wissenschaftlicher und religiöser Zielsetzung. Sie steht im Dienst der katholischen Kirche und will Informationen über pastorale und soziale Situationen, soweit sie die Kirche interessieren, nach wissenschaftlicher Methode sammeln, analysieren und verbreiten. Dabei ist vor allem an Informationen zu folgenden Themen und Fragenbereichen gedacht: regionale Bedürfnisse und Notlagen, denen die örtlichen Kirchen nicht aus eigenen Kräften gewachsen sind; verfügbare Fachkräfte der Kirche, gleich an welchen Orten sie sich befinden; Möglichkeiten zur Bildung des Missionspersonals. Die Zielsetzung der Gesellschaft betrifft außerdem alle anderen damit zusammenhängenden Bereiche wie beispielsweise die Anregung wissenschaftlicher Forschung und die Organisation von Fachkongressen.»

[4] Hauptthema des Kongresses war: «Die universelle Verantwortung aller Christen.» Unter dem gleichen Titel ist soeben auch der Bericht des Löwener Kongresses erschienen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JAN KERKHOFS

Geboren am 15. Mai 1924 in Hasselt (belgisch Limbourg); Jesuit; 1956 zum Priester geweiht. Er ist Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Ordensfakultät in Löwen, Professor für Pastoralsoziologie am «Institut Supérieur des sciences religieuses» an der «Université Catholique» von Löwen, Professor für Soziologie an den Universitätsfakultäten von Anvers, nationaler geistlicher Berater der katholischen flämischen Arbeitgeber. Er veröffentlichte «Godsdienstpraktijk en sociaal milieu», Lumen Vitae 1954, S. 378; «De Kerk in Vlaanderen», 1962. Gegenwärtig ist er Mitarbeiter an den Zeitschriften «Streven», «Nouvelle Revue Théologique», «Choisir» (Schweiz), «De nieuwe boodschap», «De christelijke werkgever».

M. MINUCIUS FELIX: OCTAVIUS

Lateinisch–Deutsch. Herausgegeben von Bernhard Kytzler

232 Seiten. Leinen DM 24.80

Der «Octavius», ein knappes, inhaltsreiches Streitgespräch, straff und klar in der Form, anspruchsvoll und kunstvoll in der Sprache, zählt zu den lebendigsten Zeugnissen des frühen Christentums. Mit dieser kritischen, zweisprachigen Textausgabe wird eine «Perle der apologetischen Literatur», wie Renan das Werk nannte, wieder zugänglich gemacht.

Die Ausgabe will einen lateinischen Lesetext darbieten, der gleichweit Abstand hält von den Extremen einer hemmungslosen Konjiziersucht und eines übersteigerten Konservatismus, wie sie beide in der Geschichte der Octavius-Editionen in diesem Jahrhundert vertreten sind. Der beigefügte ausführliche textkritische Apparat enthält neben den wichtigeren älteren Lesarten eine nach Möglichkeit umfassende Übersicht über die seit der Jahrhundertwende in Ausgaben, Aufsätzen und Rezensionen veröffentlichten Verbesserungsvorschläge. Die Übersetzung möchte dem Forscher als erster Kommentar dienen und zugleich dem Leser etwas von dem Glanz und der Schönheit, von dem warmen, lebendigen Ton und der kunstvollen Form des Originals vermitteln.

TERTULLIAN: APOLOGETICUM

Verteidigung des Christentums

Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl Becker

2. Auflage. 318 Seiten. Leinen DM 22.–

«Der Afrikaner Tertullian ist einer der am schärfsten profilierten Köpfe des christlichen Altertums. Und eine der am schärfsten profilierten Schriften dieses Mannes ist seine Verteidigung des Christentums. Aufs leidenschaftlichste nimmt er sich mit allen Künsten juristischer und rhetorischer Argumentation des von der heidnischen Umwelt bedrohten christlichen Glaubens an. Mit scharfem Blick dringt er zu den verborgenen Hintergründen des heidnischen Denkens und Fühlens vor und entlarvt dessen Widersinn. Überall im Leben der Heiden erspäht er ihre Schwächen und schlägt ihnen so die Waffen aus der Hand.

Und dies alles mit einer Sprachgewalt, die zum stärksten gehört, was es in der lateinischen Literatur gibt. Gehalt und Gestalt des Werkes zwingen auch den modernen Leser in ihren Bann. Dies zu bewirken hat sich der Herausgeber und Übersetzer alle Mühe gegeben. Eine ausführliche Einleitung und sachliche Texterläuterungen in Form eines alphabetischen Registers tragen Wesentliches zum leichteren Verständnis bei. Alles in allem darf dieses Buch wohl als die klassische Ausgabe des klassischen Werkes der altlateinischen Apologetik angesprochen werden.»

Die Ostschweiz, St. Gallen

IM KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

Vorwort

In unserer, der Zukunft zugewandten Welt, gibt es viele, welche die Geschichte als einen Zeitvertreib betrachten, der ein wenig überholt ist. Auch die Kirchengeschichte entgeht dieser abschätzigen Beurteilung nicht, umsomehr, als sie in den Augen der Geistlichen, die in der seelsorglichen Tätigkeit engagiert sind, sehr leicht als ein Luxus für Intellektuelle erscheint. Dennoch hat sie – und zwar mehr denn je – ihren Platz im Rahmen einer theologischen Zeitschrift, die aus den Perspektiven des zweiten Vatikanums gestaltet ist: Anpassung an die seelsorgerlichen Erfordernisse des heutigen Tages, ausgehend von einer Rückkehr zu den Quellen, getragen von ökumenischem Geist. Unbestreitbar hat sich die Kirche, so lange sie besteht, ständig darum bemüht, sich den Kulturen und Zivilisationen, in denen sie sich im Lauf der Zeit inkarniert hat, anzupassen; immer hat sie sich, gemäß ihrer Art im Konkreten zu leben und die Botschaft der Offenbarung in einer dem Verstand zugänglichen Art und Weise vorzulegen, um ein *aggiornamento* bemüht, wie es die ständig neuen Situationen unerläßlich machten, wenn sie eine Verkalkung vermeiden wollte. Es ist daher wichtig, sich darüber Rechenschaft zu geben, weshalb und wie in ganz bestimmten Fällen verschiedene dieser Versuche und Bemühungen erfolgreich verlaufen sind, und weshalb andere erfolglos blieben oder gar, wie die Reform des 16. Jahrhunderts, in einer Katastrophe endeten. Ein weiteres ist wichtig: wenn man will, daß die Rückkehr zu den Quellen, von der man sich ein neues Licht für die heutigen Forschungen verspricht, in authentischer Form erfolgt, so muß man diese Quellen, die patristischen, konziliaren oder liturgischen, in ihren echten zeitlichen Zusammenhang stellen, aus dem allein ihr wahrer Sinn zu erkennen und ihre tatsächliche Bedeutung zu ermessen ist. Und schließlich darf man eins nicht vergessen: daß die Kirche, deren Struktur im Mittelpunkt der gegenwärtigen theologischen Diskussionen sowie des heutigen ökumenischen Dialogs steht, selbst eine historische Wirklichkeit ist, in die Geschichte einbezogen, und daß, wie noch vor kurzem P. Congar schrieb: «erst im Anschluß an ein historisches Studium der Situationen, der Lehren und der Handlungsweisen, die bei den anderen und bei uns zur Gewohnheit geworden sind, viele Mängel unserer konkreten Ekklesiologie bemerkt und überwunden und viele heute noch vorhandenen Hindernisse genommen werden». Das Heft dieser Zeitschrift, das der Kirchengeschichte gewidmet ist, möchte den Theologen, die ihrerseits den Seelsorgern und Ökumenikern ihre Anregungen zu vermitteln haben, einige besonders aktuelle Elemente vorlegen, die ihnen in wirksamer Weise bei dieser Arbeit der Gegenüberstellung der empfangenen Ideen mit dem vielhundertjährigen Leben der Kirche helfen können.

ROGER AUBERT, LÖWEN BELGIEN
ANTON WEILER, NIJMEGEN HOLLAND

Brian Tierney

Die Kollegialität im Mittelalter

Die Theologen und Kanonisten des Mittelalters waren in ihren Schriften über ekklesiologische Themen stets darauf bedacht, das harmonische Gleichgewicht zwischen einer Mehrzahl überkommener Lehren herzustellen und zu erhalten, die, einzeln und von den anderen getrennt betrachtet, als völlig beziehungslos nebeneinander stehend, ja sogar einander widersprechend erscheinen könnten: an erster Stelle stand dabei die Lehre von dem Primat des Papstes, danach kam die Lehre von der kollegialen Autorität der Geistlichkeit und der korporativen Struktur der gesamten christlichen Gemeinde. Schon in Hugo von Sankt Viktors *De Sacramentis*, «der ersten vollständigen theologischen Abhandlung einer Schule des Mittelalters» (ca. 1134), werden alle drei Elemente in gebührender Weise betont. «Alles, was geistlichen Charakters ist oder mit dem geistlichen Leben zusammenhängt», schreibt Hugo, «untersteht der Oberhoheit des höchsten Pontifex». «Bei der Geistlichkeit, deren Amt alle Dinge betrifft, die Werte des geistlichen Lebens sind, liegt eine göttliche Vollmacht». «Was ist die Kirche anders als die Menge der Gläubigen, der Leib Christi?[1]» Und Hugos Zeitgenosse, Bernhard von Clairvaux, betont in seiner Schrift *De Consideratione* gleichermaßen die Würde des päpstlichen Amtes, die Verpflichtung des Papstes, die von Gott verliehene Autorität der übrigen Bischöfe zu bewahren, und seine hervorragendste Pflicht, in Demut als getreuer Hirte der ganzen, seiner Liebe anvertrauten Herde des christlichen Volkes zu dienen. Doch gibt es noch einen dritten Autor der Dreißigerjahre des 12. Jahrhunderts, den Kanonisten Gratian, dessen Schaffen der Entwicklung der Ekklesiologie das ganze folgende Jahrhundert über die stärksten Anregungen vermittelte. Das kann uns jedoch nicht weiter verwundern, wenn wir uns Maitlands Feststellung vergegenwärtigen, daß «in keinem Zeitalter seit den klassischen Tagen des römischen Rechtes ein so hoher Anteil der gesamten geistigen Bemühungen auf die Rechtswissenschaft entfallen ist».

Gratians *Decretum*, das etwa um 1140 herum erschien, ist eine umfassende Zusammenstellung kirchenrechtlicher Quellen: aus frühen patristischen Texten, Konzilkanones und päpstlichen Dekreten, und galt um die Mitte des 12. Jahrhunderts als das Standardwerk schlechthin für das kirchenrechtliche Studium in den Schulen der damaligen Christenheit. Die Kirchenrechtler, die ihre Kommentare zu Gratians Texten schrieben, sahen sich der gesamten Geschichte der Kirche für einen Zeitraum von etwa tausend Jahren gegenüber und mußten dazu im Licht ihrer eigenen Überzeugungen und Erfahrungen nach bestem Können und Wissen ihre Erläuterungen geben, in Ermangelung der verfeinerten Methoden historischer Kritik nahmen sie dabei ihre Zuflucht zu dialektischen Argumentationen, in dem Bestreben, in einer scholastischen Synthese all die verschiedenen Erkenntnisse über die Natur und das Wesen der Kirche miteinander zu verweben, die Gratian aus so vielen Jahrhunderten und so mannigfachen Quellen zusammengetragen hatte. Die Dekretalisten des 12. Jahrhunderts, jene Generation großer Rechtsgelehrter, die als erste der gesamten Kirche ein einziges Recht gaben,

brachten für ihre Aufgabe eine ungewöhnliche geistige Vitalität mit. Und tatsächlich können ihre Bemühungen, der überkommenen Lehre von der Kirche als dem Leib Christi eine angemessene rechtliche Form zu geben, als bedeutsamster Beitrag des Mittelalters zum Begriff der Kollegialität angesehen werden. In der modernen Zeit ist sehr viel über die bösen Folgen des Legalismus in der Kirche geschrieben worden. Doch die Gemeinschaft der Gläubigen als körperschaftlich strukturierte, sichtbare Gesellschaft braucht ein System von rechtlichen Konstitutionen. Gegen Ende des Mittelalters wie in neuerer Zeit hat nicht die Existenz des Rechtes als solchem, sondern die phantasielose Durchsetzung unvollkommener Gesetze oder schlechter Rechtsgewohnheiten zu Verzerrungen in der Struktur der Kirche Christi geführt.

Die reifsten Werke in der Tradition der Dekretalisten wurden um das Jahr 1200 geschaffen, das heißt zu einer Zeit, die von der Gestalt des größten Rechtsgelehrten unter den Päpsten des Mittelalters, Innocenz III. (1198–1216), beherrscht wurde. Die Kanonisten dieser Zeit gingen in ihren Diskussionen und Ausführungen über die Struktur der Kirche unvermeidlich von Christi Worten an Petrus aus: «Du bist Petrus und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen; die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben...» Es war allgemein anerkannt, daß diese Worte Petrus und seine Nachfolger als Oberhäupter der Kirche auf Erden eingesetzt hatten. Dabei wurden die «Schlüssel», die Petrus verheißen worden waren, allgemein mit der Gewalt der Sündenvergebung gleichgesetzt, die Christus später allen Aposteln übertragen hatte mit den Worten: «Denen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen...» Daher erklärte Gratian: «Wenn Christus allen Aposteln die gleiche Gewalt zu binden und zu lösen gab, dann hat er Petrus vor allen anderen und für alle anderen die Schlüssel des Himmelreiches verheißen.» Und zur Unterstützung seiner Auffassung zitierte er eine Stelle aus dem hl. Augustinus: «Wenn Petrus die Schlüssel erhielt, so ‚bedeutete' er die heilige Kirche[2].» Die Dekretalisten akzeptierten allgemein Gratians Erklärung, fügten aber hinzu, daß die «gleiche Gewalt», die Petrus mit den übrigen Aposteln teilte, eine geistliche Gewalt war, daß aber in der Jurisdiktion Petrus von Anfang an über den anderen stand. So erblickten sie aus einem tiefkatholischen Geist in den Worten, die wahrhaft den päpstlichen Primat errichtet hatten, auch die Quelle der bischöflichen Autorität in der Kirche.

Doch gab es noch eine andere Mehrdeutigkeit in dem berühmten petrinischen Text, welche die Aufmerksamkeit der Kanonisten erregte. Christus verhieß Petrus, oder – wir können sagen: allen Aposteln – die Schlüsselgewalt. Doch war es weder Petrus noch das Apostelkollegium, sondern die Kirche selbst, die nach den Worten Christi alle Zeiten ohne Schaden überdauern und den Pforten der Hölle Widerstand leisten sollte. Das spezielle Problem für die Dekretalisten bestand darin, daß bestimmte Texte der gratianischen Sammlung die *Romana ecclesia* als die unvergängliche, irrtumslose Kirche ansahen, die seit den Tagen Christi den wahren katholischen Glauben unversehrt bewahrt hatte, während gewisse andere Texte von einzelnen Päpsten sprachen, die in der Vergangenheit gesündigt oder geirrt hatten. (Ebenso wie sein Zeitgenosse, der hl. Bernhard, war Gratian sich zutiefst der Tatsache bewußt, daß ein Gegensatz zwischen der Würde des päpstlichen Amtes und den menschlichen Fehlern des sterblichen Menschen, der dieses Amt versah, möglich war.) Die Dekretalisten erklärten die offenbar zueinander in Widerspruch stehenden Stellen bei Gratian, indem sie zwei Bedeutungen des Begriffes *Romana ecclesia* unterschieden und indem sie Augustinus' Lehre vom Papst als einem Symbol der Kirche weiter entwikkelten. Es mag hier genügen, wenn wir als Beispiel die Worte von Huguccio, dem Lehrer von Innocenz III. und größten aller Kanonisten, die gegen Ende des 12. Jahrhunderts geschrieben haben, anführen: «Christus sprach zu Petrus, der dabei als Symbol für die Kirche stand (*in figura ecclesiae*): Ich habe für dich gebetet, Petrus, daß dein Glaube nicht wanke... – Unter der Person Petri wurde die Kirche verstanden, unter dem Glauben Petri der Glaube der allgemeinen Kirche, der als Ganzes niemals gewankt und geirrt hat, noch bis zum Tage des Gerichtes wanken oder irren wird.» Und noch einmal: «Der römische Papst mag verschiedentlich geirrt haben, nicht aber die römische Kirche, die ja nach allgemeinem Verständnis nicht der Papst allein ist, sondern alle Gläubigen, da die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen darstellt.» Und ein weiteres Mal: «Wo immer ein gutes, gläubiges Volk ist, da ist die römische Kirche. Auf der anderen Seite werdet ihr keine römische Kirche finden, in der es nicht viel Flecken und Runzeln gibt[3].»

Die Dekretalisten waren keine Theologen und setzten sich nicht primär mit dem übernatürlichen

Leben der Kirche auseinander, sie waren vielmehr Rechtsgelehrte, deren Hauptaufgabe darin bestand, die institutionelle Struktur der Kirche zu durchleuchten und darzulegen. Daher ergab sich für sie, nachdem sie sich einmal auf den Standpunkt gestellt hatten, daß die unvergängliche und irrtumslose Kirche Christi die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen sei, das Problem, zu bestimmen, ob irgendeine Institution der Kirchenregierung einen sichereren Ausdruck dieses irrtumslosen Glaubens geben konnte, als die Einzelperson eines Papstes. Einen Ansatzpunkt für die Diskussion dieser Frage lieferte die Stelle von Papst Gregor dem Großen (die im *Decretum*, *Dist.* 15, c. 2, enthalten ist), in der erklärt war, daß die Kanones der vier ersten Allgemeinen Konzile verehrt und geachtet werden müssen wie die vier Evangelien, weil sie durch allgemeines Einverständnis zustandegekommen seien «*universali sunt consensu constituta*». Wahrscheinlich meinte Gregor damit nur, daß die übereinstimmende Meinung der Epochen und Zeitalter diese Kanones ganz besonders über jeden Zweifel erhaben gemacht habe, doch die Kanonisten unterlegten dem Begriff *consensus* einen viel konkreteren juridischen Sinn, indem sie das Allgemeine Konzil mit anderen kollegialen Institutionen innerhalb der Kirche verglichen. So schrieb Huguccio zu den Worten *universali consensu*: «Hier liegt die Rechtsgrundlage für eine juristische Person, derart, daß niemand sich von dem kanonischen und allgemeinen Konsens seines Kapitels oder Kollegiums oder seiner Stadt lösen kann»; außerdem zitierte Huguccio die Stelle aus dem römischen Recht: «Was alle betrifft, muß auch von allen gerichtet werden», um zu beweisen, daß, wenn es um die Entscheidung von Glaubensfragen ging, auch Vertreter der Laienschaft zum Allgemeinen Konzil berufen werden müßten, da die Erhaltung des wahren Glaubens eine Angelegenheit aller Christen sei[4]. Dann nämlich wären die Kanones der Konzile mit dem übereinstimmenden Einverständnis der gesamten Kirche erlassen, könnten damit als Ausdruck des unfehlbaren Glaubens der Kirche gelten und somit auch als für den Papst selbst verbindlich. Diese Auffassung stand nicht im Widerspruch zur Lehre vom päpstlichen Primat, da der Papst ja notwendig Glied eines jeden Konzils war, ja sogar sein eigentliches Haupt und Zentrum. Die Gesetzesbestimmungen allgemeiner Konzile waren also sowohl Ausdruck des Konsenses des gesamten Bischofskollegiums als auch päpstliche Gesetze, ausgesprochen in ihrer autoritativsten Form.

Um 1200 wurde es daher zur allgemeinen Lehre der Kanoniker, daß ein einzelner Papst durch die Kanones der früheren Konzile gebunden war, soweit es sich um «Dinge (handelte, die) den Glauben und den allgemeinen Status der Kirche berührten». Doch blieb noch ein Problem: Wie sollte man mit einem Papst verfahren, der faktisch gegen solche Kanones verstieß? Die Dekretalisten sahen darin sozusagen einen pathologischen Fall am Leib der Kirche. Es gab zur Zeit Innocenz III. keinen einzigen, der ernstlich damit gerechnet hätte, ein Papst könne in Häresie verfallen. Doch da der Fall grundsätzlich nicht unmöglich war, erwies es sich als notwendig, daß eine Kirche, die alle Zeitalter überdauern sollte, in ihrer Rechtskonstitution auch einen solchen Fall vorsah. Huguccio war nicht bereit, irgendeine juridische Autorität innerhalb der Kirche anzuerkennen, die, gleich unter welchen Umständen, über dem Papst stehen könnte; und er hielt daran fest, daß, wenn der Papst und die Väter eines Konzils über die Neuformulierung irgendeiner Lehre verschiedener Meinung waren, die Auffassung des Papstes den Vorzug verdiene. Sollte aber ein Papst öffentlich seine Anhängerschaft an eine bekannte Häresie bekennen und sich weigern davon abzulassen, dann könnte er seines Amtes enthoben werden, ohne daß zu diesem Zweck eine höhere richterliche Instanz notwendig wäre. In dem Augenblick, in dem ein Papst der Häresie verfiele, hätte er durch diese Tatsache selbst aufgehört, katholischer Christ und, ganz besonders, Haupt der katholischen Kirche zu sein. Huguccio vertrat außerdem den Standpunkt, daß der Papst, der der Kirche durch hartnäckiges Verharren in einem notorischen Verbrechen Ärgernis gibt, sich ebenfalls, genau wie ein Häretiker, selbst seines päpstlichen Amtes entkleide[5].

Ein anderer hervorragender Kanonist, Alanus, dessen Schriften in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts entstanden sind, vertrat einen geringfügig abweichenden Standpunkt. Er hielt daran fest, daß ein allgemeines Konzil, also Papst und Konzilsväter gemeinsam, nicht nur die höchste Lehrautorität der Kirche darstellten, sondern zugleich auch die höchste Rechtsautorität. Ein Papst, der gegen *lata sententia* erlassene Konzilskanones verstoßen würde, könnte aufgrund dieser Tatsache abgesetzt werden als ein bereits in aller rechtlichen Form von einem höheren Richter Verurteilter. Nicht vorgesehen war dabei jedoch der Fall, daß ein Papst eine zuvor noch nicht verurteilte neue Häresie verträte. Daher gab Alanus folgende Anregung:

Wenn eine Entscheidung über einen Glaubensartikel gefällt werden sollte (doch nur unter diesen Umständen), müsse die Entscheidung der dem Papst widersprechenden Konzilsmitglieder als maßgeblicher betrachtet werden, als die des Papstes selbst. Ein Papst, der sich dem Dekret der Konzilsväter widersetze, könne als Häretiker abgesetzt werden. Doch fügte Alanus hinzu, das könne allein deshalb der Fall sein, weil unter den wirklich außergewöhnlichen Umständen, die er im Auge habe, unvermeidlich ein Zweifel aufkomme, ob der Inhaber des päpstlichen Stuhles tatsächlich ein wahrer Papst sei[6]. Verschiedene andere Kanonisten aus der Zeit um 1200 diskutierten die gleichen Probleme mit verschiedenen Nuancen im Gedankengang und in der Ausdrucksweise. Die Lehre einer juridischen Oberhoheit, die beim Papst und dem Konzil gemeinsam liege, wurde in weitestem Umfang beibehalten. Auf der anderen Seite gab es keinen Kanonisten, der ohne Vorbehalte den Standpunkt vertreten hätte, die Glieder eines Konzils könnten, wenn sie vom Haupt getrennt seien, irgendeine Jurisdiktion über einen unzweifelhaft legitimen Papst ausüben. Einige stellten sich auf den Standpunkt, die Konzilsväter besäßen ein echtes, inneres Recht zu entscheiden, ob ein regierender Papst in Wahrheit Papst sei oder nicht, wenn sein Verhalten diesbezüglich Zweifel aufkommen ließe.

Die Diskussionen der Dekretalisten könnten in manchen Punkten als wirklichkeitsfern und lebensfremd erscheinen; doch tatsächlich wurde das Problem eines Papstes, der angeklagt wurde, eine neue Häresie aufgebracht zu haben, im Jahre 1336 akut –, und zwar im Zusammenhang mit den Anschauungen Johannes' XXII. über die Visio Beatifica; und die Frage, ob die wahre Autorität der Kirche von Konzilsvätern ausgeübt werden könne, die vom Papst getrennt waren, wurde außerordentlich aktuell und brennend nach dem Ausbruch des großen Schismas im Jahre 1378.

Einiges von dem geistigen Klima, das von den Dekretalisten ausging, fand eine Widerspiegelung in gewissen Aussprüchen und Handlungen des zeitgenössischen Papstes Innocenz III. In einer seiner Ansprachen erklärte er: «Wenn auch für alle anderen Sünden Gott allein mein Richter ist, so kann ich doch im Falle einer Sünde gegen den Glauben von der Kirche gerichtet werden. Denn wer nicht glaubt, ist bereits gerichtet[7].» Und 1206 unterrichtete Innocenz den Bischof von Pisa, daß die gesetzlichen Privilegien, welche die Kleriker in der mittelalterlichen Gesellschaft besaßen, ihnen nicht als Einzelpersonen oder zu ihrem eigenen Vorteil gewährt seien, sondern als kirchlichem Kollegium *(collegio ecclesiastico)* und zum Wohle der Allgemeinheit[8]. Im Jahre 1213 schließlich rief Innocenz das Vierte Laterankonzil zusammen, um über Fragen des «allgemeinen Status aller Gläubigen» zu beraten. Dazu wurden nicht nur Bischöfe und Prälaten eingeladen, sondern ebenfalls Botschafter von Laien-Fürsten und Vertreter der Kapitel von Kollegiatskirchen. Die Letztgenannten waren, wie Innocenz schrieb, zur Teilnahme aufgefordert, weil auf der bevorstehenden Versammlung Themen zur Sprache kommen sollten, welche ganz speziell derartige Kapitel betrafen[9]. Als das Konzil ordnungsgemäß 1215 zusammentrat, war es die größte repräsentative Versammlung, welche die westliche Welt je gesehen hatte. Dogmatische Dekrete wurden veröffentlicht und ein umfassendes Reformprogramm für die gesamte Kirche aufgestellt, in dem unter anderem vorgesehen war, daß in Zukunft regelmäßig Provinzialsynoden stattfinden sollten. Als die Reformen schrittweise wirksam wurden und die örtlichen Synoden in den verschiedenen Ländern der Christenheit zusammenzutreten begannen, hatte es für eine Zeit den Anschein, als finde die Kirche eine juridische Struktur, die ihrer wahren innersten Natur in idealer Weise entspräche, und das Genie für konstitutionelle Organisation, das ein besonderer Charakterzug der Gesellschaft des 13. Jahrhunderts war, widerspiegele.

Doch zwei Faktoren stören entscheidend die Entwicklung der Kirchenregierung im späten Mittelalter. Der erste war der beständige Streit zwischen Kirche und Staat, der von Fall zu Fall weltliche Philosophen dazu veranlaßte, in der Lehre über das Konzil, die ursprünglich und vor allem von absolut rechtgläubigen katholischen Christen entwickelt worden war, antipäpstliche Folgerungen zu finden. Der andere störende Faktor war die übertriebene Zentralisierung der Autorität in der römischen Kurie. Die ständig wachsenden Lasten der päpstlichen Abgaben und vor allem der ständige Mißbrauch der päpstlichen Gewalt, um Klerikern Benefizien an allen beliebigen Orten der Christenheit zu übertragen – eine Gewalt, die im 14. Jahrhundert in großem Umfang mehr zu finanziellen als zu seelsorglichen Zielen eingesetzt wurde – rief unvermeidlich Proteste von seiten der Diözesanbischöfe hervor, die glaubten, ihre eigene ordentliche Jurisdiktion werde durch die Zentralisierung ausgeschaltet.

Und doch wurden, ungeachtet dieser Tendenzen, die gesünderen Traditionen des 12. und 13. Jahrhunderts nur äußerst langsam verlassen. Gulielmus Durandus der Jüngere verteidigte in seinen Schriften aus dem Jahre 1310 leidenschaftlich die kollegiale Autorität der Bischöfe gegen die Übergriffe und Übersteigerungen der päpstlichen Bürokratie und hielt es für wünschenswert, daß regelmäßig alle zehn Jahre ein Allgemeines Konzil zusammentreten solle, um Fragen der Gesetzgebung und der Abgaben zu beraten, welche die gesamte Kirche angingen. Doch anerkannte er ebenso, daß der Römische Stuhl der erste vor allen anderen war und daß alle verpflichtet waren, ihm zu folgen «als Haupt und Mutter aller Kirchen»[10]. Eine ähnliche Einstellung finden wir bei Johannes von Paris, der im Verlauf der Auseinandersetzungen zwischen Bonifatius VIII. und Philipp dem Schönen (um 1300) eine Abhandlung gegen den päpstlichen Anspruch auf die Oberhoheit und Vollgewalt auch in weltlichen Dingen verfaßte. Er betonte ebenfalls die korporative Natur der Kirche, wies dem Allgemeinen Konzil eine wichtige Rolle bei der Kirchenregierung zu und hob nachdrücklich hervor, daß auch die bischöfliche Autorität göttlicher Einsetzung sei; doch auch er schrieb: «In der ganzen Kirche und über allem christlichen Volk gibt es einen Obersten: den römischen Papst[11].»

Ein radikaler Bruch mit der mittelalterlichen ekklesiologischen Tradition ist erst in den Schriften Wilhelms von Ockham festzustellen. In den letzten Jahren sind verschiedene Versuche unternommen worden, Ockham als achtbaren katholischen Philosophen zu «rehabilitieren»; aber, soweit es seine Ekklesiologie angeht, sind sie nicht sehr erfolgreich gewesen. Ockham war zweifellos aufrecht und ehrlich in seinem christlichen Glauben, doch scheint er von Natur aus unfähig gewesen zu sein, die Idee einer korporativen Gruppe – wie sie die Kirche ist – als etwas anderes zu begreifen als eine Ansammlung von zusammenhanglosen Individuen. Das entspricht nicht der Lehre des Apostels Paulus. Für Ockham folgte daraus, daß Christi Verheißung, seine Kirche durch alle Zeiten hindurch zu unterstützen, nur soviel bedeutete, daß irgendwo, in einem beliebigen Einzelmenschen (vielleicht in Ockham selbst) der wahre Glaube immer fortleben würde. Ockham leugnete, daß irgendeine Institution der kirchlichen Führung, wie etwa ein allgemeines Konzil, in adäquater Weise die in aller Welt verstreuten Einzelmenschen repräsentieren könne, aus denen die Kirche besteht. Diese atomisierende Auffassung der kirchlichen Gemeinschaft drängte zu einer ganz bestimmten logischen Schlußfolgerung, die nur die Wahl zwischen Anarchie oder Despotismus ließ. Ockham scheint der Anarchie den Vorzug gegeben zu haben. Als seine Auffassungen immer mehr durchdrangen, entschieden sich die Päpste, vielleicht verständlicherweise, für den Despotismus.

Ockham's Theorien wurden viel diskutiert und vertreten, jedoch gegen Ende des 14. Jahrhunderts keineswegs allgemein anerkannt. Die Haupttheoretiker der konziliaren Bewegung: Gerson, Zabarella, Nicolaus Cusanus, – suchten immer noch, den Grundsatz der Kollegialität und die Lehre des päpstlichen Primats in den Strukturen der Kirchenregierung, über die sie diskutierten, miteinander in Einklang zu bringen. Doch ihre Bemühungen wurden durch die radikal antipäpstliche Einstellung der kleinen Clique Unzufriedener vereitelt, die das Allgemeine Konzil von Basel in dem Sinne haben wollten, wie es schließlich in seinen letzten Stadien war.

Daß die Kirche des Mittelalters es nicht fertiggebracht hat, eine Rechtsstruktur zu entwickeln, die auf den Erkenntnissen ihrer größten Denker aufbaute, ist die große Tragödie des späten Mittelalters. Der Sturz der katholischen Konzilsbewegung zerstörte die gesunde Ekklesiologie des Mittelalters und ließ damit das Aufkommen eines protestantischen Individualismus unvermeidlich werden, der kein Verhältnis zur traditionellen Kirchenauffassung hatte.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

BRIAN TIERNEY

Er ist am 1.5.1922 in Scunthorpe, England, geboren. Er studierte an der Universität Cambridge, erwarb den B.A. 1948 und den Dr.phil. 1951. Der Dr.h.c.theol. wurde ihm 1964 von der Universität Uppsala verliehen. Von 1951–53 war er Instruktor, von 1953–57 Assistant Professor, von 1957–59 Professor der Kath. Universität Washington. Seit 1959 ist er Professor für Geschichte des Mittelalters an der Cornell Universität und seit 1965 dazu Präsident der American Catholic Historical Association. Er veröffentlichte «Foundations of the Conciliar Theory» 1955, «Medieval Poor Law» 1959, und «The Crisis of Church and State 1050–1300», 1964.

[1] *Migne, Patr. Lat.* CLXXVI, 417–418:
«Ad potestatem regis pertinent quae terrena sunt, et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem summi pontificis pertinent quae spiritualia sunt, et vitae spirituali attributa universa.»
«In laicis quippe ad quorum studium et providentiam ea quae terrenae vitae necessaria sunt, pertinent, potestas est terrena.
In clericis autem ad quorum officium spectant ea quae spiritualis vitae sunt bona, potestas est divina.»
«Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum.»
(In die Zuständigkeit der königlichen Gewalt gehört alles, was irdisch ist und für das irdische Leben gemacht ist. Der Gewalt des höchsten Pontifex untersteht alles, was geistlich ist und zum geistlichen Leben gehört.
Bei den Laien, deren Mühen und Sorgen das zum irdischen Leben Notwendige anvertraut ist, liegt die Oberhoheit im irdischen Bereich. Bei den Geistlichen aber, deren Aufgabe die Dinge betrifft, die für das geistliche Leben von Nutzen sind, liegt die göttliche Gewalt.
Was ist also die Kirche anderes als die Menge der Gläubigen, die Gesamtheit der Christen.)

[2] *Decretum Gratiani* (= Corpus Iuris Can. I, ed. Aemilius Friedberg): C. 24, q. 1 dictum post c. 4:
«Unde, cum Dominus omnibus discipulis parem ligandi atque voluendi potestatem daret, Petro pro omnibus et pro omnibus claves regni celorum se daturum promisit, dicens: ‚Tibi dabo claves regni celorum'.»
(Während der Herr allen seinen Jüngern die gleiche Gewalt des Bindens und Lösens gegeben hat, hat er Petrus für alle und vor allen die Schlüssel des Himmelreiches verheißen mit den Worten: «Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben.»)
Ebd., c. 6: «...Petrus, quando claves accepit, ecclesiam sanctam significavit.»
(Als Petrus die Schlüssel empfing, stand er für die heilige Kirche.)

[3] Die verschiedenen in diesem Artikel erwähnten kirchenrechtlichen Texte sind zusammen mit einer umfassenden Bibliographie abgedruckt und erläutert in *B. Tierney Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge 1955, und ders. *Pope and Council:* Some New Decretist Texts, *Medieval Studies 19 (1957)*; für die oben zitierten Stellen von *Huguccio* siehe *Foundations*, 35 Anm. 1:
«... in figura ecclesie dixit Christus Petro, Ego rogavi pro te Petre ut non deficiat fides tua... in persona Petri intelligebatur ecclesia, in fide Petri fides universalis ecclesie que nunquam in totum deficit vel deficiet usque in diem iuditii.»
(Christus sah Petrus als Symbol der Kirche, als er zu ihm sagte: Ich habe für dich gebetet, Petrus, damit dein Glaube nicht wanke... unter der Person Petri war dabei die Kirche verstanden, unter dem Glauben Petri der Glaube der allgemeinen Kirche, der niemals im Ganzen wankt noch wanken wird, bis zum Tage des Gerichtes.)
Ebd., 41: «...ergo ubicumque sunt boni fideles ibi est romana ecclesia, aliter non invenies romanam ecclesiam in qua non sint multe macule et multe ruge.»
(Daher ist, wo auch immer gute Gläubige zu finden sind, die römische Kirche; und auf der anderen Seite wirst du keine römische Kirche finden, an der nicht viele Flecken und Runzeln sind.)
Medieval Studies, 206: «Licet enim papa romanus aliquando erraverit, non ideo romana ecclesia, que non solus papa intelligitur, sed universi fideles.»
(Wenn auch der römische Papst irgendwann und irgendwo geirrt hat, so hat damit nicht die römische Kirche geirrt, die ja nicht nur der Papst ist, sondern alle Gläubigen miteinander.)

[4] *Foundations*, 48, Anm. 2, 49: «Universali consensu... arg. pro universitate et quod nulli a canonico et communi consensu sui capituli vel collegii vel civitatis recedere (licet)...» (In dem allgemeinen Konsens haben wir die Rechtsgrundlage für eine Ganzheit und (den Grund) weshalb es niemandem erlaubt ist, von dem rechtlichen und allgemeinen Konsens seines Kapitels, seines Kollegiums oder seiner Gemeinde abzuweichen...)

[5] *Ebd.*: 58–63, 248–250.

[6] *Medieval Studies*, 208–209, 214.

[7] *Migne, Patr. Lat.* CCXVII, 656: «In tantum enim fides mihi necessaria est, ut cum de caeteris peccatis solum Deum judicem habeam propter solum peccatum quod in fide committitur possem ab Ecclesia judicari. Nam qui non credit, jam judicatus est (Joh III).»
(Insofern nämlich ist der Glaube für mich notwendig, als ich für meine anderen Sünden nur Gott als Richter habe, während ich allein für die Sünde gegen den Glauben von der Kirche gerichtet werden kann. Denn wer nicht glaubt, ist schon gerichtet.)

[8] *Migne, Patr. Lat.* CCXV, 876.

[9] *Migne, Patr. Lat.* CCXVI, 824–825. «Universorum fidelium communem statum.» (Den allgemeinen Status aller Gläubigen.)

[10] *Tractatus de Modo Generalis Concilii Celebrandi*, Paris 1545, 163.

[11] *J. Leclercq, Jean de Paris et l'Ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris, 1942 (L'Eglise et l'Etat au Moyen Age V), 180:
«Et ideo sicut in qualibet diocesi est unus episcopus qui est caput ecclesie in populo illo, sic in tota ecclesia et toto populo christiano est unus summus scilicet papa romanus...» (Denn ebenso wie in jeder Diözese einer Bischof ist, der das Haupt der Kirche in jedem Volke bildet, so ist in der gesamten Kirche und im ganzen christlichen Volk einer der Höchste: der römische Papst...)

Hilaire Marot

Strukturelle Dezentralisierung und Primat in der Alten Kirche

Nachdem die Konstitution *De Ecclesia* in ihrem Kapitel III von der allgemeinen Kollegialität gehandelt hat und anschließend von der Verpflichtung jedes örtlichen Bischofs dem Ganzen der Kirche gegenüber, fügte sie einen eben so gedrängten wie inhaltsschweren Paragraphen (§ 23, Ende) hinzu, der von dem handelt, was man als «regionale Kollegialität» bezeichnen kann und in dem in aller Deutlichkeit ein pluralistisches Prinzip ausgesprochen ist[1]. Damit besitzen die Bischöfe der Lehre des Konzils zufolge eine regionale und lokale Verantwortlichkeit, die eine erstrangige Rolle bei der Verschiedenheit innerhalb der Kirche, im Zusammenhang mit einer geographisch und historisch bestimmten organisatorischen Pluralität spielt. Diese Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Strukturen in der alten Kirche möchten wir hier in aller Kürze darstellen und dazu zeigen, daß sie keineswegs in Widerspruch zum römischen Primat zu stehen braucht und daß ihr Untergang im 2. Jahrtausend nur die Folgeerscheinung einer aus ganz sekundären Gründen erfolgten praktischen Anwendung dieses Primats gewesen ist, dessen wahre Bedeutung dadurch bisweilen in hohem Maße verhüllt wurde.

Der regionale Pluralismus in der Kirche bis zum 4. Jahrhundert

Im Verlauf der drei ersten Jahrhunderte bilden sich nach und nach die grundlegenden Strukturen der kirchlichen Organisation; die Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen (Kollegialität) kreist um zwei Mittelpunkte: auf der einen Seite die Kirchenprovinzen, auf der anderen jene größeren Gebilde, aus denen sich später die «Patriarchate» entwickeln sollen. Erst gegen Ende des 3. Jahrhunderts erhalten die Kirchenprovinzen ihre eigentliche Form, indem sie sich nach dem Vorbild der Verwaltungsprovinzen des römischen Reiches konstituieren. In der Zeit davor lassen sich nur einige Ansätze erkennen: die Bischöfe versammeln sich auf regionaler Ebene, jedoch spontan und im allgemeinen ohne jeden festen Rahmen[1a]. Doch in diesen Ansätzen für die künftigen Provinzen liegen die Wurzeln der Kollegialität und zwar primär im Zusammenhang mit den Bischofskonsekrationen[2]. Was die Einflußbereiche der großen Kirchen (Alexandrien, Antiochien und für den Westen Rom) anbetrifft, so zeichnen sie sich ebenfalls nach und nach ab, und zwar, wie es scheint, im allgemeinen bedeutend schneller als die Provinzen[3]. So sind die alexandrinischen Synoden Kundgebungen der Autorität des großen ägyptischen Bischofssitzes, und von der Mitte des dritten Jahrhunderts an drückt sich die zusammenhängende Entwicklung und Ausbreitung der antiochenischen Gruppe durch eine Reihe Synoden für das gewaltige Gebiet zwischen dem Schwarzen Meer und Ägypten aus[3a]. Schließlich im Jahre 314 findet auch die erste Synode des Westens (Gallien, Italien, Spanien, Afrika, Britannien) im Zusammenhang mit Rom, dem apostolischen Bischofssitz des Westens, statt[4], in der sich die Situation dieses Teiles der Kirche widerspiegelt.

So zeichnen sich, von Rom aus gesehen, auf der «provinzialen» und der «patriarchalen» Ebene bereits drei Zonen ab[5], die jedoch erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts ihre eigene Physiognomie annehmen: Im 3. Jahrhundert erkennt man eine erste mit Rom als Mittelpunkt; dann eine zweite mit dem übrigen Westen, die zu ihrem Mittelpunkt mehr oder weniger weitgehende Bindungen besitzt: Afrika mit einer ausgeprägten inneren Organisation mit Karthago als Zentrum, das aufgrund der Bindung Rom-Karthago seine besonderen Beziehungen mit Rom unterhält; Spanien und Gallien, dessen Organisation erst schwach entwickelt ist und wo die Bindungen auf der Missionierung beruhen, die, was Gallien anbetrifft, im 3. Jahr-

hundert von Rom ausgegangen ist; und schließlich der Osten, der in seinem Ursprung von Rom völlig unabhängig ist, und wo Alexandrien und Antiochien die Tendenz erkennen lassen, in einer jeweils ganz verschiedenen Weise eine Vorherrschaft auszuüben, die jedoch in beiden Fällen gewisse der römischen Oberhoheit über den Westen analoge Züge aufweist.

Hinsichtlich des römischen Primats darf jedoch eine Tatsache nicht übersehen werden: daß schon in der vornizänischen Periode Rom als maßgebend für die Rechtgläubigkeit anerkannt ist. Sein Bischof beansprucht um die Mitte des 3. Jahrhunderts die «Nachfolgerschaft Petri[6]»; die anderen Kirchen außer Rom selbst ziehen jedoch aus dieser Vorrangstellung nicht die gleichen praktischen Folgerungen: die wohlbekannten Ausdrücke: «Vorsitzerin des Liebesbundes» (Ignatius), «potentior principalitas», die sich auf Petrus und Paulus gründet (Irenäus), «Ecclesia principalis» (Cyprian), entsprechen nicht genau der römischen Interpretation der Nachfolgerschaft Petri, wie wir sie für die damalige Zeit aller Wahrscheinlichkeit bereits annehmen dürfen[7]. Übrigens deuten einige historische Meinungsverschiedenheiten in die gleiche Richtung, und zwar: im Jahre 190 in Kleinasien über das Osterfestdatum; im Jahre 256 in Afrika und Kappadozien über die Frage der Gültigkeit der Ketzertaufe. Doch war dieser Primat in Rom ebenso wie andernorts vollständig mit den verschiedenen regionalen Organisationenebenen im Schoße der allgemeinen Kirche vereinbart, und diese sollten von der ganzen Kirche auf dem ersten ökumenischen Konzil in definitiver Form sanktioniert werden.

Die zweite Stufe der Organisation, die metropolitane und die über-metropolitane, die in ihren ersten Ansätzen auf die apostolische Zeit zurückgehen, sind praktisch auf dem Konzil von Nizäa (325) zur rechtsverbindlichen Norm geworden; damit erscheint dieses Konzil als logischer Endpunkt einer gleichförmig verlaufenden Entwicklung. Vom Standpunkt der Provinz aus zeigt sich der Ursprung der Kollegialität im provinzialen Rahmen durch die grundsätzliche Teilnahme aller Bischöfe der Provinz an der Konsekration eines neuen Bischofs (Kanon 4)[8], ihre Ausübung durch die zweimal im Jahr zusammentretende Provinzialsynode (Kanon 5)[9], wo die Bischöfe gemeinsam die schwebenden Fragen zu behandeln haben. Darüber hinaus – und das ist der einzige wahrhaft neue Punkt – erhält der «Metropolit» von nun an eine besondere Verantwortung (Kanon 4). Was die übermetropolitane Ebene anbetrifft, so spielt das Konzil auf die regionale Jurisdiktion Roms an[10], bestätigt aber ebenso den regionalen Primat Alexandriens, danach den von Antiochien sowie von anderen Kirchen geringerer Bedeutung[11].

Das organisatorische Werk des Konzils von Nizäa in diesem Punkt sollte im Verlauf des 4. und 5. Jahrhunderts[12] noch näher präzisiert werden, doch können wir uns hier nicht weiter über diese wohlbekannte Tatsache auslassen.

Der römische Primat im 5. Jahrhundert

Auf diesem doppelten Fundament, das in Nizäa zur rechtsverbindlichen Norm erhoben wurde, erhielten im Lauf des 4. und 5. Jahrhunderts die drei Zonen, die wir bereits erwähnt haben, ihre definitive Stellung im Verhältnis zu Rom, das heißt gerade in der Epoche, in welcher die Entwicklung des römischen Primats zu ihrem Abschluß gelangte. Den Rest unserer Darstellung werden wir diesen verschiedenen Abschnitten der Kirche widmen, doch vorher müssen wir noch die Entwicklung des römischen Primats im 5. Jahrhundert näher beleuchten. Rom genoß den Vorzug der zweifachen Apostolizität und des zweifachen Martyriums der Apostel Petrus und Paulus. Zwar verlor der Apostel Paulus dadurch nicht an Ansehen, aber die Tatsache, daß das Petrusgrab in Rom lag, wurde bald zu einem sehr bedeutenden Faktor, der bei den Päpsten des 5. Jahrhunderts ein immer ausgeprägteres Bewußtsein von dem Umfang ihrer Vorrangstellung weckte. Rom machte seine Ansprüche vor allem in seinen Beziehungen zum Westen geltend, wo es eine ganz besondere Rolle spielte, doch richteten sie sich gelegentlich ebensogut auf den Osten. Die Historiker sind sich weithin und völlig berechtigterweise darüber einig, daß die Aussagen, die Rom selbst um die Mitte des 5. Jahrhunderts über seinen Primat machte, bereits das Niveau des ersten Vatikanums erreicht hatten, und verschiedene von ihnen unterschieben – aber zu unrecht – bedenkenlos zum Beispiel einem hl. Leo gewisse Thesen der späteren «Römischen Schule»[13]. Die Stadien dieser Entwicklung, bei denen die Lehraussage im übrigen mit bestimmten akzidentellen praktischen Gesichtspunkten vermischt ist, können folgendermaßen skizziert werden[14]: Der «Apostolische Stuhl» (Damasus) beansprucht durch Siricius (384 bis 398) die *sollicitudo omnium ecclesiarum*, die Sorge für alle Kirchen; Innocenz I. beansprucht den Bischöfen des Westens gegenüber die Berufungs-

Gerichtsbarkeit und verlangt, daß man sich bei den Synodalbeschlüssen in den wichtigen Angelegenheiten (*causae maiores*), übrigens eine recht unbestimmte Formulierung, nach Rom richtet[15]. Zosimus (417–418) stellt den Grundsatz auf, daß es gegen einen Entscheid des Apostolischen Stuhles keine Berufung gibt. Bonifatius I. (418–422) behauptet, daß die römische Jurisdiktion sich auch auf den ganzen Osten erstreckt. Er entwickelt das Bild vom Haupt und den Gliedern zur Kennzeichnung der Beziehungen, die zwischen Rom und den übrigen Kirchen herrschen. Leo (eigentlich bereits Coelestin) erblickt im Papst nicht nur den Nachfolger Petri, sondern den mit dem Papst identifizierten fortlebenden Petrus (*Vicarius Petri*). Gelasius (492–496) sollte dann die Folgerungen aus dem Standpunkt des hl. Leo ziehen, daß der Römische Stuhl nicht an die Konzile gebunden ist. Er spricht als erster die Lehre aus, daß der Papst über dem Konzil steht und daß es verboten ist, gegen eine Entscheidung des Papstes an ein Konzil zu appellieren, und zwar im Rahmen einer recht unfruchtbaren polemischen Auseinandersetzung mit dem Osten. Obwohl sie ständig den Aspekt des päpstlichen Primats weiterentwickeln, finden wir bei bestimmten Päpsten des 5. Jahrhunderts gelegentlich auch sehr bedeutsame Äußerungen über die Idee der «Kollegialität»[16]. Doch soll im Rahmen dieses Artikels eigens hervorgehoben werden, daß die eben genannten Lehrauffassungen über den Primat in den Augen der gleichen römischen Bischöfe durchaus mit einer konkreten Situation vereinbar waren, in der die Kirchen praktisch eine große Unabhängigkeit ihrem Primatialsitz gegenüber an den Tag legten. Diese drückt sich weiterhin in der Existenz der drei Zonen aus, die wir nun betrachten wollen, so wie sie sich eben in dem Augenblick darstellen, in dem der römische Primat in so massiver Weise vertreten wurde.

Das suburbikarische Italien

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts ist die provinziale Organisation im Westen abgeschlossen; von diesem Zeitpunkt an treten die drei Zonen, die sich durch die unterschiedlichen Beziehungen ihres Episkopats zum Römischen Stuhl voneinander abheben, deutlich in Erscheinung. Die erste stark zentralisierte Zone ist der unmittelbare Jurisdiktionsbereich Roms. Er umfaßt zunächst Italien, das in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auf die suburbikarischen Gebiete (die italienische Halbinsel) reduziert ist. Hier gibt es praktisch weder Kirchenprovinzen noch Metropoliten. Das ganze Gebiet bildet eine einzige Provinz, deren Metropolit der Bischof von Rom ist: er konsekriert selbst alle Bischöfe dieser weiten Provinz, und bei der einzigen hier abgehaltenen Synode, dem «römischen Konzil», steht seine Person im Mittelpunkt und spielt die maßgebliche Rolle. Der Papst selbst begrenzt bisweilen den Tätigkeitsbereich der örtlichen Bischöfe, die ihm einen besonderen Gehorsamseid leisten[17].

Der Westen und seine Strukturen

Die zweite Zone bildet der übrige Westen außerhalb der suburbikaischen Zone. Das Wesentliche ist hier die Existenz von Kirchenprovinzen, in denen die Bischöfe sich um einen Metropoliten herum gruppieren und sich in Provinzialsynoden versammeln, unter dem Vorsitz des jeweiligen Metropoliten, ganz wie es die Kanones von Nizäa vorschreiben. In diesem Rahmen finden auch in jeder Provinz die Bischofswahlen und Konsekrationen statt, und der Metropolit trägt die Verantwortung dafür. Da die Bischöfe durch diese provinziale Kollegialität in den Organismus der Kirche eingegliedert werden, gehen die Synoden und Bischofswahlen im Prinzip ohne Eingreifen Roms vor sich, die Metropoliten und übrigen Bischöfe der jeweiligen Provinz erhalten ihre Jurisdiktion an Ort und Stelle. Rom setzt, häufig auf ausdrückliche Bitten der betreffenden Bischöfe hin, die Hauptpunkte der Rechtsordnung in den Dekretalen fest; sie sind das Organ, mit dem es seinen Einfluß auf den Westen ausübt und die disziplinarische Einheit des Westens herstellt; die Bischöfe machen es sich zwar zur Pflicht, sich nach dieser Gesetzgebung zu richten, werden aber für den übrigen Bereich in unabhängiger Weise selbst gesetzgeberisch tätig[18]; Rom greift, wenn es sich als notwendig erweist, in Streitfällen ein und grundsätzlich in allen *causae maiores* (bei denen es um Angelegenheiten von Metropoliten geht). Doch wenn auch die Berufungen an den Römischen Stuhl relativ zahlreich sind, die Fälle eines spontanen Eingreifens bleiben vorerst noch recht selten. Der Papst selbst erinnert die Bischöfe an die in Nizäa festgelegte Provinzialorganisation und verweist selbst bestimmte Angelegenheiten an die zuständigen Provinzialsynoden. Die Päpste denken nicht daran, ihren Nutzen aus den örtlichen Rivalitäten zu ziehen und heben bei jeder Gelegenheit die Rechte der lokalen und metropolitanen

Kirchen bei den Bischofswahlen hervor[19]. Sie weisen auch immer wieder auf die regelmäßige Abhaltung der Provinzialsynoden hin. «Es kann als gewiß gelten, daß um die Mitte des 5. Jahrhunderts jede Provinz ihre eigene Individualität besaß, die sich in mehr oder weniger häufigen Synoden ausdrückte[20]», die ihrerseits die Tendenz einer Ausweitung zu überprovinzialen Synoden erkennen lassen. Viele Fragen konnten innerhalb Galliens unter den Bischöfen geregelt werden. Im 6. Jahrhundert, in der Zeit der Merowinger, treten die beiden Tatsachen, die wir für die gallo-romanische Periode festgestellt haben, in noch eindrucksvollerer Weise hervor: die Provinzialsynoden spielen eine wichtige Rolle, werden aber immer wieder durch überprovinziale Synoden für größere Teilnehmerkreise ersetzt und abgelöst (das gilt besonders für den Südosten Galliens im 6. Jahrhundert)[21]; meistens tragen diese überprovinzialen Synoden nationalen Charakter und vereinigen alle Bischöfe eines oder mehrerer politischer Herrschaftsgebiete: die erste Synode von Orleans im Jahre 511 unter Chlodwig ist der Prototyp für eine ganze Reihe weiterer Synoden. Eine andere Tatsache ist die ständige, eindringliche Ermahnung zur regelmäßigen (zumindest einmal jährlichen) Abhaltung von Provinzialsynoden, die gerade von den «National-Synoden» ausgeht[22], da sie sich ebenfalls der Notwendigkeit einer regelmäßig auf lokaler Ebene praktizierenden Kollegialität bewußt sind. Als Beispiel sei die vierte Synode von Orleans im Jahre 541 zitiert: «Die Metropoliten sollen jedes Jahr Provinzialsynoden einberufen zur Aufrechterhaltung der Disziplin, der Einheit und der christlichen Liebe». Bei entsprechender Gelegenheit wird auch an die traditionellen Regeln für die Bischofswahlen erinnert. Bereits 517 hatte Papst Hormisdas sich bei Bischof Avitus von Vienne darüber beschwert, daß man die Abhaltung von Synoden, entsprechend den Kanones von Nizäa, vernachlässige. Das damit in Erinnerung gebrachte Ideal ist sehr bedeutsam, selbst wenn die äußeren Umstände seine Verwirklichung schwierig machten. Im 7. Jahrhundert führten nämlich die politischen Spaltungen und die massive Einflußnahme des Königs auf die Wahlen, sowie verschiedene andere Gründe zu einem starken Verfall. Die Neuorganisation der fränkischen Kirche zu Beginn der Karolingerzeit durch den hl. Bonifatius, der eine Reihe von Synoden abhielt, führte zur Wiederherstellung des Metropolitan-Systems und ließ die Provinzialsynoden von neuem aufleben (die Synoden von Soissons [744] und von Verneuil [755] schreiben vor, «daß zweimal im Jahre eine Synode stattfindet», und zwar den nizänischen Vorschriften entsprechend im März und Oktober). Die wichtigsten Dinge werden auf den National-Synoden behandelt oder sogar, zur Zeit Karls des Großen, auf den Reichssynoden (Aachen usw.), aber auch diese erinnern immer wieder an die auf Nizäa zurückgehende Verpflichtung, daneben zweimal oder zumindest einmal im Jahr Provinzialsynoden abzuhalten. So ist diese zweite Zone vor allem durch eine bischöfliche Aktivität auf verschiedenen Ebenen: der provinzialen, regionalen und nationalen, gekennzeichnet, und die Metropoliten bilden den Angelpunkt dafür. Sie empfangen ihre Jurisdiktion von ihrem Metropolitansitz und geben sie ihrerseits den Bischöfen ihrer Provinz weiter. Die Gemeinschaft mit Rom schließt ein gelegentliches Eingreifen mit ein, vor allem mit dem Ziel, eine einheitliche Disziplin im Westen zu garantieren. Die suburbikarische Zone und der übrige Westen bilden außerdem eine Art «Patriarchat» des Westens unter dem Vorsitz des Papstes.

Doch der Unterschied zwischen diesen beiden ersten Zonen wird nach und nach geringer, und durch ein Zusammentreffen verschiedener Umstände, die ihrem Wesen nach in keinerlei Zusammenhang mit der Lehre stehen, sollte sich im ganzen Westen die Tendenz zur Angleichung an die suburbikarische Zone durchsetzen, und zwar vor allem von der gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert an[23]. Die erste Etappe in dieser Entwicklung ist durch eine Wandlung im Begriff und in der Stellung des Metropoliten gekennzeichnet, der bis anhin den Kernpunkt des regionalen Episkopates in seiner lokalen Struktur bildete. Diese Entwicklung wird von seiten Roms durch die Einrichtung ständiger oder zeitweiliger Vikariate «in der Absicht, bestimmte Gebiete seines ausgedehnten ‚Patriarchats' enger an sich zu binden» (H. Leclercq), eingeleitet: das ständige Vikariat in Illyricum (unter Innocenz I., 412) mit einer echten Delegierung zur Kontrolle dieses weiten Gebietes an den Grenzen zum Osten[24]; sowie zeitweilige Vikariate: das Vikariat von Arles für den Südosten Galliens (Papst Zosimus, 417–418) mit dem ehrgeizigen Patroclus, das jedoch, weil es verschiedene Streitigkeiten verursachte, bald darauf aufgehoben werden sollte, um danach immer wieder für kurze Perioden neu errichtet zu werden; das Vikariat von Sevilla unter Papst Simplicius (468–483) mit Zenon als Vikar des Apostolischen Stuhles, mit dem Ziel, eine Achtung der kirchlichen Diszi-

plin in ganz Spanien zu bewirken, doch sollte es nicht von langer Dauer sein. Dabei muß jedoch bemerkt werden, daß diese delegierten Vikare jeweils unverzüglich das Pallium verliehen bekamen als Zeichen einer Teilnahme an der päpstlichen Jurisdiktion[25]. Als im Jahre 512 das Vikariat von Arles für eine kurze Zeit wieder auflebte, erhielt der hl. Caesarius von Papst Symmachus den Rang eines «Apostolischen Vikars» für Gallien mit dem Ehrenrecht des Palliums, das damit zum erstenmal einem nicht-italienischen Bischof verliehen wurde. Mit Hilfe dieser Auszeichnung banden die Päpste die ausgedehnten Missionsgebiete in England und Germanien, die von Augustinus, Willebrord und Bonifatius christianisiert wurden, besonders eng an sich, so daß diese «Teile der Christenheit für die Päpste eine Art unmittelbarer Herrschafsbereich (wurden), durch den sie ihre ursprüngliche Diözese erweiterten». Augustinus empfing das Pallium vom hl. Gregor, Willebrord von Papst Sergius I.; Bonifatius empfing es seinerseits von Gregor II. und leistete im Jahre 722 den Obedienzeid der suburbikarischen Bischöfe. Auch ihre Nachfolger erhielten das Pallium zum Zeichen der Ratifizierung ihrer Wahl und befanden sich damit in der Situation der übrigen Metropoliten der Bereiche, die zu Teilen der suburbikarischen Diözese geworden waren (Illyricum). Die übrigen Teile des Westens, die sich in der sehr unterschiedlichen Situation befanden, paßt sich stufenweise dieser Entwicklung an. Im Rahmen der Reform der fränkischen Kirche ließ Bonifatius im Jahre 742 auf der Synode von Soissons den Beschluß durchsetzen, daß alle Metropoliten Germaniens und Galliens in Rom um das Pallium bitten sollten. Doch blieb dieser Beschluß toter Buchstabe bis zur Zeit Karls des Großen, der dafür sorgte, daß das Pallium zum Rangzeichen fast aller Metropoliten des Westens wurde. Für die «Erzbischöfe» wurde das Pallium so im Laufe des 9. Jahrhunderts unerläßlich für die Ausübung ihrer Jurisdiktion. Diese Neuerung wurde seinerzeit keineswegs auf römische Anordnung eingeführt; sie entsprang vielmehr der Absicht des Kaisers, das Ansehen seiner Metropoliten zu erhöhen.

In der Praxis aber brachte diese Einrichtung ein römisches Eingreifen mit sich[26]. «Die Oberhäupter der alten Kirchenprovinzen leiteten ihre Jurisdiktion von ihrem Metropolitansitz selbst ab, ohne daß dafür ein Eingreifen Roms erforderlich gewesen wäre; vom 9. Jahrhundert an bedarf es jedoch eines eigenen päpstlichen Aktes, um sie in den Genuß ihrer Rechte zu bringen» (Amann). Anfangs erbaten die Metropoliten das Pallium erst nach ihrer Konsekration; doch die Päpste vertraten den Standpunkt, daß die Erzbischöfe ihre Jurisdiktion erst nach Erhalt des Palliums ausüben könnten. Das ist zum Beispiel der Standpunkt Papst Nikolaus' I. (858–867) und Papst Johannes' VIII. (872–882): es gab keine echte Metropolitenwürde mehr ohne das Pallium. Und von der gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert an mußte der Erzbischof schon vor seiner Weihe um das Pallium bitten; damit war dem Papst die Bestätigung der Erzbischöfe vorbehalten. Dadurch aber kam die Theorie auf, daß die Jurisdiktionsvollmacht der Bischöfe sich vom Papst herleite, da dieser die Metropoliten bestätige, die ihrerseits ihre Suffragane bestätigten. Von nun an wurde die Formel des hl. Leo, die seinen delegierten Vikar für Illyricum betraf: «*Vocatus in partem sollicitudinis; non in plenitudinem potestatis* – Berufen zur Teilnahme an der (päpstlichen) Sorgepflicht, nicht aber zur Fülle der Amtsgewalt[27]» in einer Abänderung ihres ursprünglichen Sinnes auf die Metropoliten und alle übrigen Bischöfe angewandt. Dennoch wurden weiterhin die Provinzialsynoden abgehalten. Von der gregorianischen Reform an kann man feststellen, daß die über-provinzialen Synoden regelmäßig unter dem Vorsitz päpstlicher Legaten standen bzw. sogar von diesen einberufen wurden[28]. Die Provinzialsynoden dagegen, die von den Metropoliten einberufen wurden, richteten sich weiter nach den traditionellen Regeln, und die Verpflichtung zu ihrer regelmäßigen Abhaltung wurde erneut vom 4. Lateran-Konzil im Jahre 1212 (Kanon 6) eingeschärft. Erst im Rahmen der nachtridentinischen Reform unter Papst Sixtus V. wurde es verbindlich, daß sie ihre Beschlüsse vor der Veröffentlichung erst in Rom zur Bestätigung vorlegen mußten.

Der Pluralismus des Ostens

Die dritte Zone schließlich bildet der Osten. Wir haben gesehen, daß dort große über-metropolitane Jurisdiktionsbereiche entstanden waren: die «Patriarchate»; sie stützten sich auf alte Gewohnheit und waren vom Konzil von Nizäa zur rechtsverbindlichen Norm erhoben worden; spätere ökumenische Konzile hatten dieses Prinzip dann auf andere kirchliche Zentren ausgedehnt. Ihre Jurisdiktionsbereiche besaßen gewisse Ähnlichkeiten mit dem Westen, wenn man diesen als «römisches Patriar-

chat» betrachtete. Der Grad der Zentralisierung im Rahmen des jeweiligen Patriarchats konnte im Osten jeweils verschieden sein; es gab auch bei ihnen gewisse Züge, die an die «suburbikarische» Zone erinnerten, und andere, die mehr dem Verhältnis des übrigen Westens zu seinem «Patriarchatssitz» ähnlich waren[29]. Die Vorrechte dieser Patriarchate sind nicht im Hinblick auf Rom zu verstehen, sondern im Hinblick auf die Metropoliten und Bischöfe, die von ihnen abhängen[30]. Wenn die Gemeinschaft des Glaubens garantiert war, erfreuten sich die Patriarchate auf der Grundlage der Konzilsbeschlüsse in der Regel einer sehr weitgehenden, von Rom durchaus akzeptierten Autonomie: sie besaßen volle Selbstverwaltung. Die Wahl der Patriarchen war vollkommen frei. Der Name des Patriarchen wurde Rom ebenso wie den übrigen Patriarchen zur Anerkennung und zur Erneuerung der Kirchengemeinschaft mitgeteilt. Die Päpste sprechen bei dieser Gelegenheit bisweilen von einer «Bestätigung». Tatsächlich gab es für sie eine Möglichkeit, die Anerkennung zu verweigern, und zwar wenn der betreffende Patriarch häretisch oder in einer den Kanones widersprechenden Form zu seiner Würde gelangt war. Wenn schon im Westen die synodale Tätigkeit und damit die kanonische Gesetzgebung oder die praktische Wahrung der Disziplin in der Regel ohne Eingreifen Roms vor sich ging, so galt dies in gesteigertem Maße für den Osten, dessen synodale Praxis von der des Westens ziemlich verschieden war. Kurzum: römische Eingriffe unter Berufung auf den Primat blieben Ausnahmen und betrafen die Entscheidung in Lehrstreitigkeiten oder die Ausübung der Berufungsgerichtsbarkeit[31]. Das alles aber – und man kann diesen Umstand kaum zu stark betonen –, erschien den Päpsten mit dem römischen Primat vollauf vereinbar, obwohl sie ein höchst lebendiges Bewußtsein von diesem Primat besaßen. P. W. de Vries hat vor kurzem den Grund für den sehr tiefgreifenden Wandel der römischen Konzeption der Patriarchate aufgezeigt, der im 13. Jahrhundert in Zusammenhang mit der Errichtung der lateinischen Patriarchate eintrat: diese Wandlung steht in engem Zusammenhang mit der Wandlung in der Auffassung des Metropolitenamtes in der westlichen Kirche, die wir oben dargelegt haben und die ihrerseits eine Folgeerscheinung der zur allgemeinverbindlichen Notwendigkeit erhobenen Verleihung des Palliums darstellt. Das Lateran-Konzil von 1215 schreibt in Kanon 5 vor: «Wenn die Häupter dieser Kirchen nach Ablegung des Treu- und Gehorsamseides vom Papst das Pallium empfangen haben, sollen sie den unter ihrer Jurisdiktion stehenden Bischöfen das Pallium verleihen.»[32] So werden auf dem Weg über die Verleihung des Palliums die patriarchalen und übrigen Jurisdiktionen, wie wir gesehen haben – und so war es um die gleiche Zeit auch im Westen – als Ausfluß und Teilnahme der *plenitudo potestatis* betrachtet, die dem Papst allein vorbehalten war. So drückt es auch in seinen eigenen Worten das Bekenntnis des Michael Paläologus auf dem Konzil von Lyon aus: «Ad hanc autem sic *potestatis plenitudo* (romanae ecclesiae) consistit quod ceteras ecclesias *ad sollicitudinis partem* admittit, quorum multas patriarcales praecipue, diversis privilegiis eadem romana ecclesia honoravit. – Diese Machtfülle aber besitzt (die römische Kirche) so, daß sie auch anderen Kirchen an ihren Sorgen Anteil gibt; viele von ihnen, vor allem die Patriarchatskirchen, hat die selbe römische Kirche mit verschiedenen Vorrechten geehrt»[33]. Damit sind die Patriarchen den Erzbischöfen des Westens im frühen Mittelalter gleichgestellt. Damit aber entwickelt sich die dritte Zone des Ostens in ihren mit Rom unierten Teilen in Richtung auf eine suburbikarische Situation, wie sie in der Folgezeit für die unierten Kirchen kennzeichnend sein sollte. Doch diese Entwicklung im Sinne einer zentralistischen Auffassung sollte über die akzidentellen historischen Umstände hinaus, genauso wie im Westen, mit den von den Päpsten des Mittelalters inspirierten Auffassungen einer «römischen Schule» zusammenhängen und keineswegs die logische Folgerung aus der Lehre vom Primat sein, denn diese hatte sich jahrhundertelang als vollkommen vereinbar mit der Existenz dreier Zonen von sehr unterschiedlicher Struktur im Ganzen der Kirche erwiesen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HILAIRE MAROT

Geboren am 14. 10. 1920, Benediktiner. Er studierte an der Universität Paris und am Collegio Sant'Anselmo, Rom, und erarbeitete sich das Lizentiat in Theologie und Geschichtswissenschaft. Er veröffentlichte verschiedene Artikel in wissenschaftlichen Zeitschriften und arbeitet vor allem mit an der Zeitschrift «Irenikon».

[1] «Divina autem Providentia factum est ut variae varíis in locis ab apostolis eorumque successoribus institutae Ecclesiae decursu temporum in plures coaluerint coetus organice conjunctos, qui salva fidei unitate et unica divina constitutione universalis Ecclesiae gaudent propria disciplina, proprio liturgico usu, theologico spirituaque patrimonio, inter quas aliquae, notatim antiquae patriarcales Ecclesiae veluti matrices fidei alias pepererunt quasi filias, quibuscum arctiore vinculo caritatis in vita sacramentali atque in mutua iurium et officiorum reverentia ad nostra usque tempora connectuntur. Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat. Simili ratione, coetus episcopales hodie multiplicem atque fecundam opem conferre possunt, ut collegialis affectus ad concretam applicationem perducatur. (Die göttliche Vorsehung hat es gefügt, daß an verschiedenen Orten verschiedene von den Aposteln und ihren Nachfolgern gegründete Kirchen im Laufe der Zeit zu organisch mit einander verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen sind. Diese erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen einzigen göttlichen Einsetzung entstammenden Ordnung der allgemeinen Kirche einer eigenen Kirchendisziplin, eigener liturgischer Gebräuche und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes. Unter ihnen haben einige, vor allem die alten Patriarchatskirchen, gleich wie Mütter des Glaubens andere Kirchen gerade wie Töchter hervorgebracht; mit ihnen sind sie bis in unsere Zeit durch besonders enge Bande der Liebe im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Achtung ihrer Rechte und Pflichten verbunden. Diese zur Einheit strebende Vielfalt der ungeteilten Kirche läßt ihren katholischen Charakter besonders hell erstrahlen. In ähnlicher Weise können die heutigen Zusammenschlüsse der Bischöfe einen vielfältigen und fruchtbaren Beitrag dazu leisten, daß das Streben nach echter Kollegialität zu einer konkreten Verwirklichung gelangt.)»

[1a] Vgl. *K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Münster/W. 1901. Nach Lübecks Auffassung existieren die Kirchenprovinzen im Rahmen des Reiches bereits im 2. Jahrhundert und gehen auf die apostolische Zeit zurück. Diese These, die bereits weithin anerkannt war, ist in jüngster Zeit von *J. Grotz, Die Hauptkirchen des Ostens*, Rom 1964, zurückgewiesen worden; der Autor faßt die Kritiken von Duchesne, Batiffol und Bardy systematisch zusammen. Batiffol erscheint dabei jedenfalls als der am wenigsten Radikale.

[2] Tatsächlich wurde der neue Bischof durch die Wahl seiner Nachbarbischöfe (und bald darauf der Bischöfe seiner Provinz) in das Bischofskollegium eingegliedert. Vgl. *Cyprian, Brief 67, 5*: «Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationem rite celebranda ad eam plebem cui praepositus ordinatus, episcopi ejusdem provinciae quinque conveniant et episcopus deligatur plebe praesente quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuique actus de eius conversatione perspexit.» Diese in Nizäa zur rechtlichen Norm erhobene Regel bleibt für die Folgezeit grundlegend.

[3] Diese Auffassung ist ganz speziell die von *J. Grotz, a.a.O.* an verschiedenen Stellen.

[3a] Im Jahre 252 tritt eine Synode gegen Novatian zusammen; 264 und 268 weitere Synoden gegen Paul von Samosata.

[4] «Der Westen und die römische Kirche bilden eine derart geschlossene Einheit, daß die Synode glaubt, Dinge regeln zu können, welche die römische Kirche betreffen. Der Bischof von Rom wird gebeten, *allen*, das heißt allen Bischöfen des Westens, die Beschlüsse der Synode von Arles zur Kenntnis zu bringen. Und die Synode bestätigt die Berufung an den Römischen Stuhl, indem sie sagt, daß der Bischof von Rom *maiores dioceses tenet*, eine sehr unverständliche Ausdrucksweise, in der man einen Hinweis auf die Rolle des Bischofs von Rom erblicken muß, die darin bestand, mit dem ganzen Westen zu korrespondieren und die Einheit der Disziplin zu sichern.» (*P. Batiffol, Cathedra Petri*, Paris 1938, 51).
In Sardica im Jahre 343 läßt sich eine analoge Situation erkennen.

[5] Zu diesen Zonen, die 1922 von *P. Batiffol* klar herausgearbeitet worden sind, vgl. *a.a.O.*, erster Teil, Kap II und III, 41–79.

[6] *Cyprian, Brief 75, 17* (über Firmilian von Caesarea): «Quod sic de episcopatus sui loco gloriatur et successionem Petri habere se praedicat, super quem fundamenta Ecclesiae collocata sunt»; ders. Brief 75, 17: «Stephanus, qui per successionem cathedramPetri habere se praedicat.»

[7] Für das 2. Jahrhundert, vgl. *J. McCue*, Roman Primacy and Development of Dogma, *Theol. Studies, 25* (1964), 161–196.

[8] «Episcopum convenit maxime quidem ab omnibus qui sunt in provinivia episcopi ordinari. Si autem hoc difficile fuerit, aut propter instantem necessitatem aut propter itineris longitudinem: modis omnibus tamen tribus in idipsum convenientibus et absentibus episcopia pariter decernentibus et per scripta consentientibus tunc ordinatio celebratur.» (Grundsätzlich soll ein Bischof von allen Bischöfen der Provinz ordiniert werden. Wenn dem aber eine dringende Notwendigkeit oder die Länge der Reise entgegensteht, so müssen sich mindestens drei Bischöfe zusammenfinden, um die Weihe vorzunehmen; doch müssen sie eine schriftliche Zustimmung der Abwesenden besitzen.)

[9] «Bene placuit annis singulis per unamquamque provinciam bis in anno concilia celebrari, ut communiter omnibus simul episcopis provinciae congregatis quaestiones discutiantur huiusmodi.» – «Concilia vero celebrentur unum quidem ante quadragesimam paschae... secundum vero circa tempus autumni.» (Daher wurde der Beschluß gefaßt, daß in jeder Provinz zweimal jährlich eine Synode stattzufinden hat, an der alle Bischöfe der betreffenden Provinz teilnehmen; diese sollen gemeinsam die erforderlichen Fragen diskutieren.) – (Die Synoden sollen zu folgenden Zeitpunkten abgehalten werden: eine vor der österlichen Fastenzeit... die zweite im Herbst.)

[10] Das heißt Italien, vielleicht unter Bezugnahme auf den übrigen Westen.

[11] Der alexandrinische Einflußbereich ist ebenso stark zentralisiert wie Italien; der antiochenische dagegen bedeutend weniger.

[12] In Chalzedon (451) werden die Patriarchate von Konstantinopel und Jerusalem organisiert.

[13] *B. Kidd, T. Jalland, W. Ullmann, F. Heiler, G. Vogel.* Diese Autoren beziehen auf die Metropoliten und die Bischöfe einen Text des hl. Leo, der jedoch nur die Beziehungen des Papstes zu seinem Vikar in Thessalonich betrifft: *Brief 14, 1:* «Vices enim nostras ita tuae credimus charitati in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.» (Unsere Stellvertretung vertrauen wir deiner Liebe an, derart, daß du zur Teilnahme an der Sorge, nicht aber zur Fülle der Gewalt berufen wirst.) (Vgl. zu diesem Text: *J. Rivière*, «In partem sollicitudinis»... Entwicklung einer Formulierung des Papstes, *Rev. Sc. Relig.*, 5 [1925], 210–231). Oder aber die Autoren interpretieren andere Texte wie zum Beispiel *Brief 10*, 1, falsch.

[14] Vgl. *F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1940, dessen Aussagen einer kräftigen Nuancierung bedürfen. Vgl. besonders die vorhergehende Anmerkung.

[15] *P. Batiffol, a.a.O.* 58, bemerkt, daß diese Kompetenz in den *cause maiores* selbst eine «sekundäre Funktion des Primats» ist.

[16] Siehe dazu das ausgezeichnete Werk von *J. Lécuyer, Etude sur la collégialité épiscopale*, Le Puy, 1964.

[17] Vgl. *P. Batiffol, a.a.O.* 41–47. Zu den beiden letzten Punkten vergleiche die Formeln des *Liber Diurnus*, hrsg. von *Foerster*.

[18] Vgl. *P. Batiffol, a.a.O.* 47–59. Über die entsprechende Organisation im Gallien des 5. Jahrhunderts siehe *E. Griffe, La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, II: *L'Eglise des Gaules au Ve siècle*; und im gleichen Zusammenhang einen Text von *A. Martimort, La Gaule chrétienne au Ve siècle, Bull. Litt. Eccl.*, 59 (1958), besonders 42.

[19] Vgl. *P. Leo, Brief 10:* «Non enim nobis ordinationes vestrarum provinciarum defendimus.» (Denn wir beanspruchen die Ordinationen in euren Provinzen nicht für uns.)

[20] *J. Palanque* (A. Latreille – E. Delaruelle – J. Palanque), *Histoire du Catholicisme en France*, I: *Des Origines à la chrétienté médiévale*, Paris 1957, 64.

[21] Synoden, die an die Tradition der über-provinzialen Synoden des Gebietes von Arles anschließen.

[22] Adge (506) can. 71; Orléans II (533) can. 2; III (538) can. L; IV (541) can. 37; Éauze (551) can. 7.

[23] Diese Entwicklung ist unter bestimmten Aspekten von *Friedrich Heiler, a.a.O.*, 229ff. aufgezeigt worden. Doch auch hier wären einige Nuancierungen notwendig. Unsere Darstellung ist zum großen Teil unabhängig.

[24] Vgl. die Formel des hl. Leo, die wir oben zitiert haben. Es handelt sich um das römische Patriarchat und die suburbikarische Zone und nicht, wie Heiler es auffaßt, um eine Jurisdiktion Roms über einen Teil des Ostens, *a.a.O.* 207.

[25] Das Pallium, das für diejenigen, die es von niemand anderem empfingen, ein Zeichen der Autokephalie war, bedeutete dagegen für die Metropoliten, die es von ihrem Patriarchen oder Exarchen empfingen, ein Zeichen der hierarchischen Abhängigkeit; vgl. *G. Morin, Le Pallium, Le Messager des fidèles (Rev. bén.)* 6, (1889), 258–259.

[26] Dazu und zum folgenden Paragraphen, vgl. *E. Griffe, Chrétienté médiévale et chrétienté ancienne, Bull. Litt. Eccl.* 62, (1961), 238–239, das wir zum Teil hier wiedergeben.

[27] Vgl. oben, Anm. 13 und 24.

[28] Vgl. *E. Delaruelle, Histoire du Catholicisme en France*, I, Paris, 1957, 284. Er sagt etwas überspitzt formuliert: «Eine letzte Reform sollte die Bischöfe endgültig zu ständigen Delegierten des römischen Hofes machen, die so gefügig waren, daß er keine Legaten mehr brauchte: das war die Einrichtung der «Reservationen» (...), von denen eine der wichtigsten die Auswahl der Bischöfe betraf. Ausnahmen von der Regel für die Bischofswahl wurden immer häufiger. Praktisch hat der Papst, der mehr um praktische Wirksamkeit und Gerechtigkeit besorgt war als um die Lehre und die Logik des Geschehens, den maßlos übertriebenen Charakter verschiedener dieser Reformmaßnahmen gar nicht gesehen.»

[29] Dazu vgl. *H. Beck, Theologie und geistliche Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 60–97 und *W. Hagemann, Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien.* Eine historische Untersuchung ausgehend von Kanon 6 von Nizäa, *Ostkirchliche Studien*, (1964), 171–191.

[30] Zu diesem ganzen Komplex vgl. den ausgezeichneten Artikel von *W. de Vries, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, Scholastik*, 37 (1962); und ders., *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg i. Br., 1963.

[31] Verschiedene dieser Appellationsfälle werden übrigens selbst von katholischen Historikern bestritten, vgl. *C. Vogel, Unité et pluralité d'organisation ecclésiastique du III^e au VI^e siècle, L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, 1962, 634.

[32] Vgl. *W. de Vries, a.a.O.*, 359–365.

[33] Vgl. die oben (Anm. 13, 24, 27) zitierte Formel.

August Franzen

Das Konstanzer Konzil

PROBLEME, AUFGABEN UND STAND DER KONZILSFORSCHUNG

Seit jeher nimmt das Konstanzer Konzil in Theologie und Geschichte eine eigentümliche Sonderstellung ein.

Auf der einen Seite hat es das hohe Verdienst, das unselige große Abendländische Schisma beendet und der Kirche die so lange verlorene Einheit zurückgeschenkt zu haben. Auf der anderen Seite ist es durch seinen in den Dekreten «Haec sancta» und «Frequens» niederlegten Konziliarismus, durch die so schwer zu entscheidende Legitimitätsfrage, durch den Prozeß und die Hinrichtung des Johannes Huß und durch vieles andere aufs schwerste belastet. So problematisch seine Berufung bereits gewesen ist, so umstritten sind seine Zusammensetzung, seine Geschäftsordnung, sein Abstimmungsmodus, sein Verfahren bei der Wahl Martins V. In allem fällt es aus dem üblichen Rahmen der Konzilien heraus.

Kein Wunder, daß die ebenso interessanten wie schwierigen Probleme Historiker, Kanonisten und Theologen immer wieder gereizt haben, sich gerade mit diesem Konzil zu befassen. In neuerer Zeit war es besonders der Freiburger Historiker Heinrich Finke[1], der mit seinen zahlreichen Schülern[2] durch Aktenpublikationen und Spezialuntersuchungen vieles zur Aufhellung der Geschichte des Konzils beigetragen hat. Ihm verdanken wir es, daß wir heute über den äußeren Ablauf des Konzils und sein bewegtes Leben quellenmäßig gut orientiert sind. Aber leider fehlt noch eine befriedigende Gesamtdarstellung[3]; sie wird so lange nicht möglich sein, wie abschließende Wertungen der wichtigsten Ereignisse und Zusammenhänge, etwa beim Zustandekommen der genannten konziliaristischen Dekrete, noch ausstehen.

Inzwischen sind auch hierzu wichtige Vorarbeiten geleistet. Nach einem vorübergehenden Stillstand ist die Konstanzer Konzilsforschung gerade in jüngster Zeit wieder in ein Stadium erhöhter Aktivität getreten. Wer die anläßlich des 550-jährigen Konzilsjubiläums im Jahre 1964 gehaltenen Reden und Aufsätze und die aus eben diesem Anlaß

erschienene Festschrift der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. betrachtet[4], kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Beschäftigung mit dem Konstanzer Konzil eine geradezu erstaunliche Aktualität gewonnen hat.

Den äußeren Anstoß hierzu gab zunächst ein scheinbar unwichtiges Ereignis. Als der am 28. Oktober 1958 neugewählte Papst sich den Namen Johannes XXIII. zulegte, lenkte er mit dieser Namenwahl die Aufmerksamkeit unwillkürlich auf jenen Konstanzer Konzilspapst Johannes XXIII., der im Jahre 1413 das Konstanzer Konzil berufen und am 5. November 1414 im Konstanzer Münster feierlich eröffnet hat. Indem er nicht an diesen, sondern an den Avignoner Papst Johannes XXII. (1316–1334) unmittelbar anknüpfte, entschied er die uralte Streitfrage nach der Legitimität des Pisaner Papsttums, dem jener Konstanzer Papst angehörte, im negativen Sinne. Dabei blieb zunächst noch offen, ob er sich einseitig für die Legitimität der römischen Papstreihe, von Urban VI. bis Gregor XII., aussprechen wollte, oder ob er das gesamte Schisma-Papsttum ausklammern und an die Zeit vor 1378 wieder anzuschließen beabsichtigte. Für den Augenblick war von Bedeutung, daß die klare Entscheidung gegen die Legitimität Johannes' XXIII. auch theologische Konsequenzen hatte. Wenn dieser nämlich nicht rechtmäßiger Papst gewesen ist, so konnte er auch kein rechtmäßiges allgemeines Konzil berufen. Damit entfiel der ökumenische Charakter wenigstens des ersten Abschnittes des Konstanzer Konzils und so konnte auch das in dieser Zeit publizierte Dekret «Haec sancta» (6. April 1415) keine dogmatische Gültigkeit beanspruchen.

Während die Historiker noch über die Stichhaltigkeit dieses Vorgehens nachdachten[5], trat ein zweites Ereignis ein, das die Aufmerksamkeit noch stärker auf die allgemeine und grundsätzliche Konzilsproblematik hinlenkte: Es war die Konzilsankündigung vom 25. Januar 1959. Da der Papst keinen Zweifel darüber ließ, daß er einen Kurswechsel in der Kirchenleitung vollziehen, mit dem bisherigen Zentralismus brechen und zu einer kollegialen Mitverantwortung des Episkopates für die Gesamtkirche hinführen wolle, kam plötzlich dem Konzil als dem Organ des Bischofskollegiums wieder eine wichtige Lebensfunktion zu. Zunächst regte die Konzilsankündigung eine neue intensive Beschäftigung mit der allgemeinen Geschichte der Konzilien an[6]. Sodann suchte man die Rolle der Konzilien in der Kirche theologisch näher zu ergründen. Hans Küng stellte die «Strukturen der Kirche»[7] erneut zur Diskussion und hob mit Nachdruck den kollegialen Gedanken im Zusammenwirken von Papst und Bischofskollegium hervor. Mit Paul De Vooght[8] erblickte er unter dem radikalen Konziliarismus eine Schicht gesunden, gemäßigten «konziliaristischen» Denkens auch in den Konstanzer Dekreten «Haec sancta» und «Frequens». Unversehens rückte das Konstanzer Konzil in den Mittelpunkt der theologischen und ekklesiologischen Erörterung. Mit den beiden Genannten bemühten sich Hubert Jedin[9], Ives Congar[10] und andere um eine Deutung des Konstanzer Konzilsgeschehens und seiner berühmt-berüchtigten Dekrete. Congar verglich sie bereits mit den Definitionen des I. Vatikanischen Konzils[11]. Er kam zu der Feststellung, daß beide Konzilien die extremen Weiten des Pendelschlages darstellen: Der Konstanzer «Konziliarismus» habe dadurch gesündigt, daß er das Verhältnis von Primat und Bischofskollegium einseitig zugunsten des letzteren, bzw. des Konzils, verschoben habe; das I. Vatikanische Konzil dagegen habe ebenso einseitig nur die primatiale Spitze herausgestellt und die Rolle des Bischofskollegiums im dunkeln gelassen. Vom extremen Konziliarismus sei die Entwicklung also zum nicht weniger extremen Papalismus übergeschlagen. Sie müsse sich jetzt erst wieder richtig einpendeln.

Inzwischen brachte der Konzilsbeginn am 11. Oktober 1962 die ekklesiologische Diskussion in vollen Gang. Der von Johannes XXIII. angeregte Gedanke der kollegialen Mitverantwortung des Bischofskollegiums setzte sich mit ungestümer Gewalt durch, und wieder ging der Blick über das I. Vatikanische Konzil zurück zum Konstanzer Konzil. War nicht dort die kollegiale Grundstruktur der Kirche in eigentümlicher Weise zum Heile der Kirche und des Papsttums wirksam geworden? Es ist kein Zweifel, daß das Konstanzer Konzil die Kircheneinheit wiederhergestellt und damit auch die hierarchische Struktur der Kirche gerettet hat. Es gab ihr in Martin V. die einheitliche primatiale Spitze zurück. Es klingt paradox, daß dieses Papsttum durch nichts anderes als durch seine eigene überspitzte papale Idee in das Schisma hineingeraten war und sich als unfähig erwiesen hatte, mit eigenen Kräften die Krise in der hierarchischen Spitze zu überwinden, und daß es allein durch die konziliare Idee gerettet und zur Einheit zurückgeführt worden ist. Die einseitige Fixierung des Blickes auf einen radikalen, revolutionären Kon-

ziliarismus, wie er auf dem Basler Konzil später zum Ausdruck kam, hat den Blick dafür getrübt, daß ein *gemäßigter* Konziliarismus gesunde Elemente enthalten kann und daß ein vom Geiste echter Kollegialität getragener, papstverbundener «Episkopalismus» eine notwendige Ergänzung und Sicherung des Primates darstellt. Konstanz hat dies bewiesen.

In unserer Zeit, in der der päpstliche Primat in der Leitung der Kirche unangefochten und von allen Katholiken anerkannt ist, kann man sich unbefangener über diese Problematik äußern. Wir wissen, daß Papst und Bischofskollegium nicht gegeneinander, sondern nur miteinander zur Leitung der Kirche berufen sind. Die kollegiale Grundstruktur setzt voraus, daß das Bischofskollegium im primatialen Petrusamt des Papstes seine personale Spitze besitzt und daß umgekehrt das Papsttum nicht losgelöst über Episkopat und Kirche schwebt. In der Herausarbeitung und Darstellung dieser kollegialen Grundstruktur der Kirche aber «kann ein Blick auf die Konzilsidee, wie sie sich widerspiegelt von Konstanz bis zum Vatikanum II nur die Konzilsväter von heute bestärken, auf dem bisher beschrittenen Wege mutig fortzufahren[12]».

So unversöhnlich auch die konziliaristischen Konstanzer Dekrete den Definitionen des Vatikanum I über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes, ihrem Wortlaut nach, gegenüberstehen mögen, so sind wir heute doch «leichter in der Lage, die Synthese von Konstanz und dem I. Vatikanum zu versuchen[13]». Denn «die Kirche des II. Vatikanums fühlt sich stark genug»..., «das gesunde Anliegen des damaligen Konziliarismus, so wie ihn die besten unter den Konstanzer Kirchenmännern vertreten haben» aufzugreifen[14]. «Im sicheren Besitz der Lehre des I. Vatikanums, wodurch das Einheitsprinzip der Kirche untermauert wurde, kann man heute – ohne konziliaristische oder episkopalistische Tendenzen fürchten zu müssen», den kollegialen Gedanken umso nachdrücklicher herausheben. Allgemeines Konzil und regionale Bischofskonferenzen haben ihren legalen und eigenständigen Platz neben der zentralen päpstlichen Leitungsgewalt.

Das Kernstück der theologischen Diskussion um das Konstanzer Konzil stellt die Frage nach dem «Konziliarismus» dar, der sich in den Dekreten «Haec sancta» und «Frequens» niedergeschlagen hat. Wie sind diese Dekrete zu verstehen und welche theologische Bedeutung kommt ihnen zu? Können sie Anspruch auf volle dogmatische Gültigkeit erheben, wie sie sonst den Glaubensdefinitionen allgemeiner Konzilien zustehen? Wenn ja, wie verhalten sie sich dann zu den Definitionen des Vaticanum I? Zwei einander direkt widersprechende dogmatische Wahrheiten sind theologisch unmöglich. Wie löst sich der Widerspruch?

Helmut Riedlinger hat in seinen «Hermeneutischen Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten[15]» nachdrücklich auf die neue historische und theologische Situation hingewiesen, die einerseits durch den Stand der kanonistisch-geschichtlichen Forschung, anderseits durch den neuen ekklesiologischen Gesichtswinkel und die Diskussionen des II. Vaticanums um Primat und Episkopat entstanden sei und uns die Konstanzer Dekrete besser verstehen und beurteilen lasse. Vor allem sei unser «Blick für die Geschichtlichkeit und Perspektivität lehramtlicher Äußerungen geschärfter» geworden und es sehe so aus, «als sei man heute mehr als zu Beginn des Jahrhunderts bereit, historische Tatsachen, die zur gängigen Dogmatik irgendwie quer liegen, zur Kenntnis zu nehmen, auch wenn dadurch übliche Vorstellungen stark modifiziert werden müßten[16]».

Einige dieser neuen historisch-theologischen Aspekte sollen im folgenden kurz dargestellt werden.

1. Zur Frage der Legitimität der Päpste und der Rechtmäßigkeit des Konstanzer Konzils.

Die Namenwahl Johannes' XXIII. vom 28. Oktober 1958 kann natürlich nicht den Sinn gehabt haben, eine historische Streitfrage autoritativ entscheiden zu wollen; so ist sie auch vom Papste selbst nicht verstanden worden. Wohl aber hat sie die Aufmerksamkeit erneut auf das Problem gelenkt. In der Tat kommt der Legitimitätsfrage eine ganz entscheidende Bedeutung zu. Ohne sie ist weder das Schisma verständlich, noch die Konzilien von Pisa und Konstanz, weder der sog. Konstanzer «Konziliarismus», näherhin das Zustandekommen der Dekrete «Haec sancta» und «Frequens», noch auch die Vorgänge bei der Wahl Martins V. oder der Streit um die Bestätigung der Dekrete. Ja, selbst der unglückliche Prozeß und die Hinrichtung des Johannes Huß sind nur auf diesem Hintergrunde zu betrachten.

Die Hintergründe der verhängnisvollen Doppelwahl des Jahres 1378 sind in letzter Zeit mehrfach Gegenstand neuer Untersuchungen gewesen, so besonders von M. Seidlmayer[17], W. Ullmann[18] und O. Prerovsky[19]. Sie alle stimmen darin überein,

daß die Bedenken und Einwände der Kardinäle gegen die Wahl Urbans VI. ernster zu nehmen sind als bisher. Daß das römische Konklave 1378 – nach dem Avignoner Exil das erste wieder in Rom – unter sehr tumultuarischen Umständen stattgefunden hat, steht fest. Ebenso sicher ist die Tatsache, daß die Kardinäle unter einem schweren, lebensbedrohten Druck gestanden haben, als sie (am 8.4.1378) Urban VI. wählten. Wiederholt waren Horden bewaffneter Römer in den Konklavepalast eingedrungen und hatten noch am Morgen des Wahltages drohend verlangt, daß ein Römer gewählt werde. Die zumeist französischen Kardinäle – 11 von den 16 Kardinälen waren Franzosen – sahen sich gezwungen, der Forderung nachzukommen, wenn sie heil aus dem Palast herauskommen wollten. Unmittelbar nach der Wahl flüchteten sie aus Rom und brachten sich in Sicherheit.

Auf die Aufforderung Urbans hin sind sie zwar bald darauf nach Rom zurückgekehrt. Sie haben an der Krönungsfeierlichkeit (18. 4. 1378) teilgenommen und bei dieser Gelegenheit auch den üblichen Huldigungseid geleistet. Drei Monate lang waren sie unschlüssig. Schließlich aber verließen die elf Franzosen und der (eine) Spanier (Peter von Luna, der spätere Papst Benedikt XIII. von Avignon) abermals Rom und erklärten am 2. 8. 1378 in einem Manifest an die gesamte Christenheit Urbans Wahl als erzwungen und ungültig. Am 20. 9. 1378 wählten sie den Franzosen Clemens VII. zum Papst, der bald wieder seinen Wohnsitz in Avignon nahm. Die drei italienischen Kardinäle hatten diesem Vorgang stillschweigend zugestimmt; später haben auch sie sich von Urban losgesagt.

Ohne Zweifel sind bei diesem Abfall von Urban politische und nationale Intrigen im Spiele gewesen. Auch egoistische Interessen des verweltlichten Kardinalkollegiums haben mitgesprochen. Aber der Ausgangspunkt und das wesentliche Factum blieb doch der Wahlakt, der durch schwere Furcht und ungerechten Zwang ganz erheblich beeinträchtigt war. So hat man denn auch, damals so gut wie später, die Legitimität Urbans weniger von dieser Wahl, als vielmehr von der nachträglichen Zustimmung der Kardinäle hergeleitet. Noch heute ist diese Meinung weit verbreitet[20]. Jedoch weist die Forschung neuestens nachdrücklich darauf hin, daß weder die Teilnahme der Kardinäle an der Krönung und Huldigung, noch ihre nachträglichen Zustimmungserklärungen uneingeschränkt und freiwillig erfolgt seien. K. A. Fink, der ausgezeichnete Kenner des Vatikanischen Archivs hat insbesondere auf «die noch nie ganz ausgeschöpften Materialien der ‚Libri de schismate'» in Rom aufmerksam gemacht und «auf die Gutachten und die Momente ihres damaligen Zustandekommens, auf die geheimen Briefe und Boten von Kardinälen, die ihre öffentliche Stellungnahme abschwächten oder ungültig machten», verwiesen[21]. Danach kann von einer freiwilligen und vollen Zustimmung keine Rede mehr sein. Die Kardinäle selbst haben unmittelbar nach ihrer Lösung von Urban erklärt, sie hätten keine Sanierung der Wahl vornehmen wollen. Eine solche hätte nur durch eine völlig neue Wahl Urbans zustande kommen können.

Noch einen zweiten Grund führten sie gegen die Gültigkeit der Wahl Urbans ins Feld, wie Prerovsky belegt: den Zweifel an der geistigen Zurechnungsfähigkeit des Papstes. Als unmittelbarer Augenzeuge und unverdächtigter Berichterstatter hat uns der deutsche Kuriale am Hofe Urbans, Dietrich von Niem, den Eindruck mitgeteilt, den das herrische, fanatische und hochfahrende Benehmen Urbans auf die Kardinäle schon unmittelbar nach der Wahl gemacht hat: sie glaubten, einen Geistesgestörten gewählt zu haben. Die plötzliche Erhöhung zur Papstwürde schien Urban in den Kopf gestiegen zu sein[22]. Wenn später seine eigenen Kardinäle, die er selbst kreirt hatte, ihn unter Kuratel zu stellen versucht haben, so zeigt dies, daß auch seine Anhänger und nächsten Mitarbeiter an seiner geistigen Zurechnungsfähigkeit zweifelten[23]. In der gegenwärtigen Geschichtsschreibung lebt er ebenfalls als wenigstens teilweise Geistesgestörter fort[24].

Letzte Klarheit über das Ausmaß dieser Geisteskrankheit und die Schwere der Furcht und des Zwanges, denen die Kardinäle bei der Wahl Urbans unterlagen, wird sich nie erreichen lassen. Deshalb muß man sich mit dem Urteil begnügen, daß «die Wahl Urbans VI. weder absolut gültig noch absolut ungültig war und die Zeitgenossen, darunter selbst die engsten Teilnehmer an den Ereignissen sich in einer ignorantia invincibilis befanden[25]». Nach dem kanonischen Recht aber war die Wahl eines Geistesgestörten ungültig.

Jedenfalls haben die Kardinäle sich berechtigt und verpflichtet gefühlt, eine Neuwahl vorzunehmen. Welche sonstigen Nebenmotive sie noch gehabt haben, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wir stellen lediglich fest, daß der objektive Sachverhalt die Unsicherheit der Wahl bestätigt. Wenn aber Urban nicht absolut gültig als legitimer Papst angesprochen werden kann, dann ist Clemens VII.

auch nicht als absolut ungültiger und illegitimer zu betrachten. Nach seiner Wahl (20. September 1378) gab es also in Wahrheit zwei zweifelhafte Päpste. Der Irrtum war nicht einfach zu beheben; er war in der Tat ein «error invincibilis», wie für die Zeitgenossen, so noch für uns.

Dieser Tatsache muß man sehr nüchtern ins Gesicht sehen, wenn man verstehen will, warum die Spaltung sich mit so großer Hartnäckigkeit jahrzehntelang hinziehen konnte. Beide Papstreihen waren von der Legitimität ihrer eigenen Existenz ehrlich überzeugt und glaubten, für die Echtheit der apostolischen Sukzession und für den Bestand der Kirche kämpfen zu müssen, wenn sie die Ansprüche der Gegenpartei zurückwiesen und die eigenen bis zum äußersten verteidigten. Niemand vermochte die Lage mehr zu durchschauen. Wenn in früheren Zeiten bei Doppelwahlen und Schismen schließlich der sensus communis entschieden hatte oder auch große Heilige, wie Bernhard von Clairvaux im Papstschisma von 1130[26], den Ausschlag gegeben hatten, so versagten auch diese Mittel 1378. Denn die bedeutenden Heiligen der Zeit standen auf beiden Seiten: wie Katharina von Siena für Urban VI., so trat Vinzenz Ferrer für Clemens VII. ein. Und nichts ist geeigneter, zur absoluten Vorsicht bezüglich der Schuldfrage zu mahnen, als der Umstand, daß eben dieser strenge und unbestechliche heilige Bußprediger Vinzenz dem Nachfolger Clemens' VII., dem Spanier Benedikt XIII. (1394–1417, † 1424), in Avignon viele Jahre als Beichtvater gedient hat. Wenn er den leisesten Zweifel an der Legitimität der Avignoner Papstreihe gehabt hätte, würde er es vor Gott und seinem Gewissen nicht verantwortet haben, sich für Clemens und Benedikt so uneingeschränkt einzusetzen. Das gleiche hat auf der Gegenseite für Katharina zu gelten.

Es ist also unmöglich, die Schuldfrage an die Päpste zu stellen. Schon die Zeitgenossen haben dies bald erkannt. Während zum Beispiel Katharina sowohl wie auch Vinzenz anfangs noch den Papst und die Kardinäle der Gegenpartei aufs heftigste beschimpften und mit sehr drastischen Worten als Schuldige an der Entstehung des Schismas bezeichneten, ließ man später ganz davon ab und konzentrierte sich lediglich darauf, nach Mitteln und Wegen zur Beendigung des Schismas zu suchen.

Von den drei Wegen, die die Universität Paris 1394 zur Überwindung der Spaltung vorschlug, appellierten zwei an den guten Willen der beiden Päpste selbst (via cessionis und via compromissi) und nur der dritte (via concilii) suchte eine Lösung ohne sie, gleichsam als letzten Ausweg. Wir kommen unten darauf zurück. Es ging nun nicht mehr um eine «Entscheidung» in der strittigen Papstwahlfrage von 1378, sondern allein darum, den Weg für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit freizubekommen. Erst als sich nach langem Zuwarten deutlich zeigte, daß die Päpste selbst von der Sache und von der persönlichen Verantwortung her nicht in der Lage waren[27], einen Ausweg aus der tragischen Spaltung zu finden, gewann die «via concilii» an Boden. Johannes Gerson, der früher die konziliare Lösung stets abgelehnt hatte, setzte sich zum Beispiel seit etwa 1408 für sie ein. Erst jetzt drang der Ruf nach dem Konzil als dem letzten Rettungsanker allgemein durch[28].

Als die in Livorno versammelten 13 Kardinäle beider Obedienzen sich endlich entschlossen, auf den 25. März 1409 ein allgemeines Konzil zur Überwindung des Schismas nach Pisa zu berufen, beabsichtigten sie, weder die Legitimitätsfrage von dieser Versammlung entscheiden zu lassen, noch «konziliaristische» Erklärungen zur Superiorität des Konzils über das Papsttum abzugeben, sondern sie wollten lediglich zwei zweifelhaft legitime und durch die Nährung des Schismas aufs schwerste belastete Päpste beseitigen, um den Weg zu einem einzigen neuen Papsttum freizumachen. So stellt sich das Pisaner Konzil (1409) in der Hauptsache als ein Prozeß gegen zwei Nicht-Päpste dar, die sich durch fortgesetzte Begünstigung der Spaltung am Papsttum und an der Kircheneinheit vergangen hatten und dadurch zu Häretikern geworden waren. Beide Päpste, Gregor XII. und Benedikt XIII., wurden in der 15. Sitzung vom 5. Juni 1409 des häretischen Verhaltens gegen das Dogma der «una sancta... ecclesia» angeklagt und abgesetzt. Am 26. Juni 1409 wählten daraufhin die Kardinäle noch in Pisa einen neuen Papst, Alexander V.[29].

Harald Zimmermann[30] hat neuestens das Verfahren und die Rechtsgrundlage bei den Papstabsetzungen des Mittelalters in mehreren Untersuchungen herausgearbeitet und gezeigt, wie trotz der allgemeinen Anerkennung des Rechtssatzes von der grundsätzlichen Immunität der Prima Sedes («Prima Sedes a nemine iudicatur»)[31] nach dem alten Kirchenrecht Ausnahmen zugelassen waren. Insbesondere begründete der Glaubensabfall des Papstes seine Entfernung von der Prima Sedes. «Nicht einen wirklichen Papst und Inhaber der Prima sedes, sondern einen ruchlosen Usurpator

der Cathedra Petri und frevlerischen Invasor der römischen Kirche galt es dann zu richten[32]». Die auf den Fall des Papstes Honorius und seine Verurteilung durch das 6. ökumenische Konzil von Konstantinopel (681) zurückgehende Häresieklausel ist, wie Zimmermann nachweist, seit Hadrian II. (867–872) offiziell von den Päpsten anerkannt worden und von da ab «mit Fug und Recht als Norm auch für Papstdepositionen» im Gebrauch[33] gewesen. Kardinal Humbert von Silva Candida hat ihr im 11. Jahrhundert die endgültige Formulierung («nisi deprehendatur a fide devius») gegeben, in der sie dann Ende des 11. Jahrhunderts erstmalig in der Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit auftaucht und durch Ivo von Chartres[34] und Gratian[35] zum Allgemeingut der Kanonistik geworden ist. Dabei wurde der Begriff der Häresie sehr viel weiter gefaßt als heute und nicht nur die Abweichung von der Glaubenswahrheit, sondern auch jedes der ganzen Kirche bereitete und bekanntgewordene Skandalum darunter verstanden.

Bezeichnend für dieses Verfahren ist, daß man sehr genau zwischen Person und Amt des Papstes zu trennen wußte. Die Anklage und Verurteilung eines häretisch gewordenen Papstes richtete sich in keiner Weise gegen die Institution des Papsttums, sondern befreite lediglich Papsttum und Kirche von einem bösen Invasor, der in Wirklichkeit längst nicht mehr legitimer Inhaber der Prima sedes war. Man richtete also nur einen Pseudopapst und konstatierte, daß der päpstliche Stuhl vakant sei und neu besetzt werden müsse.

Wie stark diese Auffassung in der gesamten mittelalterlichen Kanonistik begründet und verankert gewesen ist, haben gerade in jüngster Zeit die zahlreichen Untersuchungen namhafter Forscher gezeigt. Die Arbeiten von W. Ullmann[36], B. Tierney[37], L. Buisson[38], J. M. Moynihan[39], M. Wilks[40], W. Kölmel[41] und anderer stimmen darin überein, daß es allgemeine mittelalterliche Lehre sowohl der streng papalistischen Kanonisten, als auch der sog. Conciliaristen gewesen ist, daß der Rechtssatz von der Nichtjudizierbarkeit des Papstes Ausnahmen zuließ (Simonie, Häresie etc.) und daß in diesen Ausnahmefällen eine bestimmte Institution berechtigt sei, den Papst zu korrigieren und gegebenenfalls abzusetzen. Dieses Recht wird entweder dem Kardinalskollegium oder dem Allgemeinen Konzil zugesprochen. Dabei fällt den Kardinälen als den Papstwählern und den höchsten Gehilfen des Papstes in der Leitung der Kirche zunächst die Initiative zu; das Konzil aber hat über die Anklagen zu entscheiden und das Urteil über den Pseudopapst zu sprechen.

Wenn wir diese durch alte kanonistische Tradition legitimierte Rechtslage im Auge behalten, so läßt sich nicht bestreiten, daß das Vorgehen des Pisaner Konzils rechtmäßig war. Die Kardinäle hatten es berufen. 24 Kardinäle, 4 Patriarchen, 200 Bischöfe aus aller Welt, 287 Äbte und weitere Ordensgenerale, etwa 100 Domkapitel und 13 Universitäten mit rund 700 Magistern der Theologie und des kanonischen Rechtes, sowie die meisten Herrscher Europas waren vertreten. In der 8. Sitzung vom 10. Mai 1409 erklärte sich das Konzil feierlich als kanonisch-rechtmäßig berufen und als ökumenisch. Als Legitimes Konzil wurde es vom weitaus größten Teil der Christenheit angesehen und der Konzilspapst Alexander V., der es am 7. August 1409 feierlich schloß, zunächst akzeptiert. Wenn es sich dennoch nicht durchsetzen konnte, sondern Gregor XII. und Benedikt XIII. sich auf die Dauer zu halten vermochten und «aus der verruchten Zweiheit» jene «von allen verfluchte Dreiheit» entstand, so lag dies nach dem einhelligen Urteil der neueren Forschung daran, daß der Nachfolger Alexanders, Johannes XXIII. (1410–1415, † 1419), durch sein schlechtes Leben und Verhalten das Konzil und seine eigene Legitimität aufs Spiel setzte.

J. Vincke, der Herausgeber der Pisaner Konzilsakten, der auch dieses Problem untersucht hat[42], kommt zu dem Urteil, daß sich trotz der Gegenwehr des römischen Papstes Gregor XII. und des Avignoner Benedikts XIII.. «wahrscheinlich doch die Pisaner Papstreihe als die rechtmäßige durchgesetzt hätte, wenn Johannes XXIII. ihr Ansehen nicht erschüttert hätte[43]». A. Brüggen gelangt zum gleichen Ergebnis: «Wenn die Pisaner Päpste in der Folge als Gegenpäpste gezählt wurden, so wohl besonders deshalb, weil der zweite Pisaner Papst, Johannes XXIII., sich derart unwürdig aufführte, daß er seinen Vorgänger und das Konzil von Pisa überhaupt in seine Katastrophe hineinriß[44]». Und K. A. Fink faßt zusammen: «Nimmt man die neuen Forschungsergebnisse ernsthaft zur Kenntnis, so wird man die Synode von Pisa nicht mehr als conciliabulum bezeichnen können[45]». Jedenfalls scheint es sicher, daß zunächst die weitaus größte Mehrheit der Christenheit, abgesehen von den kleinen, zusammengeschmolzenen Obedienzen Gregors XII. und Benedikts XIII., an der Rechtmäßigkeit des Pisaner Konzils und seines Papsttums festgehalten hat. Erst «späterhin sind die Fragen der Ökumeni-

zität des Konzils und der Rechtmäßigkeit Alexanders V. oft zu deren Ungunsten behandelt, aber nie (auch nicht durch die – seit 1947 – gebräuchliche Papstliste des Annuario Pontificio) endgültig entschieden worden[46]».

Als legitimer und durchaus anerkannter Papst hat Johannes XXIII. also 1413 das Konstanzer Konzil berufen und es im November 1414 eröffnet. Beide Akte waren legal, und das Konstanzer Konzil hat daher von Anfang an als ökumenisches zu gelten. Freilich hatte in der Zwischenzeit das Ansehen Johannes' durch seine persönliche Schuld bereits schwer gelitten. So konnte es kommen, daß er seine anfänglich beherrschende Stellung auf dem Konstanzer Konzil bald immer mehr verlor. Seine Absetzung geschah nicht deshalb, weil man an der Legitimität seines Pisaner Papsttums zweifelte, sondern weil man ihm persönlich seine simonistischen Umtriebe bei seiner Papstwahl, sein unmoralisches Vorleben, glaubenslose Äußerungen und unreligiöses Verhalten vorwarf. Sein Widerstand gegen die Einigungsbemühungen des Konzils und besonders seine Flucht aus Konstanz (20./21. März 1415), die als Attentat auf die Synode erschien, ließen ihn zudem als böswilligen Schismatiker und Häretiker dastehen. H. Zimmermann hat erst jüngst gezeigt, daß sein Prozeß und die anschließende Absetzung (29. Mai 1415) in allem dem Herkommen und den kanonistischen Regeln entsprachen[47].

Aber, hat das Konzil nicht doch an die Legitimität des römischen Papstes Gregor XII. irgendwie geglaubt und sie respektiert? Es hat ihm bekanntlich konzediert, daß er in seinem Namen die Konzilsberufung nachträglich aussprach, bevor er freiwillig abdankte. Darin hat man römischerseits eine Bestätigung seiner Legitimität gesehen und den ökumenischen Charakter des Konzils erst von dem Zeitpunkt seiner Berufung durch Gregor XII. an gerechnet.

In der Tat hat sich das Konzil mit der Frage, ob man Gregor noch als Papst behandeln solle, auseinanderzusetzen gehabt. Sie entwickelte sich aus dem praktischen Problem, wie man den Abgesandten Gregors, Kardinal Dominici, aufzunehmen habe: als Privatmann oder als offiziellen Papstgesandten[48]? Johannes XXIII. und sein damals, im November und Dezember 1414, in Konstanz noch übermächtiger Anhang verweigerten ihm die einem echten Papstgesandten zukommenden Ehrungen. Kardinal Ailly aber setzte sich mit Nachdruck für eine ehrenvolle Behandlung Dominicis ein und vertrat gleichzeitig den Standpunkt, daß man auch den Gesandten Benedikts XIII., falls sie eintreffen würden, die gleichen Ehren, wie einem päpstlichen Gesandten, einräumen solle. Ihm schlossen sich später nicht nur der Kaiser, sondern auch viele andere an. Dies geschah aber nicht deshalb, weil man von den legitimen Ansprüchen Gregors und Benedikts überzeugt gewesen wäre, sondern weil man auf diese Weise leichter zum Ziele der Wiederherstellung der Einheit zu gelangen hoffte. Da Gregor ohnehin seine freiwillige Zession bereits angeboten hatte und man auf einen Gewaltakt seitens des Konzils verzichten konnte, gestattete man ihm am 4. Juli 1415 in Konstanz «das den wahren Tatsachen widersprechende Theater der Neukonstituierung der Synode durch eine vom Kardinal Dominici im Namen Gregors XII, verlesene Bulle[49]». Die Quellen lassen deutlich erkennen, daß außer Gregor und seinen Anhängern niemand in Konstanz diesen Akt ernst genommen hat[50].

Nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung geht es also nicht mehr an, die nachträgliche «Berufung» durch Gregor als konstituierend für das ökumenische Konzil in Konstanz anzusehen. Denn die Legitimität des römischen wie des avignonesischen Papsttums war nicht nur durch die zweifelhafte Doppelwahl von 1378 und das jahrzehntelange Schisma, sondern auch durch die kanonische Deposition von 1409 eindeutig verneint worden. Eine Wiederanerkennung in Konstanz lag ganz außerhalb des Gesichtskreises der Konzilsteilnehmer. Zur Konstituierung des Konzils war sie zu diesem Zeitpunkt gewiß nicht nötig, denn die Versammlung hatte eben erst am 6. April in dem Dekret «Haec sancta» sich selbst als «in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens» bezeichnet und sich damit als ökumenische Synode konstituiert.

Wie gering die Bedeutung war, die das Konzil der «Berufung» durch Gregor beimaß, geht schon daraus hervor, daß es auch Benedikt XIII. das gleiche «Berufungs»-recht zugestand. Es ging hierbei nicht um die Legitimitätsfrage und nicht darum, dem Konzil irgendeine Legitimation und Autorisierung durch diese (ohnehin nicht als legitim anerkannten) Päpste zu verschaffen; sondern allein darum ging es, die Päpste gefügig zu machen und ihre Obedienzen zum Anschluß an das Konzil zu bewegen. Denn wenn sich der Fehlschlag von Pisa nicht wiederholen sollte, brauchte man eine möglichst breite Basis für die Wiedervereinigung. Die Legitimation für das allgemeine Konzil lag darin, daß die ganze Kirche teilnahm und ihm Anerkennung zollte.

Wenn man die Obedienzen gewonnen hatte, konnte man gegen den einzelnen Papst gewaltsam vorgehen, wie man es gegen Benedikt getan hat[51], sobald man seine Gefolgschaft von ihm gelöst hatte (Vertrag von Perpignan, Herbst 1415).

2. *Der Konstanzer Konziliarismus und die Dekrete «Haec sancta» und «Frequens».*

Mit den Konzilsberufungen von Pisa (1409) und Konstanz (1414) hatte man die «via concilii» beschritten. Aber, ist dieses Vorgehen schon deshalb etwa als «konziliaristisch» zu bezeichnen?

P. de Vooght behauptete, beim Konstanzer Konzil sei «die vorherrschende Meinung konziliaristisch» gewesen[52]. H. Küng hat sich etwas vorsichtiger ausgedrückt, wenn er erklärte, daß «die konziliaren Ideen während des Abendländischen Schismas (und weit darüber hinaus) überall in der Kirche vertreten wurden[53]»; er beruft sich dafür auf Tierneys glänzende Untersuchung und führt als Kronzeugen für Deutschland Konrad von Gelnhausen, Heinrich von Langenstein und Dietrich von Niem, für Frankreich Pierre d'Ailly und Jean Gerson, für Spanien Andreas Randulf und für Italien Francesco Zabarella an. Er hätte besser daran getan, zuerst einmal sehr genau zwischen «konziliaristisch» und «konziliar» zu unterscheiden. Unter «Konziliarismus» versteht man gemeinhin die Lehre, die grundsätzlich das Konzil über das Papsttum stellt; in ihrer radikalsten Form ist sie von Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham entwickelt worden. Davon, daß sie schon während des Großen Schismas «überall» vertreten worden sei, kann gar keine Rede sein. Man muß sogar im Gegenteil sagen, daß sie nur ganz selten und sehr abgeschwächt geäußert worden ist, bevor durch die spätere Entwicklung auf dem Konstanzer Konzil und besonders in Basel der radikale Kurs sich stärker durchsetzte.

Es war der Grundfehler der älteren Forschung (Kneer, Hirsch, Wenck) alle «konziliaren» Gedanken, die sich mit der Stellung des Konzils befaßten und ihm in den bekannten Ausnahmefällen (Häresie etc.) eine gewisse Kontrollfunktion gegenüber der Person, nicht gegenüber dem Amt, des Papstes zusprachen, schon gleich «konziliaristisch» zu mißdeuten und auf Marsilius zurückzuführen. Die neueren Untersuchungen[54] haben diesen Irrtum insofern korrigiert, als sie nachgewiesen haben, daß die bezeichneten «konziliaren» Elemente in der kirchlichen Kanonistik und «in der ganz und gar orthodoxen und traditionellen Ekklesiologie des 12. und 13. Jahrhunderts» (Küng) vorhanden gewesen sind; sie haben aber anderseits auch deutlich gezeigt, wie grundsätzlich verschieden diese traditionellen Elemente von den ganz neuen häretisch-konziliaristischen Ideen des Marsilius waren. Man würde die Forschungsergebnisse von W. Ullmann, St. Kuttner und B. Tierney nur mißverstehen, wenn man aus ihnen den Schluß ziehen würde, die mittelalterliche Kanonistik des 12./13. Jahrhunderts habe bereits «konziliaristische» Konzeptionen gehabt, die dann nur später häretisch weiterentwickelt worden seien. Vielmehr ist es so gewesen, daß die typisch «konziliaristischen» Elemente sehr wohl neuartig, häretisch und marsilianisch waren – darin hat die ältere Forschung durchaus recht gehabt –; daß aber andere Elemente in der kirchlichen Kanonistik gegeben waren, die den neuen oft sehr ähnlich waren und darum die Ansatzpunkte für den Konziliarismus marsilianisch-ockhaministischer Prägung werden konnten. Die Ambivalenz des Begriffes «Konziliarismus» ist vielen zum Verhängnis geworden. Sie erschwert uns noch heute das Verständnis der Konstanzer Dekrete.

Über Tierneys Forschungen hinaus haben uns die grundlegenden Untersuchungen von H. Zimmermann wertvollen Aufschluß über die inneren Zusammenhänge der Entwicklung vom konziliaren zum konziliaristischen Denken gegeben. Am praktischen Beispiel der zahlreichen Papstdepositionen des Mittelalters ist das Problem am besten zu erfassen. Danach läßt sich der gegenwärtige Stand der Forschung in groben Zügen folgendermaßen zusammenfassen:

a. In einem breiten Strom, der bis ins Frühmittelalter zurückreicht, fließt die kanonistische Tradition von der Nichtjudizierbarkeit der Prima Sedes dahin; sie umschließt zugleich die Ausnahmeregelung für den Fall des persönlichen Versagens eines Papstes in der sogenannten Häresieklausel. Auf der einen Seite fördert der gewaltige Aufschwung, den die primatiale Stellung des Papsttums seit der Gregorianischen Reform (Dictatus papae, 1075) nimmt, die Idee der Unantastbarkeit und Erhabenheit des Papsttums. Sie findet in Innozenz III. und Bonifaz VIII. ihre praktische Verwirklichung. Ihre theoretische Ausgestaltung aber erlebt sie erst in der kurialen Kanonistik des 14. Jahrhunderts, zu einer Zeit also, da die päpstliche Vormachtstellung bereits zusammengebrochen ist. Ägidius Romanus († 1316), dessen Schriften der Bulle

«Unam sanctam» des Papstes Bonifaz VIII. zur Grundlage gedient haben, entwickelte das Bild von der einzigartigen Machtfülle und Sonderstellung des Papstes, nach dem alle Macht der Kirche grundsätzlich im Papste ruht[55]. Augustinus Triumphus († 1328) verstand die päpstliche Vollgewalt als unmittelbaren Ausfluß der göttlichen Macht[56], und Alvarus Pelagius († 1349) teilte dem Papste allein mehr Vollmachten zu als der ganzen übrigen Kirche und den Konzilien «seorsum[57]». Von allen Übertreibungen abgesehen, ist entscheidend, daß Papst und Kirche nicht mehr als Einheit gesehen wurden, sondern gegenübergestellt und voneinander gelöst erscheinen, so daß sie überhaupt «seorsum» behandelt werden konnten. Fragt man nach den Gründen dieser Entwicklung, so darf nicht außer acht gelassen werden, daß dieses Papsttum trotz seiner erreichten Höhe doch auch mannigfach bedroht war; die theoretische Basis für die innere Bedrohung war in der Häresieklausel, wenn sie leichtfertig oder gar böswillig ausgelegt wurde, gegeben.

M. Wilks[58] hat neuestens, durch ein umfangreiches Quellenmaterial unterbaut, sehr eindrucksvoll und überzeugend aufgezeigt, wie unentwegt fest auch die streng kurialistischen Kanonisten die Häresieklausel tradiert und in ihr System eingebaut haben. Danach kann es als allgemeine und anerkannte kirchliche Lehre der Zeit gelten, daß ein Papst, der persönlich in Häresie gefallen war, vom Stuhl Petri entfernt werden konnte. Ebenso klar war es, daß ein Gremium existieren mußte, das über den Tatbestand der Häresie eines Papstes zu entscheiden hatte. Dafür kamen im späten Mittelalter nur das Kardinalkollegium und das Konzil in Frage. Die zentrale Stellung der Kardinäle als Papstwähler und Mitarbeiter in der Leitung der Gesamtkirche verlieh ihnen ein gewisses Übergewicht; dieses bestand nicht so sehr darin, daß sie das Konzil ausschalten konnten, sondern vielmehr darin, daß ihnen die Initiative zufallen mußte: sie hatten in erster Linie das Konzil, das über die Häresie des Papstes zu entscheiden und das Urteil zu fällen hatte, einzuberufen und zu leiten. Damit trafen sie bereits eine gewisse Vorentscheidung, die sich leicht auch zu einer Kontrollfunktion über den Papst entwickeln konnte. Dennoch blieb das Konzil die letzte Instanz.

Seitdem der Kaiser seine Rolle als Schützer der Kirche weithin verloren hatte und eigenmächtige kaiserliche Papstdepositionen, wie in Sutri 1046, unmöglich geworden waren, blieb auch ihm nichts anderes mehr übrig, als sich mit Klagen gegen einen Papst an das allgemeine Konzil zu wenden. Konzilsappellationen gegen einen Papst wurden seit Friedrich II. (1239/40) immer mehr üblich. Nicht nur die Colonna-Kardinäle riefen ein allgemeines Konzil an gegen Bonifaz VIII., sondern bald darauf auch Philipp der Schöne von Frankreich und nicht viel später Kaiser Ludwig der Bayern gegen Johannes XXII. Die Konzilsappellation wurde zu einem beliebten Kampfmittel gegen Päpste, die sich unbeliebt gemacht hatten. Noch richtete sich der Akt ausschließlich gegen eine einzelne Person, nicht aber gegen die Institution des Papsttums.

b. Die Wendung gegen die Institution als solche erhielt der Streit erst durch Marsilius von Padua; dadurch wurde das Verfahren auf eine andere Ebene gerückt und zum heterodoxen Konziliarismus umgestaltet.

Marsilius hatte 1324 in Paris seinen «Defensor pacis» geschrieben[59] und war zwei Jahre später zu Ludwig dem Bayern geflüchtet, den er von nun an in seinem Kampfe gegen den Papst juristisch beriet[60]. Das Neue seines von der aristotelischen Staatsrechtslehre[61] geformten demokratischen Kirchenbegriffs bestand in dem radikalen Bruch mit der hierarchischen Struktur der Kirche und in dem Umsturz der gesamten kirchlichen Verfassung, der damit verbunden war. Wie in seiner Staatsidee die oberste Gewalt allein beim Volke lag, so auch in seinem Kirchenbegriff. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Christusgläubigen. Einen wesentlichen Unterschied zwischen Klerikern und Laien gibt es in ihr nicht. Am Generalkonzil können alle Gläubigen teilnehmen. Ein Vorrecht geistlicher Amtsträger gibt es ebenfalls nicht, weder bei Abstimmungen über Glaubensfragen noch bei sonstigen Entscheidungen. Wie das Konzil als Ganzes vom Volke Gottes seine Autorität empfängt, so handelt und entscheidet auch jeder einzelne Teilnehmer nur als Repräsentant und Mandatar der Gläubigen, die er auf dem Konzil vertritt. Auch der Papst ist nur Repräsentant der congregatio fidelium und ausführendes Organ des Generalkonzils. Die Legislative liegt beim Volke, bzw. bei dem Konzil als seiner Repräsentanz. Der Papst übt lediglich die Exekutivgewalt. Er ist dem Konzil untergeordnet, ihm zum Gehorsam verpflichtet und jederzeit absetzbar.

Diese Beseitigung der hierarchischen Ordnung und Demokratisierung der Kirche, die im marsilianischen System lagen, waren der kirchlichen Tradition des Abendlandes so fremd und revolu-

tionär, daß sie sich nur sehr langsam durchsetzen konnten. Daß Johann XXII. schon 1327 einige Grundsätze feierlich verdammte und ihren Verfasser als gefährlichen Häretiker brandmarkte, verfehlte seine Wirkung nicht. Wenn nicht Wilhelm von Ockham sich die Gedanken des Marsilius zueigen gemacht und sie in seinen Dialogus aufgenommen hätte, wären sie vielleicht wirkungslos geblieben. So aber fanden sie mit der ockhamistischen nominalistischen Philosophie Eingang in das Denken und wurden schließlich, freilich erst im 15. Jahrhundert in der Ära des Basler Konzils, voll wirksam.

c. Das große Schisma hat das Einfließen der marsilianischen Gedanken in den breiten Strom der kanonistischen Überlieferung begreiflicherweise erleichtert. Aber es ist keineswegs so gewesen, als ob marsilianische Gedanken von Anfang an bestimmend gewesen wären. Wir wissen vielmehr heute, daß sie nur sehr zögernd und erst spät aufgenommen worden sind; wie gerade am Beispiel der oben genannten Männer aufgezeigt werden kann.

Wenn man nämlich früher gerne Konrad von Gelnhausen, Heinrich von Langenstein, Pierre d'Ailly und Jean Gerson in einem Atemzuge mit Marsilius und Ockham als die Väter des eigentlichen «Konziliarismus» bezeichnet hat, so hat uns die neuere Forschung gezeigt, daß sie in Wirklichkeit alles andere eher als Revolutionäre und radikale Umstürzler gewesen sind. Besonders aufschlußreich ist hierfür die Untersuchung von P. Meyjes. Sie weist für Langenstein und Gelnhausen nach, daß sie gerade in den entscheidenden Gedanken, die auf den Umsturz der hierarchischen Struktur und auf die Demokratisierung der Kirche ausgingen, Marsilius und Ockham nicht gefolgt sind und ihre Ideen bewußt abgelehnt haben. Von der berühmten *Epistola concordiae* Konrads von Gelnhausen (Mai 1380), die man als die «erste wissenschaftliche Darlegung des Konziliarismus» bezeichnet hat, stellt er zusammenfassend fest: «...so scheint es uns denn auch vor allem notwendig, daß die Epistola concordiae im konservativen Sinne interpretiert werde[62]».

Ähnliches hat für Ailly (1352–1420)[63] und Gerson (1363–1429)[64] zu gelten, mit denen wir bereits die Bühne des Konstanzer Konzils betreten, auf dem sie eine Hauptrolle gespielt haben. Sie als «Konziliaristen» schlechthin zu bezeichnen, wie es heute noch geschieht[65], ist abwegig. Wie P. Meyjes überzeugend nachweist, hat Gerson sich bewußt und geradezu ängstlich von Marsilius, den er als Häretiker bezeichnete, distanziert und dessen «konziliaristischen» kirchenpolitischen Ideen abgelehnt, so daß «eine Beeinflussung von seiten des Marsilius von Padua vollkommen ausgeschlossen werden muß[66]». Und Ailly zitiert in seinem grundlegenden Traktat De materia concilii generalis (1402) kein einziges Mal Marsilius oder Ockham[67], beruft sich aber umsomehr auf die anerkannten Kanonisten und hält sich völlig im Rahmen der kirchlichen Tradition. Dies ist umso schwerwiegender, als sowohl Ailly als auch Gerson in philosophischer Hinsicht Ockham durchaus folgen und in Lehre und Schrifttum die nominalistische «via moderna» vertreten. Sie haben Ockhams Dialogus sehr gut gekannt, aber seine staats- und kirchenpolitischen Ideen abgelehnt.

Es ist aufschlußreich, Ailly's und Gersons Entwicklung während des Schismas zu verfolgen. In den ersten Jahrzehnten erscheinen sie oft geradezu betont konservativ[68]. Beide halten unentwegt an den Rechten des Papsttums fest und fordern in den Verhandlungen über die Wiederherstellung der Einheit den für die Päpste mildesten Kurs. Er scheint ihnen allein durch die «via cessionis» oder durch die «via compromissi» gesichert. Die Päpste sollen selbst den Weg der Einheit beschreiten und entweder beide freiwillig abtreten, oder sich miteinander so vergleichen, daß einer von ihnen zugunsten des andern zurücktritt. Die Wahrung der päpstlichen Autorität ist ihnen höchstes Gesetz. Mit allem Nachdruck hat besonders Gerson an der göttlichen Einsetzung der Hierarchie festgehalten und den Primat unmittelbar auf Christus zurückgeführt. Gegen Heinrich von Langenstein betont er nachdrücklich, daß dieser Primat nach Christi Willen und Anordnung an das Petrusamt speziell in der Sedes Romana gebunden sei[69]. Päpstlicher Primat, Ecclesia Romana und Ecclesia universalis stellen eine Einheit dar. Der mit der Sedes Romana verbundene Primat ist zur Leitung der Kirche bestimmt.

Wie diese und andere Vorstellungen «konziliaristisch» genannt werden können, ist unerfindlich. Selbst die herkömmlichen «konziliaren» Vorstellungen hat Gerson wie Ailly sehr lange zurückgestellt. Erst als sich nach jahrzehntelangen erfolglosen Verhandlungen eindeutig zeigte, daß die Krise in der primatialen Spitze der Kirche von den beiden Päpsten nicht überwunden werden konnte und sich zu einer echten Verfassungskrise zu entwickeln drohte, änderten sie ihre Meinung. Seit 1408 erscheint auch ihnen die «via concilii» als ein-

ziger Ausweg aus der Not, nachdem die letzten Einigungsversuche der Päpste endgültig gescheitert waren. Bis dahin, so stellt Meyjes fest, haben sie von der konziliaren Lösung nichts wissen wollen.

Seit etwa 1405/06 schwoll der Ruf nach einem Generalkonzil zur Behebung des Schismas immer mehr an. Er ist aber noch keineswegs mit dem «Konziliarismus» identisch, sondern ganz und gar traditionell ausgerichtet. Die auf dem Pisaner Konzil gehaltenen Predigten[70] zeugen davon, daß man sich geradezu ängstlich an das hielt, was das überkommene kanonische Recht für bestimmte Notstände an Möglichkeiten bereithielt. Man wollte untragbare Päpste beseitigen, um den Weg zum Papsttum freizumachen. Was in Pisa geschah, ist nicht konziliaristisch zu deuten, sondern allein konservativ.

Ähnlich ist von Konstanz zu sagen, wenn auch mit einer gewissen Einschränkung. Unübersehbar ist nämlich in der Zwischenzeit seit Pisa das Vertrauen zum Papsttum durch die Schuld der Päpste weiterhin gesunken. Der Boden ist für radikalere Lösungen bereit. Es mußte etwas Durchgreifendes geschehen, um dem Elend der Spaltung abzuhelfen. Nur das Konzil konnte noch helfen. Aber schon die Art, wie man sich darum bemühte, dieses Konzil durch den Papst Johannes XXIII. berufen und eröffnen zu lassen, zeigt, daß man am alten Herkommen festhielt und kein marsilianisch-konziliaristisches Konzil wollte. Im November und Dezember 1413/14 war die Stellung des Papstes auf dem Konzil unangefochten. Dann entwickelte sich der Widerspruch, der sich wiederum zunächst gegen die Person Johannes' XXIII. richtete. Die Erkenntnis drang durch, daß man alle drei päpstliche Kronprätendenten absetzen müsse, um den Weg zur Einheit freizumachen. Kaiser Siegmund scheint diesen Plan von Anfang an gehabt zu haben. Er hatte schon vorher auch mit den beiden anderen Päpsten in Rom und Avignon Kontakt aufgenommen.

Um seine Stellung zu behaupten, machte Johannes geltend, er sei von einem allgemeinen Konzil zu Pisa als alleiniger Papst legitimiert. Ein ökumenisches Konzil könne nicht irren und seine Beschlüsse müßten auf jeden Fall respektiert werden; sie seien unwiderrufbar. Ailly gab darauf die Antwort, unfehlbar sei nur die Universalkirche, das einzelne Konzil aber könne sehr wohl falsche und widerrufbare Dekrete erlassen. «Nam secundum quosdam magnos Doctores generale concilium potest errare non solum in facto, sed etiam in iure et, quod magis est, in fide[71]». Es ging ihm dabei zunächst nur darum, zu zeigen, daß die Pisaner Entscheidung in der Legitimitätsfrage der Päpste keine unfehlbare Glaubensentscheidung sei; damit hatte er Recht. Aber, er griff darüber hinaus und sprach, gestützt auf «gewisse große Doktoren», dem Generalkonzil im allgemeinen die Unfehlbarkeit in Glaubensfragen ab. Wer waren seine Gewährsmänner, die er nicht nennt? Hier ist offensichtlich ein Einfluß Ockhams, Marsilius' und Langensteins spürbar. Nicht das Konzil verleiht einer Glaubensentscheidung die letzte Glaubenssicherheit, sondern erst die nachfolgende Aufnahme des Glaubensdekretes in der Gesamtkirche. Das war eine Behauptung von großer Tragweite.

Dem Anspruch Johannes', er allein habe das Konzil berufen, deshalb stehe auch ihm allein die Leitung zu, hielt wiederum Ailly die Rolle des Kaisers entgegen, der kraft seines Amtes, wie einst Konstantin d. Gr., als Advocatus Ecclesiae die Leitung des Generalkonzils in Händen habe. Ähnliche Gedanken über die Stellung des Kaisers hatte einst Marsilius vertreten. Aber bei diesem waren sie ohne Zweifel grundsätzlicher Art gewesen. Hingegen wollte Ailly nichts anderes als eine ad hoc entstandene Schwierigkeit beheben; später hat Ailly die Stellung des Kaisers nicht mehr so herausgestellt.

Johannes flüchtete aus Konstanz (20./21. März 1415), als man ihm wegen seiner moralischen Fehltritte den Prozeß zu machen begann und er bemerkte, daß seine Position auf dem Konzil dahingeschwunden sei. Von Schaffhausen aus bombardierte er das Konzil mit Vorwürfen. Seine Absicht war es, durch seinen Weggang dem Konzil den Boden zu entziehen und es zur Auflösung zu bringen. Aber das Konzil blieb dank der Standhaftigkeit Siegmunds zusammen. Es mußte sich jetzt entscheiden, ob es sich einem flüchtigen, unwürdigen und zweifelhaften Papst unterwerfen und das Schisma für immer hinnehmen wollte, oder ob es sich neu konstituieren und sein eigenes Recht auf gültige Vertretung der Kirche, gegebenenfalls auch ohne und gegen zweifelhafte Päpste erklären sollte. Gab nicht die Häresieklausel die Berechtigung zu einem solchen Vorgehen? Ja, ohne Zweifel! Aber hier war der Punkt, an dem radikal-marsilianische Gedanken eindringen konnten.

Am 23. März hielt Gerson seine berühmte Rede vor dem Konzil[72]. «Die Kirche oder das sie repräsentierende Generalkonzil ist die vom Heiligen Geist bestimmte und von Christus her überlieferte

letzte Norm; ihr ist jeder Mensch, auch der Papst, Gehör und Gehorsam schuldig. Das Generalkonzil ist die von der legitimen Autorität berufene Versammlung aus allen Ständen *der Hierarchie*. Jeder Gläubige hat das Recht, vor ihm gehört zu werden. Aufgabe des Konzils ist es, durch heilsame Verhandlungen und Beschlüsse das zu ordnen, was zur rechten Kirchenleitung in Glaube und Sitte nötig ist. Wenn die Kirche oder das Generalkonzil etwas zur Leitung der Kirche angeordnet hat, so steht der Papst nicht über allem Recht, auch nicht über dem positiven, so daß er nach Belieben derartige Beschlüsse der Kirche auflösen könnte. Wenn umgekehrt auch das Generalkonzil keineswegs die plenitudo potestatis des Papstes aufheben kann, weil diese von Christus übernatürlich begründet ist, so kann es sie doch beschränken nach bestimmten Regeln und Gesetzen, zur Auferbauung der Kirche, um derenwillen ja die päpstliche Autorität wie die eines jeden anderen Mannes geschaffen ist.»

«Die Kirche bzw. das Generalkonzil konnte und kann sich auch ohne ausdrückliche Genehmigung oder Anordnung des Papstes, auch wenn dieser rite gewählt ist und ordentlich lebt, in vielen Fällen versammeln. Einer von diesen Fällen ist gegeben, wenn ein Papst angeklagt und vorgeladen ist, um die Kirche nach dem Worte des Evangeliums, dem auch er unterworfen ist, zu hören, und er sich dann hartnäckig weigert, die Kirche zu berufen. Ein weiterer Fall liegt vor, wenn große, die Kirchenleitung betreffende Beschlüsse durch ein Generalkonzil zu fassen sind, der Papst sich aber hartnäkkig weigert, dieses zu berufen. Wieder ein anderer, wenn von einem Generalkonzil bereits beschlossen worden ist, sich innerhalb einer bestimmten Zeit wieder zu versammeln, oder auch, wenn in einem echten Zweifelsfalle sich mehrere um das Papsttum streiten.»

Es fällt auf, daß Gerson die hierarchische Ordnung mit dem Papst an der Spitze betont. Das war nicht marsilianisch. Wenn er daneben auch die Stellung des Konzils stärkt, so lag das an der gegebenen Situation und entsprach außerdem, auf Einzelfälle angewandt, durchaus dem geltenden Recht. Die Äußerungen Gersons können und müssen zunächst im konservativen Sinne gedeutet werden. So ist es zu verstehen, daß sie allgemeinen Anklang fanden und dazu beitrugen, das Konzil zusammenzuhalten. In der Sitzung vom 26. März, die zum erstenmal ohne den Papst tagte, stellte Kardinal Zabarella den Antrag, das Konzil möge beschließen, daß es rechtmäßig berufen sei, ordnungsmäßig arbeite und durch die Flucht des Papstes nicht aufgelöst worden sei, sondern «in sua integritate et auctoritate» bestehen bleibe, auch wenn der Papst gegenteilige Anordnungen treffen sollte. Es dürfe überhaupt nicht eher aufgelöst werden, als bis es seine Aufgaben, Beseitigung des Schismas und Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, zu Ende gebracht habe[73].

Unterdessen suchte der Papst weiterhin, mit aller Gewalt das Konzil zu verwirren und aufzulösen. Das Konzil war gespalten. Die Mehrzahl der Kardinäle hing noch immer Johannes an und konnte sich ein Konzil ohne ihn nicht vorstellen. Die italienische Nation, zahlenmäßig die stärkste, war ihm ebenso ergeben. Die übrigen drei Konzilsnationen aber waren entschlossen, das Konzil um jeden Preis fortzusetzen. Sie hatten in vier Artikeln ihre Meinung zusammengefaßt; der erste ist besonders wichtig; er besagt: Das Konzil erklärt, daß es rechtmäßig im Heiligen Geiste versammelt ist, als ökumenisches Konzil die ganze streitende Kirche vertritt und seine Gewalt unmittelbar von Gott hat. Jeder Christ, auch der Papst, muß in dem, was den Glauben, die Beseitigung des Schismas und die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern betrifft, dem Konzil Folge leisten. Wer sich hartnäckig den diesbezüglichen Anordnungen dieses gegenwärtigen oder eines anderen legitimen allgemeinen Konzils in Zukunft widersetzt, wird bestraft, auch wenn es der Papst ist[74].

Um die übrigen Teilnehmer auf diese Linie zu einigen, wurden Verhandlungen aufgenommen. Es ist sehr aufschlußreich zu sehen, welche Punkte Schwierigkeiten bereiteten. Die Kardinäle erhoben lediglich Einspruch dagegen, daß sich das Konzil die «reformatio in capite et membris» vorbehalten hatte; die «reformatio in capite» stehe ihm nicht zu, da dies allein Sache des Papstes selbst sei; auch die reformatio in membris sei päpstliche Aufgabe. Keinen Einwänden begegnete hingegen der Anspruch des Konzils, rechtmäßig versammelt zu sein und seine Gewalt unmittelbar von Gott zu besitzen. Auch nicht die Forderung, daß der Papst ihm Gehorsam schulde, machte den Kardinälen, die im übrigen sehr auf die Wahrung der Papstrechte bedacht waren, anscheinend irgendwelche Schwierigkeiten. So konnte man sich in der vierten öffentlichen Sitzung vom 30. März 1415 tatsächlich einigen[75] und hoffte sogar, Johannes selbst für diese Vorschläge gewinnen zu können.

Da machte die neue Flucht Johannes' von Schaffhausen nach Breisach am 29. März alles wieder zu-

nichte. In dem entstehenden Durcheinander, einem Gemisch von Verzagtheit und Entrüstung über den Papst, wurde das Dekret «Haec sancta» der fünften allgemeinen Sitzung vom 6. April 1415 geboren. Es enthielt wieder den Zusatz «ac generalem reformationem... in capite et in membris[76]».

Wir müssen es uns versagen, die näheren Umstände dieser fünften Sitzung hier weiter auszuführen. Es ist jedoch daran festzuhalten, daß dieses Dekret «Haec sancta» als gültiges Dekret eines ökumenischen Konzils zu gelten hat. Die Frage ist, welche theologische Bedeutung ihm zukommt. Kann und wollte es dogmatische Gültigkeit beanspruchen? Um dieses schwierige Problem zu untersuchen, werfen wir einen kurzen Blick auf die Zusammensetzung der Konzilsversammlung. Die Teilnehmer selbst können uns am besten sagen, was sie im Sinne gehabt haben[77]. Doch zuvor müssen wir den Inhalt des Dekretes kurz ins Auge fassen.

«Haec sancta» ist als «das revolutionärste Dokument der Weltgeschichte» bezeichnet worden[78]. Daß eine solche Charakterisierung falsch ist, dürfte aus den bisherigen Ausführungen schon zu ersehen sein. Ganz sicher hat die weitaus größte Mehrheit der Konzilsväter nicht an einen Umsturz der kirchlichen Verfassung gedacht. Für sie war das Dekret zunächst eine Notstandsmaßnahme, die ad hoc zur Überwindung der Konzilskrise und der Spaltung gedacht war[79]. Darüberhinaus brauchte man sich nicht auf diesen einmaligen Fall, der eben 1415 in Konstanz vorlag, zu beschränken, sondern konnte auch für die Zukunft vorsorgen. Das Dekret war im Grunde für die meisten nichts anderes als eine neue Fassung der alten Ausnahmeregelung, die auf der Häresieklausel basierte und im kanonischen Recht fundiert war. Danach war es rechtens, daß ein Generalkonzil sich als «legitime in Spiritu sancto congregata..., ad consequendum facilius... unionem ac reformationem ecclesiae Dei» betrachtete, wenn der Papst vom Glauben abgewichen war oder moralisch versagte. Es besaß in diesem Falle allein auf den Episkopat gestützt, da der Papst als Zwischenglied ausfiel, seine Gewalt «immediate a Christo» und der (häretische!) Papst war ihm «in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis» zum Gehorsam verpflichtet; unter Strafe mußte der Papst, der ja in Wirklichkeit nur ein Pseudopapst war, den Anordnungen «huius sacrae synodi et cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati» Folge leisten.

Unvereinbar mit der herkömmlichen Lehre war es freilich, Stellung und Aufgabe des Konzils über den Notstand hinaus auf eine dauernde Kontrollfunktion über das Papsttum auszudehnen. Ausdruck dieses Bestrebens war es, wenn man ganz allgemein und grundsätzlich, also auch für normale Zeiten, dem Konzil die Aufgaben der «reformatio in capite et membris» zuerkannte. Besonders die «reformatio in capite» konnte einem Konzil jederzeit unter der Parole «Reformbedürftigkeit des Papsttums» Gelegenheit zum Eingreifen geben. Die Kardinäle haben diese Gefahr sofort erkannt und gegen diesen Punkt Protest eingelegt. Auch der größte Teil der Versammlung war gegen eine solche Ausweitung der Konzilsbefugnisse über das Papsttum. Nur deshalb konnte Kardinal Zabarella in der vierten Sitzung es wagen, diese Stelle bei der Verlesung einfach auszulassen. Am 30. März wurde das Dekret «Haec sancta» nämlich noch ohne den Zusatz «...ac generalem reformationem in capite et membris» angenommen. Es erhob sich nicht einmal seitens der Konziliaristen ein nennenswerter Protest gegen dieses Vorgehen Zabarellas. Ein Beweis für den geringen Einfluß der strengen «Konziliaristen» und ein Beweis auch dafür, daß das Dekret im übrigen, also ohne diesen Zusatz, von der Mehrheit im konservativen Sinne verstanden wurde.

Zwischen dem 30. März und dem 6. April vollzog sich der Umschwung. Die durch Johannes' XXIII. abermalige Flucht und durch sein lügnerisches Verhalten aufs äußerste gereizte Versammlung verfiel einem Radikalismus, der sich in der fünften Sitzung zu heller Empörung über den Papst steigerte. Böses ahnend, blieben vier Kardinäle dieser Sitzung fern, unter ihnen auch Ailly. Die übrigen acht nahmen zwar teil, gaben aber vorher vor einem Notar zu Protokoll, daß sie nicht gewillt seien, zu radikalen Dekreten ihre Zustimmung zu geben[80]. In der Sitzung hatten die Scharfmacher dann tatsächlich die Oberhand. So kam es schließlich, nach heftiger Debatte, zur Annahme des Dekretes, in dem der besagte Zusatz verankert war.

Darf man annehmen, daß der radikal-konziliaristische Kurs sich allgemein durchgesetzt hatte? Wollte das Konzil mit diesem Zusatz – nur um ihn handelt es sich ja – den «Konziliarismus» als Prinzip dogmatisch festlegen?

Die Kardinäle sicher nicht; denn sie waren geschlossen dagegen. Die große Masse zweifellos auch nicht; denn sie hatte wenige Tage vorher noch ganz anders entschieden; offenbar durchschaute sie

die konziliaristischen Zusammenhänge gar nicht und verstand das Dekret konservativ. So bleiben nur die «Konziliaristen». An ihrer Spitze standen die Pariser Doktoren unter Führung Gersons. Wie ihre innere Einstellung in diesem Augenblick zum Strukturproblem der Kirche im einzelnen war, möge dahingestellt sein; Gersons Meinung haben wir kennengelernt. Für uns ist aber wichtig zu wissen, daß gerade die Konziliaristen die Irrtumslosigkeit grundsätzlich nicht dem Konzil, sondern der allgemeinen Kirche zuschrieben; für sie war daher nicht das Konzilsdekret als solches von Interesse, sondern die nachfolgende Rezeption durch die Gesamtkirche. Es mußte ihnen deshalb besonders daran gelegen haben, die Anerkennung und Aufnahme der Dekrete durch die Kirche nach Beendigung des Konzils zu erkämpfen.

So kann der Historiker die Frage, ob das Konstanzer Konzil mit dem Dekret «Haec sancta» eine Glaubensnorm habe aufstellen wollen, mit guten Gründen verneinen, weil keiner der Teilnehmer die Absicht gehabt hat, ein unfehlbares Dogma zu definieren. Das Konstanzer Dekret ist keine dogmatische Konzilsdefinition im Sinne des Vaticanum I.

Wenden wir uns nunmehr dem Dekret «Frequens» der 39. Sitzung vom 9. Oktober 1417 zu. Es bestimmte, daß künftig regelmäßig allgemeine Konzilien abgehalten werden müßten, das erste nach fünf Jahren, das zweite nach weiteren sieben Jahren und die folgenden alle zehn Jahre. Man hat darin die Absicht gesehen, die kirchliche Verfassung in eine konstitutionell beschränkte Monarchie umzuwandeln und den Parlamentarismus in die Kirche einzuführen. Es sei eine Bekräftigung von «Haec sancta», durch die man die Superiorität des Konzils über das Papsttum endgültig habe verankern wollen.

Diese Schlußfolgerungen sind, wie mir scheint, verfehlt. Was hätte diese Periodizität praktisch erreichen können? Ein Parlament, das satzungsgemäß nur alle zehn Jahre zusammentritt, kann doch keinen Parlamentarismus begründen. Für den Bestand der kirchlichen Verfassung war «Frequens» keine Gefahr.

Aber etwas anderes spielte sich bei der Debatte um die Reformdekrete der 39. Sitzung ab. Es ging um die Frage, ob man zuerst den neuen Papst wählen und dann die Reform mit ihm und durch ihn vornehmen wolle, oder ob man zuerst die Reform in Angriff nehmen solle, um gleichsam das ureigene Recht des Konzils auf diesem Gebiete zu betonen, und dann erst den Papst wählen wolle. Das letztere wäre im Sinne einer konziliaristischen Auffassung des Dekretes «Haec sancta» gewesen, das die «reformatio in capite et membris» ja dem Konzil zugewiesen hatte. Es ist stets die Aufgabe der normalen Führung, die Kirche zu reformieren. Wer sollte die normale Kirchenleitung künftig ausüben, das Konzil oder der Papst? An dieser Frage schieden sich die Geister. Hier mußte sich zeigen, ob die Mehrheit des Konzils «konziliaristisch» dachte oder nicht.

Als Kaiser Siegmund und die deutsche Nation in der Generalkongregation vom 9. September 1417 hartnäckig und drohend verlangten, daß man im Sinne des Dekretes «Haec sancta» zuerst die Reform als eine Angelegenheit des Konzils und nicht des Papstes durchführe, stießen sie auf den erbitterten Widerstand der ganzen Versammlung[81]. Die lang angesammelte Unlust brach sich bahn. Die Debatte nahm ungewöhnliche Formen an. Als schließlich Siegmund und die Deutschen unter lautem Protest die Versammlung verließen, rief man ihnen nach: «Recedant haeretici!» Hinaus mit den Häretikern! Man machte ihnen den Vorwurf, sie wollten ebenso wie der Häretiker Huß das Papsttum abschaffen. Es waren allein die Deutschen, die das Dekret «Haec sancta» radikal-konziliaristisch auslegten.

Im gemäßigten Sinne ist aber das Dekret «Frequens» so gut wie «Haec sancta» nicht gegensätzlich, sondern subsidiär zum Papsttum verstanden worden und zu verstehen. Der Gedanke der Mitverantwortung der Kirche auf den Konzilien sollte unterstrichen werden und um diese Konzilien nicht wieder durch ein absolutistisches Papsttum, das sie alle hundert Jahre einmal zusammenrief, in Vergessenheit geraten zu lassen, legte man die Mindestfrist von zehn Jahren fest. Noch wichtiger aber war, daß man in dem nachfolgenden Dekret[82] für zukünftige Notstände das eigene Konzilsberufungsrecht der Kirche gesetzlich verankerte. Auch diese Bestimmung spricht gegen eine streng konziliaristische Auffassung von «Haec sancta» seitens der Versammlung; denn wenn man die in «Haec sancta» ausgesprochene Eigenständigkeit der Synode allgemein als Grundgesetz hätte betrachtet sehen wollen, so würde man in diesem Dekret nicht noch einmal ein Notstandsgesetz haben zu schaffen brauchen.

Im übrigen war das Dekret «Frequens» ein Disziplinargesetz, dem keine dogmatische Bedeutung zukommt.

3. Ekklesiologische Deutung der Konstanzer Dekrete und die Frage ihrer Bestätigung durch Martin V. und Eugen IV.

Daß beide Problemkreise eng miteinander verknüpft sind, ist leicht einzusehen. Man kann die Frage der Bestätigung nicht behandeln, ohne zuvor zu erklären, was zur Debatte gestanden hat und wie diese Dekrete damals gedeutet und verstanden worden sind. Davon wiederum hängt unser heutiges Verständnis großenteils ab.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß unsere Sicht der Konstanzer Ereignisse stark von der späteren Entwicklung der konziliaristischen Bestrebungen des Basler Konzils bestimmt worden ist. Dadurch daß die Basler nach ihrem Bruch mit dem Papst das Konstanzer Dekret «Haec sancta» wieder aufgegriffen und ihm in ihrem Dekret «Sacrosancta» (16. Mai 1439) einen ganz betont radikal-konziliaristischen Sinn und eine dogmatische Wertung unterschoben haben, ist auch das Konstanzer Konzil in den Geruch gekommen, die absolute Superiorität des Konzils über das Papsttum definiert und zum Grundgesetz der kirchlichen Verfassung gemacht zu haben. So schrieb noch jüngst R. Bäumer[83]: «Die Konstanzer Dekrete bedeuteten einen Sieg des Konziliarismus». Unter Berufung auf H. Jedin schränkte er zwar diese Behauptung sogleich wieder ein, indem er hinzufügte: «Aber sie waren, wie Jedin mit Recht betont, kein voller (Sieg) und erst recht kein endgültiger». Er erblickte den Grund für das Scheitern des «Konstanzer» Konziliarismus darin, daß Martin V. nach dem Konzil sich bemühte, «den Dekreten ihren verpflichtenden Charakter zu nehmen» und daß es den Anhängern der Papaltheorie gelang, ihre gegenteiligen Ansichten weiterzuverfechten und schließlich durchzusetzen.

Mir scheint, daß diese und andere Wertungen der Konstanzer Ereignisse von der falschen Annahme ausgehen, in Konstanz sei die durchgängige und am weitesten verbreitete Meinung die konziliaristische gewesen, und erst nach dem Konzil habe die papalistische Gegenseite sich wieder durchsetzen können. Die historische Betrachtung zeigt indes ein anderes Bild. Die überwiegende Mehrheit des Konzils dachte konservativ und wollte keinen Umsturz der kirchlichen Verfassung. Ihr lag daran, die Spaltung zu beheben. Sie bediente sich dazu der von der kirchlichen Kanonistik bereitgestellten Mittel (Häresieklausel), um einerseits die eigene Konzilsautorität gegenüber den Angriffen der Päpste als legitim zu fundieren und anderseits diese Päpste zu zwingen, sich der ordnenden Gewalt des Konzils zu unterwerfen. Insofern hat die alte von J. Hollnsteiner vertretene Ansicht, «Haec sancta» sei als Notstandsregelung aufzufassen[84], ihr Recht behalten. Freilich muß zugleich hinzugefügt werden, daß sie nicht, wie Hollnsteiner meinte, sich auf den 1415 gerade vorliegenden Notstand beschränkt sehen wollte, sondern daß sie auch allen ähnlichen Notständen in der Zukunft vorbeugen wollte. Die mittelalterliche Kanonistik hatte vorgearbeitet; sie gestattete aufgrund der Häresieklausel im Notstand die Anwendung der Epikie und bediente sich dabei einer Rechtsfiktion: der häretische Papst sei nur noch ein Pseudopast, der entfernt werden müsse. Das Dekret «Haec sancta» wollte diese Regelung aus dem unsicheren Zustand der Epikie herausheben und zu einer dauernden Notstandsgesetzgebung machen, sie also legalisieren.

So ist das Dekret von der Mehrheit aufgefaßt und akzeptiert worden. Mußte nicht die böse Erfahrung, die man mit den drei Päpsten gemacht hatte, dazu führen, das Eigenrecht des Konzils zu konsolidieren! Die Päpste hatten sich bis zuletzt geweigert, ihre Zustimmung zur Berufung des Konzils zu geben. Dann hatten sie alles unternommen, um ihm den legalen Boden zu entziehen und es aufzulösen: dies war die Situation gerade zu Anfang April 1415, als «Haec sancta» geboren wurde. Schließlich weigerten sie sich, gestützt auf eine überspitzt papalistische Primatstheorie, dem um die Rettung der Kirche bemühten Konzil Folge zu leisten! Dieser furchtbare Zustand währte nun schon bald vierzig Jahre lang. Er konnte sich jederzeit wiederholen. Er war auch in diesem Augenblick noch nicht überwunden. Aus dieser Lage erklärt sich mühelos der ganze Wortlaut des Dekretes «Haec sancta».

Aber dennoch war er ambivalent. Die «Konziliaristen» konnten aus der Legalisierung der Epikie einen dauernden Rechtsspruch des Konzils über den Papst herauslesen. Der reale Keim dazu war zweifellos gegeben. Es war nur ein kurzer Sprung vom Notstand zur Dauerregelung, die die grundsätzliche Superiorität des Konzils nicht nur über einen einzelnen Papst, der Häretiker war, sondern über das Papsttum als solches zum Inhalte hatte. Die Frage, wer letzten Endes die Leitung der Kirche habe, war damit gestellt. Sie wurde zum erstenmal brennend, als die Reform der Kirche zur Debatte gestellt wurde. Nur Siegmund, die Deutschen und einige Engländer deuteten den Passus des Dekretes

«Haec sancta» in dem Sinne, daß sie «generalem reformationem dictae ecclesiae Dei in capite et in membris» zum Hoheitsrecht des Konzils machen und dem Papste vorenthalten wollten. Gegen sie erhob sich geschlossen der Widerstand aller übrigen Konzilsteilnehmer einschließlich der Pariser Doktoren (Ailly, Gerson und andere); die Versammlung wollte keine Einschränkung des Papsttums in der normalen Kirchenleitung zulassen.

Die Ambivalenz des Dekretes führte schon bald zu lebhaften Diskussionen über seine Auslegung und seine Verbindlichkeit. Diese Frage «blieb seit den Tagen von Konstanz ein immer wieder aufflackerndes Streitobjekt zwischen Papalisten und Konziliaristen[85]». Sie spielte auf dem Konzil von Basel, besonders nach seinem Bruch mit dem Papste (1437), ebenso eine entscheidende Rolle, wie später in der Reformation, in der Auseinandersetzung mit dem Gallikanismus, dem Febronianismus und Episkopalismus, und schließlich noch auf dem Vaticanum I. In jüngster Zeit ist das Interesse erneut erwacht und hat im Zusammenhang mit den ekklesiologischen Diskussionen des Vaticanum II eine erhöhte Aktualität gewonnen[86].

Kennzeichnend für die neueren Studien ist es, daß sie alle sich bemühen, den Ergebnissen der jüngsten historischen Forschungen von Tierney, Ullmann u. a. Rechnung zu tragen und zu gemäßigten Deutungen vorzudringen. Als erster hat P. de Vooght in mehreren grundlegenden Abhandlungen[87] sich mit dem Themenkreis befaßt und eigene Aspekte eröffnet, aber auch Widerspruch gefunden. Seine These lautete, in «Haec sancta» habe sich die konziliare Theorie doch durchgesetzt und sei vom Konzil formell definiert worden. Es sei «die gemeinsame Meinung in Konstanz gewesen», daß «in Sachen des Glaubens und der Kirchenleitung nicht der Papst das ‚letzte Wort' habe, sondern die Kirche und das allgemeine Konzil[88]». Die Konzilsväter hätten eindeutig festgelegt, daß nicht nur für den Ausnahmefall, sondern auch für normale Zeiten allein das Konzil «in absoluter Weise als die oberste Instanz in Glaubensfragen angesehen werden» müsse[89]. Das Dekret «Frequens» habe diese Definition der Konziliardoktrin ergänzt und nochmals bekräftigt, daß in Zukunft die Kirche von den Konzilien regiert werden solle[90]. Martin V., der selbst ein «gemäßigter» Konziliarist gewesen sei, habe diese Lehre wenigstens stillschweigend und implicite durch die Bulle «Inter cunctas» vom 22. Februar 1418 bestätigt[91], wenn er sich auch praktisch durch das Verbot der Konzilsappellation wieder davon distanziert habe. Ja, selbst Eugen VI. habe die konziliaristischen Dekrete durch die Bulle «Dudum sacrum» vom 15. Dezember 1433 «in einem Augenblick der Schwäche» nochmals gebilligt[92].

Daß ich ihm in der Beurteilung der historischen Fakten nicht zu folgen vermag, ist im Voraufgehenden dargelegt worden. Hingegen stimme ich mit ihm darin überein, daß den Dekreten keine dogmatische Verbindlichkeit zukommt[93], ohne freilich seine Begründung zu akzeptieren; er meint, die Dekrete an sich hätten den Anspruch auf dogmatische Geltung erhoben, aber die päpstlichen Bestätigungen Martins und Eugens hätten nicht den für eine Kathedralentscheidung vom I. Vatikanischen Konzil geforderten Charakter gehabt, nur deshalb seien die Dekrete nicht gültig.

Hans Küng hingegen hat in seinem grundlegenden Werk über die «Strukturen der Kirche» gerade die noch heute verbindliche dogmatische Gültigkeit der Dekrete hervorgehoben; freilich sieht er den wesentlichen Inhalt der Dekrete nicht in der Definition eines «konziliaren Parlamentarismus im Sinne des radikalen Konziliarismus», sondern einer «bestimmten Art von Superiorität des Konzils im Sinne einer, wenigstens gemäßigten ‚konziliaren Theorie[94]'». Diese sei auf den damaligen Notstand zugeschnitten gewesen, habe dem Konzil aber auch für ähnliche Notstände in der Zukunft «die Funktion einer Art von Kontrollinstanz über den Papst, dessen Versagen in Häresie, Schisma usw. grundsätzlich ja auch in Zukunft möglich war», zuerkannt. So sehr ich Küng in der inhaltlichen Deutung der Dekrete zustimme, so wenig kann ich ihm in der Annahme der dogmatischen Verbindlichkeit folgen, weil der historische Tatbestand dagegen spricht.

Hubert Jedin[95] hat ebenfalls den Notstandscharakter der Konstanzer Dekrete hervorgehoben. Er stellt fest, daß «Haec sancta» keineswegs den dogmatisch unhaltbaren demokratischen Kirchenbegriff des Marsilius von Padua voraussetze; ebensowenig den spiritualistischen eines Wiclif und Huß oder den extrem papalistischen, der den Papst zum Inbegriff der gesamten Kirche gemacht hatte. Darum sei auch der Anspruch, in der rechten Weise als Generalkonzil die Kirche zu repräsentieren, nicht zu beanstanden. Die Schwierigkeiten bestehen darin, daß das Konzil seine Gewalt unmittelbar von Christus herleite, und daß es den Anspruch erhebe, jeder, auch der Papst müsse in Sachen des Glaubens, der Kircheneinheit und der Reform dem

Konzil Gehorsam leisten. Darin sei das Wesensstück der konziliaren Theorie enthalten: der Anspruch des Konzils, über dem Papst zu stehen.

Aber Jedin hat vor allem sehr deutlich herausgestellt, daß «Haec sancta» «eine Lösung in einem Augenblick schwerster Gefahr» darstelle; es sei «kein sozusagen freischwebender allgemeiner Glaubenssatz, vielmehr... eine für einen ganz bestimmten Ausnahmefall getroffene Notstandsmaßnahme[96]». Wie bei jeder Konzilsentscheidung, so müsse man auch bei dieser ihre Tragweite aus ihrer Entstehung bestimmen. Dieser Deutung als Notstandsmaßnahme scheine zwar zu widersprechen, daß auch vom Papst unter Strafandrohung Gehorsam verlangt werde nicht nur für die Anordnungen der gegenwärtigen Synode sondern auch «cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati»; aber wenn Küng, de Vooght und andere daraus folgerten, daß hierin der Anspruch des Dekretes auf absolute Geltung verankert sei, so übersähen sie, daß die Sanktion keinesfalls weiter reiche als das Gesetz[97]; wenn das Gesetz sich lediglich auf Notstandssituationen, jetzt und in Zukunft, beziehe, so könne also auch diese Strafandrohung nur solche Päpste treffen, die in Zukunft wieder einmal durch Häresie, Schisma etc. die Kirche in die gleiche Not brächten und «ein anderes rechtmäßig berufenes allgemeines Konzil» nötigen, gegen sie einzuschreiten.

Daß ich in dieser Beurteilung mit Jedin einig gehe, habe ich oben aus der geschichtlichen Situation heraus dargelegt. Ich möchte aber noch stärker als er das Dekret «Haec sancta» in den Rahmen der mittelalterlichen Kanonistik hineinstellen: Es ist die gesetzmäßige Fixierung des kirchlichen Notstandsrechtes, das die mittelalterliche Kanonistik aufgrund der Häresieklausel entwickelt hatte und das von der Kirche als geltendes Recht anerkannt worden war. Die Mehrheit des Konzils war eindeutig konservativ eingestellt. Die gegenteilige Vorstellung von der vorherrschenden konziliaristischen Majorität gehört ins Reich der Fabel: Die Konziliaristen waren in der Minderheit; außerdem war sie nicht einig. Überhaupt war die Linie zwischen den Vorstellungen der aufgeschlossenen, reformwilligen, aber neuerungsfeindlichen Konservativen und den gemäßigten, an der hierarchischen Grundstruktur der Kirche festhaltenden Konziliaristen fließend und sehr dünn. Das Dekret «Haec sancta» selbst war mehrdeutig. «Konziliaristen» wie Ailly und Gerson lehnten es zum Beispiel ab, die Reformaufgabe und damit die Leitung der Kirche in normalen Zeiten dem Papst zu entziehen und dem Konzil zu übertragen; sie interpretierten also diesen Passus des Dekretes «Haec sancta» nicht konziliaristisch, sondern konservativ. Dennoch bekämpften sie, durch die bösen Erfahrungen der Vergangenheit belehrt, jede Form eines extremen Papalismus; deshalb wehrte sich Gerson energisch gegen das Verbot der Konzilsappellation Martins V. vom 10. Mai 1418, weil er in ihm die Wiederkehr des päpstlichen Absolutismus befürchtete[98].

Zusammenfassend können wir sagen: das Konstanzer Konzil hat mit «Haec sancta» eine irreformable Glaubensdefinition weder geschaffen, noch intendiert. Es hat lediglich ein bestehendes positives Recht gesetzlich fixiert und es aus dem Zustand einer unklaren, umstrittenen kanonischen Vorschrift für gewisse Sonderfälle ad personam in die Form eines Gesetzes gebracht, das alle derartigen Fälle für die Zukunft gesetzlich regelte. Dabei sind dann, durch die besondere historische Situation bedingt, gewisse Formulierungen mit eingeflossen («generalem reformationem... etc), die aus dem konziliaristischen Lager kamen und deshalb in diesem Sinne interpretiert werden konnten, von der Mehrheit aber nicht konziliaristisch verstanden wurden. Erst das Basler Konzil hat den konziliaristischen Gehalt von «Haec sancta» in seinem Dekret «Sacrosancta» zu einer dogmatischen Aussage gemacht.

Die Frage, ob Martin V. und Eugen IV. die Konstanzer Dekrete anerkannt haben, ist seit jeher heftig umstritten worden und auch in jüngster Zeit Gegenstand lebhafter Diskussion gewesen. Während P. de Vooght sich dafür eingesetzt hat, daß sowohl Martin V. als auch Eugen IV. sie formell bestätigt haben[99], ist H. Küng zu dem Ergebnis gekommen, die entsprechenden Erklärungen Martins V. stellten zwar keine «formelle Approbation im technischen Sinne» dar, drückten aber sein allgemeines Einverständnis mit ihnen aus[100]. Hingegen ist R. Bäumer[101] in sorgfältiger Analyse der Texte zur gegenteiligen Auffassung gelangt: Gerade durch die scharfe Fassung des Verbotes der Konzilsappellation vom 10. Mai 1418 habe Martin V. das Dekret «Haec sancta» illusorisch gemacht und Eugen IV. habe diese ablehnende Politik konsequent fortgesetzt. Wenn er auch das Basler Konzil anerkennen mußte, so habe er aber «nie – auch nicht in der Bulle Dudum sacrum vom 15. Dezember 1433 – das Konstanzer Superioritätsdekret ausdrücklich und namentlich bestätigt, sondern es vielmehr in seiner Bulle Etsi non dubitemus vom

20. April 1441 verworfen[102]». Auch nach Jedin kann keine Rede davon sein, daß Martin V. und Eugen IV. «trotz der Zwangslage, in der sie sich befanden – denn ihre Legitimität beruhte ja auf der Konstanzer Wahl – sich mit der allgemeinen und absoluten Geltung des Dekretes ‚Haec sancta' einverstanden erklärt oder dieses formal bestätigt haben[103]».

In der Tat erklärt sich eine anfängliche Unsicherheit in der Beurteilung, die bei diesen beiden Päpsten zu beobachten ist, hinreichend aus der Ambivalenz des Dekretes. Eine Auslegung im konservativen Sinne schien ihnen unbedenklich. Je länger desto mehr aber mußten sie feststellen, daß extreme Konziliaristen sie in ihrem radikalen Sinne deuteten und diese Interpretation durchzusetzen versuchten. So widersetzten sie sich ihnen. Seit der Trennung der Basler Konziliaristen vom Papst (1437) waren die Fronten geklärt. Die von den Konziliaristen erstrebte Rezeption der Konstanzer Dekrete kam nicht zustande. Weder die Päpste, noch das christliche Volk[104] nahmen den Konziliarismus an, und da man nun verlernt hatte, die Dekrete konservativ zu verstehen, verfielen sie mit der Ablehnung des Konziliarismus ebenfalls dem kirchlichen Verdikt. Das Konstanzer Konzil selbst geriet in den Verdacht, ganz und gar konziliaristisch eingestellt gewesen zu sein. Sehr zu Unrecht, wie wir heute wissen.

AUGUST FRANZEN

Geboren am 12. 2. 1912 in Wuppertal, zum Priester geweiht am 4. 2. 1937 für die Diözese Köln. Er studierte an der Universität Bonn, der Gregoriana und der Vatikanischen Paläographischen Schule in Rom. Zum Dr. theol. promovierte er 1939, er erwarb das Diplom der Paläographischen Schule und den Lic. iur. can. 1948. Nach der Arbeit als Kaplan (1937–1945) und als Repetitor am Theologenkonvikt Bonn (1945/46 und 1949/1950) wurde er Oberassistent der Theologischen Fakultät Bonn (1949–56). 1957 wurde er zum Professor in Bonn ernannt, seit 1960 ist er Professor für Kirchengeschichte in Freiburg, Br. Er veröffentlichte: «Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern, Erzbischof von Köln» 1941, «Die Kölner Archidiakonate» 1953, «Ambrosius Catharinus P., Apologia pro Veritate (1520)» in Zusammenarbeit mit J. Schweitzer 1956, «Das Konzil von Konstanz» in Zusammenarbeit mit W. Müller 1964. Er ist Mitarbeiter der Zeitschriften Römische Quartalschrift, Annalen für den Niederrhein, Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft, Revue d'Histoire Ecclésiastique.

[1] Es sei nur seine umfangreiche Aktenpublikation erwähnt: *H. Finke, Acta Concilii Constanciensis*, I-IV, Münster 1896-1928.

[2] Zu ihnen rechnen *J. Hollnsteiner, H. Heimpel* und viele andere.

[3] Sie wird erwartet aus der Feder von *K. Fink*, Tübingen.

[4] Festschrift: *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, im Auftrage der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg herausgegeben von *A. Franzen* und *W. Müller*, Freiburg 1964 (künftig zitiert: *Franzen, Konstanz*); *Konzil der Einheit. 500-Jahrfeier des Konzils von Konstanz*, Karlsruhe 1964.

[5] Hierzu: *K. Fink*, Zur Beurteilung des großen abendländischen Schismas, *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 73 (1962), 335 ss.

[6] Hervorzuheben: der Sammelband «*Le Concile et les Conciles*», mit Beiträgen von *B. Botte, H. Marot, Y. Congar* und anderen, Paris 1960. *Y. Congar*, Die Konzilien im Leben der Kirche, *Una Sancta* 14 (1959), 161 ss; *H. Jedin, Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg 1959; *L. Jäger, Das Ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit*, Paderborn 1961; *F. Hayward, Les conciles œcuméniques*, Paris 1961; *F. Dvornik, The Ecumenical Councils*, New York 1961; *E. Iserloh*, Gestalt und Funktion der Konzilien in der Geschichte der Kirche, *Festschrift für Bischof Wehr, Ekklesia*, Trier 1962, 149–169.

[7] *H. Küng, Strukturen der Kirche* (Quaestiones Disputatae 17), Freiburg ²1963.

[8] *P. de Vooght* in: *Le Concile et les conciles*, 143–181, hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilsleben der Kirche*, Stuttgart 1962, 165–210: Der Konziliarismus bei den Konzilen von Konstanz und Basel.

[9] *H. Jedin, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basel 1963.

[10] *Y. Congar* in: *Das Konzil und die Konzile*, Zusammenfassung, 331 ss.

[11] *Ibid.* 384 ss., in der Gegenüberstellung der beiden Pole «Papa» und «Ecclesia». *Cf. H. Küng, op. cit.*, 284 ss.

[12] *F. König*, Die Konzilsidee von Konstanz bis Vatikanum II, *Konzil der Einheit*, Karlsruhe 1964, 30.

[13] *Ibid.* 28.

[14] *Ibid.* 28 s.

[15] *Franzen, op. cit.*, 214–238.

[16] *Ibid.* 214.

[17] *M. Seidlmayer, Die Anfänge des großen abendländischen Schismas* (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, II, 5), Münster 1940; *idem*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, IV, hrsg. von *H. Finke*, Münster 1933.

[18] *W. Ullmann, The Origins of the Great Schism*, London 1948.

[19] *O. Prerovsky, L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'occidente* (Miscellanea della società romana di storia patria, XX), Roma 1960.

[20] So z. B. *J. Villiger, Lex. Theol. u. Kirche*, I, ²1957, 22; nicht nur *L. v. Pastor, Papstgeschichte, I*, ¹²1955, 125 ss. sondern auch *A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands*, V/2, 1953, 676 vertraten uneingeschränkt die Meinung, daß durch den nachträglichen tacitus consensus bei der Krönung Urbans die Wahl saniert worden sei, und die Kardinäle eben dadurch ihr Einspruchsrecht gegen die Rechtsmängel bei der Wahl entgültig verloren hätten. Zum ganzen siehe *A. Franzen*, Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils, *Franzen, Konstanz*, 3–35.

[21] *K. Fink*, Zur Beurteilung des...Schismas, *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 73 (1962), 338.

[22] Siehe hierzu auch *L. v. Pastor, op. cit.*, 129, Anm. 3.

[23] *Ibid.* 146.

[24] *Cf.* z. B. die Urteile über ihn bei *F. Seppelt-G. Schwaiger, Das Papsttum im Spätmittelalter*, IV, 1957, 205; *K. Bihlmeyer-H. Tüchle, Kirchengeschichte*, II, 1948, 384.

[25] *K. Fink, loc. cit.*, 338.

[26] *F. Schmale, Studien zum Schisma des Jahres 1130* (Abhandlungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte, III), Köln 1960.

[27] *G. Postumus Meyjes, Jean Gerson. Zijn Kerkpolitiek en Ecclesiologie*, s'Gravenhage 1963, 331 ss. sieht eine «Schuld» der Päpste höchstens in überpersönlichen Motiven, nämlich darin, daß beide sich einem überlieferten Lehrsystem zutiefst verpflichtet wußten.

[28] *Fliche-Martin, XIV, L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire, 1378–1449*, Tournai 1962, 139 ss.

[29] Pisaner Konzil, *cf. J. Vincke*, Acta Concilii Pisani, *Röm. Quartalschrift* 46 (1938), 81–331; *idem*, *Briefe zum Pisaner Konzil*, Bonn 1940; *idem*, *Schriftstücke zum Pisaner Konzil*, Bonn 1942; *A. Brüggen*, *Die Predigten des Pisaner Konzils* (Theol. Diss. Maschinenschr.) Freiburg 1963.

[30] *H. Zimmermann*, Papstabsetzungen des Mittelalters, *Mitt. d. Inst. f. Österreichische Gesch.-Forschung* (= MIOG) 69 (1961), 1–84 und 241–291; 70 (1962), 60–110; 68 (1960), 209–225; 72 (1964), 74–109 (Ergebnisse, Folgerungen und Nachwirkungen); *idem*, *Österreichisches Archiv f. Kirchenrecht* 12 (1961), 207–230; *idem*, Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil, Theorie und Praxis, *Franzen, Konstanz*, 113–137.

[31] *Zimmermann* weist die Entstehung dieses Rechtssatzes aus den sogenannten symmachianischen Fälschungen, die zwischen 498 und 506 entstanden sind, nach: *MIOG* 69 (1961), 2 ss.

[32] *Idem*, *MIOG* 72 (1964), 77.

[33] *Ibid.* 79.

[34] *Ibid.* 77; *Ivo v. Chartres*, Decretum V, 23, *Patr. lat.*, 161, 330; *R. Sprandel. Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte*, 1962; zu Deusdedit: *V. von Glanwell, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, (1905), 178.

[35] *Decretum Gratiani* c. 6 D. XL, Editio *A. Friedberg* I, 146: «Si Papa suae et fraternae salutis negligens reprehenditur inutilis et remissus in operibus suis, et insuper a bono... innumerabiles populos catervatim secum ducit, primo mancipio gehennae cum ipso plagis multis in aeternum vapulaturus. Huius culpas istic redarguere presumit mortalium nullus, quia cunctos ipse iudicaturus a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius».

[36] *W. Ullmann*, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960. Dazu *F. Kempf*, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt, *Saggi storici intorno al Papato*, Roma 1959, 117–169.

[37] *B. Tierney*, *Foundations of Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955; *idem*, Pope and Council, *Mediaeval Studies* 19 (1957), 197–218.

[38] *L. Buisson*, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln 1959. Dazu die Rezension von *B. Panzram*, *Theol. Rev.* 59 (1963), 112–118.

[39] *J. Moynihan*, *Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists*, (Analecta Gregoriana 120), Roma 1961.

[40] *M. Wilks*, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Thriumphus and the Publicists*, Cambridge 1963.

[41] *W. Kölmel*, Einheit und Zweiheit der Gewalt im Corpus mysticum. Zur Souveränitätslehre des Augustinus Triumphus, *Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 82 (1963), 103–147.

[42] *Cf. supra* Anm. 29. Dazu *J. Vincke*, Zu den Konzilien von Perpignan und Pisa, *Röm. Quartalschrift* 50 (1955), 89–94.

[43] *Idem*, *Lex. Theol.* u. *Kirche* VIII, ²1963, 521.

[44] *A. Brüggen*, *op. cit.* 129.

[45] *K. Fink*, *loc. cit.* 339.

[46] *J. Vincke*, *loc. cit.* 521.

[47] *H. Zimmermann*, Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil, *Franzen, Konstanz*, 113–137, besonders 126 ss.

[48] Darüber *cf.* meinen Beitrag: *A. Franzen*, Das Konzil der Einheit. Einigungsbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete «Haec sancta» und «Frequens», *Konstanz*, 69–112, hier besonders: Die erste Phase des Konstanzer Konzils, 77 ss.

[49] *H. Zimmermann*, *loc. cit.*, 128.

[50] Über diese 14. Generalsession *cf.* MANSI, XXVII, 730 ss.; *cf. J. Hollerbach*, Die gregorianische Partei, Sigismund und das Konstanzer Konzil, *Röm. Quartalschrift* 23 (1909), 34 ss.

[51] *H. Zimmermann*, *loc. cit.* 129 ss.

[52] *P. de Vooght* in *Das Konzil und die Konzile*, *op. cit.* 168.

[53] *H. Küng*, *op. cit.* 265.

[54] Cf. die bereits oben zitierten Schriften von *Ullmann*, *Tierney*, *Buisson*, *Moynikan*, *Wilks*, *Kölmel* und anderen.

[55] *Aegidius Romanus*, *De ecclesia potestate* III, 9 (ed. *R. Scholz*, Weimar 1929; Neudruck 1961): «Totum posse quod est in Ecclesia reservatur in summo pontifice». *Cf. M. Wilks*, *op. cit.*; 35, Anm. 3.

[56] *Augustinus Triumphus*, *Summa de potestate ecclesiastica*, q. 6, a. 1; *M. Wilks*, *op. cit.* 374, Anm. 1.

[57] *Alvarus Pelagius*, *De planctu ecclesiae* I, 6: «Plus potest Papa solus... quam tota ecclesia catholica et concilia seorsum».

[58] *M. Wilks*, *op. cit.* 479 ss.

[59] *Cf. H. Segall*, *Der «Defensor pacis» des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation*, Wien 1959; dazu *S. Krüger* in *Hist. Zeitschrift* 193 (1961), 660 s.

[60] Zu seiner politischen Tätigkeit am deutschen Kaiserhofe, *cf. C. Müller*, *Der Kampf Ludwigs d. Bayern mit der röm. Curie* (I–II, 1870–1880) und *A. Hauck*, *Kirchengeschichte Deutschlands* V/1 (1954), 485 ss.

[61] Zur Frage seiner Aristotelismus, *cf. M. Grignaschi*, *Le rôle de l'Aristotélisme dans le «Defensor pacis»*, *Rev. Hist. et Phil. rel.* 25 (1955), 301–348; über einen neuentdeckten Metaphysik-Kommentar des Marsilius, *cf. H. Riedlinger*, *Bulletin de la Société Internat. pour l'Etude de la Philosophie Médiévale* 4, Louvain 1962.

[62] *G. Posthumus Meyjes*, *op. cit.* 291.

[63] Neben den älteren Monographien von *P. Tschackert* (Gotha 1877) und *L. Salembier* (1886, Tourcoing 1931) sind zu nennen: *J. P. McGowan*, *P. d'Ailly and the Council of Constance*, Washington 1936; *M. Lieberman*, Gerson et d'Ailly, *Romania* 78 (Paris 1957), 433–462; 79 (1958), 339–375; 80 (1959), 289–336; 81 (1960), 44–98; *B. Meller*, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Freiburg 1954, darin ist S. 289–336 Ailly's «Tractatus de materia concilii generalis» (1402) ediert.

[64] *J. Morrall*, *Gerson and the Great Schism*, Manchester 1960; *Z. Rueger*, *Le «De auctoritate concilii»* de Gerson, *Rev. Hist. Eccl.* 53 (1958), 775–795. *Cf.* dazu *Posthumus*, *op. cit.*, et *A. Franzen*, Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils, in *Franzen*, *Konstanz*, 20–29

[65] *M. Pacaut*, La théocratie. *L'église et le pouvoir au moyen âge*, Paris 1957, 200 ss; *P. de Vooght* in: *Das Konzil und die Konzile*, *op. cit.*, 166.

[66] *Posthumus*, *op, cit.*, 283.

[67] Er entnimmt seine Konzilsdefinition den Dekretisten Huguccio und Bartholomäus von Brescia, auf die er sich ausdrücklich beruft. *Cf. Tractatus de materia*, ed. *B. Meller*, *op. cit.*, 300.

[68] *Cf.* dazu meinen Beitrag *Konstanz*, 21 ss.

[69] *Posthumus*, *op. cit.*, 293.

[70] *A. Brüggen*, *op. cit.*

[71] *H. von der Hardt*, *Magnum oecumenicum Constantiense Concilium II*, Frankfurt-Leipzig 1697–1700, 201.

[72] *Ibid.*, 265 ss. Zum folgenden, *cf.* meinen Beitrag *Konstanz*, 93 ss.

[73] *Mansi*, XXVII, 580 ss.

[74] *Von der Hardt*, *op. cit.*, IV, 81.

[75] Die vierte öffentliche Sitzung nahm den Wortlaut von «Haec sancta» an, nur war der Anspruch des Konzils auf die «reformatio in capite et membris» von Kard. Zabarella weggelassen worden. *Cf. von der Hardt*, *op. cit.* IV, 89; *Mansi* XXVII, 585.

[76] Text des Dekretes: *Consiliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg 1962, 385.

[77] Siehe wieder *Konstanz*, 103 ss.

[78] *B. Tierney*, *Foudations*, 6, Zitat von *J. Figgis*.

[79] «... ad consequendum facilius... unionem ac reformationem».

[80] *Von der Hardt*, *op. cit.* IV, 97; *cf.* auch *Franzen*, *Konstanz*, 100 ss.

[81] Auch d'Ailly und Gerson traten sehr nachdrücklich für die Rechte des Papsttums ein. *Cf. Fliche-Martin*, XIV, 197 ss.; *J. Gowan* *op. cit.* 83 ss.

[82] *Von der Hardt*, *op. cit.*, 1435 ss.

[83] *R. Bäumer*, Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret in der Bulle «Etsi non dubitemus», in *Franzen*, *Konstanz*, 537.

[84] *J. Hollnsteiner* in *M tteilungen des Inst tuts für österreichische Geschichtsforschung*, Ergänzungsband 11 (1929), 417; *R. Bäumer*, *op. cit.* 339.

[85] *R. Bäumer*, *Ibid.* 337.

[86] *H. Hürten*, Zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel, *Theol. Rev.* 59 (1963), 362–373; *W. Bräuning*, *Theol. Rev.* 59 (1963), 321–332; *K. Smyth*, Forms of Church Government, *Irish* Theol. Quart. 30 (1963), 53–66; *J. Beumer*, *Scholastik* 38 (1963), 262 ss.

[87] *Cf. supra* Anmerkung 8; ferner: *P. de Vooght*, Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle, *Irénikon* 36 (1963), 61–75; *idem*, L'attidude des papes Martin V et Eugène IV à l'égard du conciliarisme, *ibid.*, 326–332; *idem*, Le concile œcuménique de Constance et le conciliarisme, *Istina* 9 (1963), 57–86; *idem*, Le Cardinal Cesarini et le Concile de Constance, in *Franzen*, *Konstanz*, 357–380.

[88] *Idem, Das Konzil und die Konzile, op. cit.* ,176.
[89] *Ibid.*, 175.
[90] *Ibid.*, 173, 176.
[91] *Ibid.*, 186.
[92] *Ibid.*, 198.
[93] *Ibid.*, 209.
[94] *H. Küng, Strukturen der Kirche*, Freiburg [2]1963, 259, 269.
[95] *H. Jedin, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament. Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basel/Stuttgart 1963.
[96] *Ibid.* 12. [97] *Ibid.* 31ss.
[98] *Gerson*, Tractatus quomodo et an, *Gersonis Opera* II (ed. L. E. Du Pin), Antwerpen 1706, 303–308, geschrieben im Mai 1418 in Konstanz. *Cf. R. Bäumer*, Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz, in *Franzen, Konstanz*, 187–213, hier 200ss. Gerson wandte sich gegen ein grundsätzliches Appellationsverbot, nicht gegen ein beschränktes. Nach R. Bäumer ist das Appellationsverbot Martins vom 10. Mai 1418 (irrig ist das Datum 10. März, wie Bäumer nachweist!) vom Papst auch grundsätzlich verstanden worden.
[99] Zuletzt in *Franzen, Konstanz*, 357: «Je crois avoir montré dans plusieurs études précédentes que Martin V et Eugène IV ont approuvé les décrets de la troisième à la cinquième session du concile de Constance».
[100] *H. Küng, op. cit.* 250, 253.
[101] *R. Bäumer, loc. cit.* 187; *idem*, Die Stellungnahme Eugens IV, *ibid.*, 339.
[102] *Ibid.*, 339ss.
[103] *H. Jedin, op. cit.* 17.
[104] Hierzu Beispiele aus Deutschland bei *H. Hürten, op. cit.*, 369s. Wie der Wandel in der Wertung der Konstanzer Dekrete im einzelnen vor sich gegangen ist, haben *P. de Vooght* an der Person des Kardinals Cesarini (*cf. Franzen, Konstanz*, 357–380) und *H. Hürten* an der Gestalt des Nikolaus von Kues (*ibid.* 381–396) sehr eindrucksvoll gezeigt.

Guiseppe Alberigo

Das Konzil von Trient in neuer Sicht

DIE FORSCHUNG ÜBER DAS TRIDENTINUM

1. Die Bedeutung der Geschichtsschreibung über das Konzil von Trient

Das Tridentinum hat ein einzigartiges Schicksal gehabt und im Leben der Kirche eine selbst für ein großes ökumenisches Konzil ungewöhnliche Bedeutung erlangt. Diese Sonderstellung tritt auch darin zutage, daß im Laufe der Jahrhunderte seine Geschichte zum Gegenstand gründlicher und ausgedehnter wissenschaftlicher Forschung geworden ist[1]. Die Gründe für diese in der Konziliengeschichte einzig dastehende Tatsache können vor allem in der außerordentlichen Wichtigkeit erblickt werden, den die zu Trient gefaßten Beschlüsse für die Kirche hatten, und in der Tatsache, daß das zu Beginn der Neuzeit veranstaltete Konzil zeitlich zusammenfällt mit der Entstehung der modernen Geschichtswissenschaft und der entscheidenden Wende, der Neuausrichtung der Geschichtsschreibung unter dem Anstoß der Problematik zwischen Protestanten und Katholiken.

Dies alles hat dazu geführt, daß, angefangen von den Tagebüchern, die einige Teilnehmer während des Konzils verfaßten, bis zu den äußerst gründlichen historischen Untersuchungen der letzten Jahre die Geschichtsschreibung des Trienter Konzils einen keineswegs zu übersehenden Gegenstand der Kirchengeschichtsforschung darstellt. In den vier Jahrhunderten, in denen an ihr gearbeitet wurde, bot sie oft ein getreues und bezeichnendes Abbild des Wandels, der sich in der allgemeinen Geistesrichtung in der Kirche vollzog. Anhand dieses Wandels läßt sich leicht erkennen, wie sehr sich auf die Auffassung und Darstellung der Geschichte des Konzils von Trient die Tatsache ausgewirkt hat, daß es sich dabei nicht um ein fernliegendes und abgeschlossenes Ereignis handelt, das völlig der Geschichte angehört, sondern vielmehr um einen aktiven und wirkkräftigen Faktor, der für viele Aspekte des kirchlichen Lebens geradezu von ausschlaggebender Bedeutung ist. Selten vermochte die Arbeit des Historikers völlig abzusehen von den aktuellen Folgerungen, die der Gegenstand seines Forschens in nicht geringem Ausmaß weiterhin in sich schloß.

Diese Grundsituation der geschichtlichen Darstellung des Tridentinums bildet einen Umstand, der wenigstens indirekt ihre Entwicklung unab-

läßig bestimmte sowohl in der Auswahl der Themen als auch im Aufriß der historischen Rekonstruktion und in der Erarbeitung der Forschungsmethoden.

Diese Bemerkung, die in gewissem Sinne vorauseilt und vorgreift, darf nicht mißverstanden und so gedeutet werden, als ob bei dieser Sachlage eine ernstzunehmende wissenschaftliche Forschung ausgeschlossen sei, so daß der wissenschaftliche Wert der historischen Arbeiten über das Tridentinum von Grund auf in Frage gestellt wäre. Die Vorbemerkung betrifft lediglich das «Klima», in dem die Geschichtsschreibung des Tridentinums vor sich ging. Dieses ist offensichtlich verschieden von der leichteren und gelösteren Atmosphäre, in der die Geschichtsforschung über die vorhergehenden Konzilien und über den Großteil der Ereignisse der Kirchengeschichte arbeiten konnte, da diese Ereignisse nun entweder endgültig und unwiderruflich als Fakten, die einen Beginn und ein Ende haben, abgeschlossen sind und da ihre Folgen von den späteren Geschehnissen eingeengt, absorbiert und dominiert wurden.

2. Die Periode der Kontroversen

Daß es eine echte historische Forschung über das Konzil von Trient nicht nur geben kann, sondern auch gegeben hat, wird von der Entwicklung und den Fortschritten bewiesen, welche die Geschichtsschreibung über das Tridentinum vollzogen hat. Zu diesem Fortschritt kam es im Verlaufe einiger grundlegend wichtiger Etappen. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts stieß die Forschungsarbeit über dieses Konzil an ein äußerst schwerwiegendes objektives Hindernis: die nur unvollständige, bruchstückhafte und oft bloß indirekte Kenntnis der historischen Quellen. Solange der imponierende tridentinische Bestand des Vatikanischen Archivs unzugänglich blieb, verfügte trotz allem Dokumentationsfleiß und einzelnen geglückten Funden in Archiven kein Forscher über eine vollständige und sichere Quellenkenntnis. Bei dieser Sachlage wurde der wissenschaftliche Wert der nach und nach erschienenen Forschungsarbeiten stark herabgemindert und konnte die Atmosphäre einer starken Spannung zwischen Katholiken und Protestanten leicht einen bestimmten Einfluß auf sie ausüben. So kam es zu einer reichen, aber vorwiegend kontroversistisch ausgerichteten Literatur. Sie läßt sich um die Werke des Venezianischen Serviten Paolo Scarpi und des Jesuiten Pallavicino Sforza gruppieren. Diese zogen zwar eine Fülle von Quellen erster Ordnung über das Tridentinum heran, stellten aber die historische Rekonstruktion in den Dienst ihrer – beim einen polemischen, beim andern apologetischen – Absichten.

Das Fehlen eines wirklich vollständigen und erschöpfenden Quellencorpus verzögerte auch später den Abschluß der langen kontroversistischen Phase der Geschichtsschreibung des Tridentinums, in der jeder Gelehrter allzufrei – und darum oft nach Belieben – die Quellen auswählen konnte, denen er Glauben schenkte und die er verwendete. Erst mit dem mutigen und befreienden Entschluß Leos XIII., den Forschern alle bis anhin in den Vatikanischen Archiven streng geheimgehaltenen offiziellen Dokumente zur freien Benutzung zu überlassen, brach eine neue Epoche an. Die Tatkraft und wissenschaftliche Strenge der Gelehrten der Görresgesellschaft, mit denen später Forscher anderer Länder zusammenarbeiteten, brachten in bewunderns- und dankenswerter Weise eine Edition der Quellen über das Tridentinum zustande, die in vier Dokumentenreihen aufgegliedert ist: Tagebücher, Akten, Briefe und Traktate[2]. Zwischen 1911 und 1938 wurden elf Quartbände publiziert, zu denen in den letzten Jahren zwei weitere kamen. So wurde den Historikern sozusagen das gesamte offizielle und private Dokumentenmaterial zur Verfügung gestellt. Es umfaßt zur Hauptsache die Tagebücher des Konzilssekretärs, die Sitzungsprotokolle, den Briefwechsel zwischen den päpstlichen Legaten zu Trient und Rom und die bei Gelegenheit des Konzils verfaßten Traktate. Somit wurde ein entscheidender Fortschritt erzielt. Es bestand nunmehr eine dokumentarische Grundlage, deren Zuverlässigkeit und Zugänglichkeit allgemein vorbehaltlose Anerkennung fand. Damit wurden Forschungen ermöglicht, die vordem völlig ausgeschlossen waren, wie z. B. über die Ausarbeitung der einzelnen Dekrete. Vor allem aber war nun der Weg frei zu einer Gesamtdarstellung des Konzils, die sowohl in der streng wissenschaftlichen Zielsetzung als auch in der vollständigen und leicht nachzuprüfenden Dokumentierung über die Werke Scarpis und Pallavicinos hinausgehen konnte.

3. Die Phase der kritischen Sicht

Der deutschen Wissenschaft, die sich mit solcher Hingebung den historischen Studien gewidmet und den mit der religiösen Spaltung des 16. Jahrhunderts

zusammenhängenden Problemen stets eine besonders rege Aufmerksamkeit geschenkt hat, blieb es auch vorbehalten, den Mann hervorzubringen, der die Geschichtsschreibung über das Tridentinum in einer neuen Ausrichtung zur vollen Blüte brachte, indem er in echtem Historikergeist sich die gewaltige Editionsarbeit zunutzen machte, welche die ersten vier Jahrzehnte dieses Jahrhunderts gekennzeichnet hatte. Wenn nicht die umstürzenden Kriegsereignisse dazwischengetreten wären, so hätte, wie mit Recht angenommen werden darf, Hubert Jedin seine «Geschichte des Konzils von Trient» sicherlich schon 1945 zu veröffentlichen beginnen können, zur gleichen Zeit also wie die Gedenkfeiern zum vierhundertjährigen Jubiläum der Eröffnung des Konzils ihren Anfang nahmen[3]. Die leichte Zugänglichkeit der Quellen führte in der Zwischenzeit auf breiter Ebene zu einer Wiederaufnahme der Forschungen entweder über die äußere Geschichte des Tridentinums oder über den Verlauf der einzelnen Debatten über verschiedene Punkte der Glaubenslehre und der Reform oder über den Inhalt der Dekrete und ihre Auswirkung auf das kirchliche Leben[4]. Dieses Bestreben wurde auch dadurch gefördert, daß in den letzten Jahrzehnten die theologischen und kirchenrechtlichen Dissertationen eine geschichtliche Richtung einschlugen. Obwohl diese Untersuchungen oft nur einen bestimmten Punkt behandelten und diesen allzusehr aus dem Gesamtzusammenhang lösten, so trugen sie doch nicht wenig zur Mehrung des Materials bei und boten dem Historiker eine Grundlage zu seinem Denken.

Die Geschichtsschreibung über das Konzil von Trient ist also aus ihrer kontroversistischen Phase herausgetreten und nachdem sie eine dokumentarische Grundlage gefunden hat, gelangt sie in unserer Zeit zu wissenschaftlichem Rang. Das Bild der großen Kirchenversammlung des 16. Jahrhunderts nimmt dank einer strengen Quellenforschung genaue Umrisse an; jahrhundertealte, mit Vorurteilen belastete Polemiken werden im klaren Licht der Tatsachen ohne weiteres überwunden. Vor allem das Werk Jedins ist in diesem Sinne bahnbrechend. Seine «Geschichte des Konzils von Trient» hat die Hypothek der Schwarz-weiß-Malerei und der Apologien abgeworfen und stellt sich auf die Ebene der realen Tatsachen. Das Tridentinum wird so von einer zäh haftenden Patina befreit, mit der Freund und Feind es bestrichen hatten, indem sie aus ihm je länger je mehr einen «Mythus» machten. Die einen umgaben es mit einem Mythos der Dekadenz, die andern mit einem Mythos des Wiederaufschwunges und der unerschöpflichen Fruchtbarkeit der Kirche. Die nähere Kenntnis der politischen und sozialen Faktoren, die mit im Spiele waren, des Gewichts der allgemeinen religiösen Lage der Christenheit – die fast ahnungslos und mit einem Schlag aus dem im Mittelalter gefundenen und nach dem westlichen Schisma mühevoll wiederhergestellten Gleichgewicht kommen sollte –, die Kenntnis auch der Auswirkungen der verschiedenen in der Christenheit vorhandenen Strömungen hat es Jedin erlaubt, das Konzil auf den Boden der Wirklichkeit zu stellen. Das Tridentinum war gewiß ein Faktum von außerordentlichem Ausmaß und Einfluß, aber es stand doch in einem bestimmten geschichtlichen Zusammenhang und ist darum nur dann zu verstehen, wenn es erforscht wird, ohne daß man diesen Zusammenhang und die sich aus ihm ergebenden Bedingungen aus dem Auge verliert.

Aufgrund eines vielfältigen offiziellen und privaten Dokumentenmaterials ist nun auch die innere Geschichte des Konzilsgeschehens und der Glaubensdebatten rekonstruiert, und damit können die verschiedenen Phasen und Akte wieder ihr eigenes Gesicht erhalten und sich voneinander abheben. So wird das Konzilsgeschehen der achtzehn Jahre zwischen 1545 und 1563 von einer durchgehenden Dynamik belebt, innerhalb derer auch die bedeutungsvollsten Akte wie das dogmatische Dekret über die Rechtfertigung von 1546 oder die disziplinären Vorschriften von 1563 in ihrem Zusammenhang mit einem bestimmten historischen Augenblick, besonderen Problemen und bestimmten Personen gesehen und gewürdigt werden können. Dieser grundlegende Vorgang geschichtlicher Erfassung hat die entscheidenden Prämissen gelegt zu einer aufgegliederten und realistischen Einschätzung der Konzilsbeschlüsse, die nicht nur ihren Wert, sondern auch ihre Grenzen zu sehen vermag und vor allem imstande ist, ihren eigentlichen Sinn zu erfassen, indem sie diese Entscheide von den ihnen fremden und oft sogar widerspruchsvollen Überlagerungen befreite, die im Gefolge ihrer Deutung und Anwendung sie nach und nach bis zur Unkenntlichkeit der Dekrete selber entstellt hatten.

4. Das Konzil wie es in Wirklichkeit war und verlief

Obwohl noch eine große Zahl von Einzelforschungen vorzunehmen sind, die zur weiteren Erhellung

beitragen können, und obwohl die Konzilsgeschichte Jedins noch nicht vollständig vorliegt[5], kann heute vom Konzil, gesamthaft betrachtet, doch ein viel wirklichkeitsnaheres Bild gewonnen werden als früher. Es erscheint als eine Kirchenversammlung, zu der fast ausschließlich Bischöfe aus Rom treu gebliebenen Ländern erschienen waren und die unter dem Vorsitz von päpstlichen Legaten von bisweilen großem historischem Format stand. Sie war einberufen worden, um einen widerstandsfähigen Damm zu errichten gegen den zerstörenden Schub der in Deutschland ausgebrochenen und in die ganze Kirche vordringenden lutheranischen Reform. Neben diesem Einsatz zur Rettung der überkommenen Glaubenslehre packte es zugleich die Sittenreform an, nach der man seit über einem Jahrhundert unabläßig, jedoch vergeblich gerufen hatte und die nun von den Päpsten selber als unaufschiebbar erkannt worden war.

Das unter dem Druck von verschiedenen Seiten und gegensätzlichen Tendenzen stehende Konzil beschloß bekanntlich, sich gleichzeitig mit den Fragen der Glaubenslehre und der Reform zu befassen. Es war einfach dauernd bestrebt, von Fall zu Fall die sich aufdrängenden Probleme zu lösen, und hatte nie die Absicht, einen organischen und umfassenden Plan aufzustellen. Ein solcher ließ sich nicht denken ohne einen klaren Kirchenbegriff, der jedoch der Mehrheit der Konzilsväter fehlte[6]. Man ging vom Standpunkt aus, daß die protestantische Reformation der kirchlichen Ordnung, die sich im Mittelalter herausgebildet hatte, einen schweren Schaden zugefügt habe, der dazu nötige, die Glaubenslehre von neuem festzulegen und damit eine energische Sittenreform zu verbinden, ohne jedoch dabei auf die Strukturprobleme der Kirche einzugehen. Aus dieser Sicht heraus beschränkte sich das Konzil systematisch auf die einzelnen Akte der Reform oder der Glaubensklärung, so weit sich diese als notwendig erwiesen, um einen im bestehenden System aufgetretenen Riß zu schließen. Man stellte es sich jedoch nicht zur Aufgabe, eine umfassende und erschöpfende Lehre über alle Fragen vorzulegen. Zu dieser bewußten Bescheidung auf ein im Grunde unsystematisches und lükkenhaftes Vorgehen kam es erst recht infolge der äußeren Fährnisse des Konzils, das mit äußerst langen Unterbrüchen zwischen den einzelnen Perioden achtzehn Jahre dauerte, fünf Päpste erlebte und im ganzen nicht weniger als dreizehn verschiedene päpstliche Legaten hatte. Wohl nur wenige der Bischöfe bei Eröffnung des Konzils waren auch noch bei dessen offiziellem Abschluß im Amte, und auch das ganze politische, gesellschaftliche und religiöse Antlitz nicht nur Europas, sondern der ganzen Welt hatte sich inzwischen verändert. Insbesondere hatten sich die Perspektiven der großen Religionsfrage, die Europa zerfleischte, verschoben. Während sich das Konzil in der Hoffnung versammelt hatte, die Irrlehre schwinde dahin und es komme zu einer Rückkehr der Dissidenten – der «Protestanten»–, waren zur Zeit seines Abschlusses solche Hoffnungen verblaßt. Der Protestantismus stellte nun eine Welt für sich dar, und es bestand keine Aussicht, daß er sich binnen kurzem Rom wieder anschließen werde – aufgrund der tridentinischen Dekrete schon gar nicht. Als man, vor allem nach dem Ende des Pontifikates Pius'V., daran ging, die Konzilsbeschlüsse in die Tat umzusetzen, mußte man zur Kenntnis nehmen, daß sich eine viel schwierigere Aufgabe stelle, als es die schon genügend heikle Arbeit gewesen wäre, die Risse im hergebrachten mittelalterlichen Kirchensystem zu flicken. Dieses System bestand gar nicht mehr: die religiöse Krise, die Renaissance, die geographischen Entdeckungen, der Zusammenbruch der Kaiseridee Karls V. hatten es weggefegt. Zum Wiedererstarken der Kirche genügte es nicht mehr, das mittelalterliche Gleichgewicht kraftvoll wiederherzustellen, sondern es brauchte einen Einsatz, der imstande sein mußte, ein neues System zu schaffen, um zu einer Synthese zwischen den christlichen Werten und der veränderten geschichtlichen Situation zu gelangen. Man wurde so vor die entscheidende Alternative gestellt, von der das ganze Werk der praktischen Verwirklichung des Konzils und darüberhinaus das Leben der Kirche in den vier folgenden Jahrhunderten abhing. Angesichts des Mißverhältnisses zwischen dem so großen Werk des Konzils und der ungeheuren Vielschichtigkeit der neuen Probleme, die von der Kirche eine Antwort erheischten, mußte Rom eine entscheidungsvolle Wahl treffen. Da die Treue zum Konzil für alle außer Frage stand, konnte man die Erneuerung der Kirche dadurch fortsetzen, daß man bei der Verwirklichung der Beschlüsse die vom Tridentinum offengelassenen Lücken füllte und dabei sich vom Geist des Konzils leiten ließ und die darin einbeschlossene Schau der Kirche ausfindig zu machen suchte, die viele Väter geteilt und irgendwie wahrgenommen hatten, ohne die Kraft aufzubringen, sie systematisch und mit der nötigen Klarheit zu umreißen[7]. In dieser Richtung bewegte sich Karl Borromäus. Die «römische» Verwirklichung

des Tridentinums schlug jedoch eine andere Richtung ein. Das Corpus der Konzilsbeschlüsse wurde als ausreichend, vollständig und endgültig hingestellt; es sollte einen unerschöpflichen Codex von Vorschriften für alles Nötige bilden und wurde zum entscheidenden Kanon erhoben, nach dem man sich in allen Fragen des christlichen Lebens richten sollte. Während man so auf der einen Seite die Autorität des Konzils in intransigenter Weise überbetonte und es immer mehr von der vorhergehenden fruchtbaren Tradition isolierte, suchte man auf der anderen Seite sowohl die dogmatischen als auch die disziplinären Konzilsentscheide immer weiter und freier zu interpretieren, indem man sie in Prinzipien und Perspektiven einbaute, die von der Richtung, die das Konzil eingeschlagen hatte, oft abwichen, ja bisweilen zu ihr im Gegensatz standen.

Die wesentlichen Fortschritte der Geschichtsschreibung über das Tridentinum erlauben es uns heute, diese Probleme so zu stellen, wie sie wirklich gelagert sind. Wie immer deutlicher wird, dürfen Konzil und Nachkonzil, obwohl sie nicht bloß aufeinander folgen, sondern miteinander zusammenhängen, nicht miteinander verwechselt werden, wie dies in der Vergangenheit oft geschehen ist, nicht nur im Bereich der Geschichtsschreibung, sondern auch auf der delikateren Ebene des kirchlichen Bewußtseins selber. Die Umsetzung des Tridentinums in die Tat bestand nicht nur in der Einführung der Dekrete in der mit Rom in Verbindung stehenden Kirche, sondern war in nicht geringerem Ausmaß ein schöpferisches Werk. Als solches schließt es eine ganze Reihe von Entscheidungen in sich, die nicht immer mit dem Geist des Konzils übereinstimmten und in klarem Zusammenhang standen – obwohl man immer wieder beteuerte, sich getreu an sie zu halten.

5. Verfahrensfragen und tiefgründige Unsicherheiten

Dieses sind, zusammengefaßt, die Ergebnisse der neueren Geschichtsschreibung. Die Forschung über das Tridentinum ist somit nun offenbar an einem streng wissenschaftlichen Ansatz fest verankert. Auf dieser gemeinsamen Plattform haben sich fruchtbare Auseinandersetzungen um das Verfahren angebahnt, das die vertiefte Kenntnis der Quellen noch verfeinern könnte. Einige Forscher haben die Frage erhoben, ob die doktrinäre Seite des Konzils nicht stärker beachtet werden sollte. Sie kritisierten, daß die Konzilsgeschichte Jedins ihrer Ansicht nach allzu ausschließlich historisch-positiv ausgerichtet sei und den äußern, vor allem den kirchenpolitischen Ereignissen des Konzils eine zu große Bedeutung beimesse[8]. In der Tat ist die dogmatische und geistliche Seite des Konzils bis jetzt noch zu wenig erforscht worden, aber die tiefere Kenntnis dieses Aspektes hängt in starkem Maße vom Fortschritt in der Erforschung der Geschichte und der Spiritualität im 16. Jahrhundert ab. Ebenfalls in ideologischer Hinsicht hat der französische Gelehrte A. Dupront eine stärkere Berücksichtigung des soziologischen Aspekts verlangt[9]. Dieser Wunsch ist ohne weiteres am Platze, auch wenn er nicht dazu führen darf, daß die Bedeutung der soziologischen Gegebenheiten ausschließlich betont wird, sind doch diese Momente als solche notwendigerweise unzureichend, vor allem wenn sie ein Phänomen der Religionsgeschichte betreffen[10]. Ergiebiger mag es vielleicht sein, die Aufmerksamkeit der Forschung über das Tridentinum auf die Beziehung zwischen dem Konzil und der damaligen Lage der Kirche zu lenken, die nicht nur seinen Rahmen, sondern auch einen der ausschlaggebenden Faktoren gebildet hat, insofern sie durch die Teilnehmer an der Kirchenversammlung, die Bischöfe und die Theologen, in denen diese Situation ihren Ausdruck fand, die Ausrichtung des Konzils mitbestimmte[11].

Allein schon die Tatsache, daß die Geschichtsforschung über das Tridentinum sich Fragen dieser Art stellt, bezeugt eindeutig ihren Fortschritt und ihre Reife. Neben dieser reichen Ausbeute an positiven Ergebnissen weist jedoch die Geschichtsschreibung über das Konzil von Trient auch einzelne Schatten auf. Sie beschlagen vor allem jene Aspekte der Konzilsgeschichte, die bis jetzt noch ungenügend erforscht sind und deren allzu geringe Kenntnis sich auf das Gesamtbild ungünstig auswirkt. So fehlt es noch zum großen Teil an historischen Untersuchungen über die hervorragendsten Gestalten des Konzils, und doch hat man erlebt, wie sehr solide Biographien zur Klärung beitragen können[12]. Leider sind jedoch Gestalten wie Cervini, Pole, Guerrero, Morone, Karl Borromäus, um nur die wichtigsten zu nennen, erst zum Teil und nicht richtig bekannt, wenn nicht gar ihr Leben und Wirken in den folgenden Jahrhunderten durch fromme hagiographische Verkleisterung entstellt worden sind. Auf die noch allzu bescheidene Kenntnis der theologischen Strömungen jener Zeit und des nicht bloß äußeren, sondern gedanklichen

Verlaufs der Auseinandersetzungen über die Glaubenslehre haben wir schon oben hingewiesen[13].

Vor allem ist aber von einer gewissen Müdigkeit Kenntnis zu nehmen, die im Bereich der Forschung über das Tridentinum in den letzten Jahren dieser Jubiläumsfeierlichkeiten zutage getreten ist. Selbst die Quellenedition ist erlahmt, obwohl nicht einmal die große Sammlung der Görresgesellschaft abgeschlossen vorliegt[14]. Unter den Dutzenden von religionswissenschaftlichen Zeitschriften haben nur sehr wenige – und diese alle in spanischer Sprache – einen Gedenkaufsatz zum Abschluß der Zentenarfeiern veröffentlicht[15], die doch 1945 mit einem großen und verbreiteten Forschungseifer eröffnet worden waren, obwohl man wegen der prekären allgemeinen Lage vor den größten Schwierigkeiten stand[16]. Es scheint auch nicht, daß der Wiederkehr des Zentenariums der praktischen Anwendung der Konzilsbeschlüsse mehr Glück beschieden sei[17].

Die tieferen Ursachen dieser Erlahmung des Interesses werden in der Stellung liegen, die das Konzil von Trient heute nicht nur in der Kirchengeschichte, sondern allgemeiner im Leben der Kirche einnimmt.

DAS TRIDENTINUM IN DER NEUEN KIRCHLICHEN SITUATION

1. Der beherrschende Einfluß des Tridentinums

Bis jetzt wurde in großen Linien das Ergebnis der Geschichtsschreibung über das Tridentinum zu zeichnen versucht. Nun müssen wir unsere Untersuchung auf einen weiteren Horizont ausdehnen und uns fragen, welche Rolle das Tridentinum im Leben der Kirche spielt und in welchem Maße die Kirche sich dieser Rolle bewußt ist. Auf gerade dieser Ebene ist es in den letzten Jahren zu neuen Entwicklungen gekommen, die großer Beachtung wert sind. Man muß sich nämlich vor Augen halten, daß das Trienter Konzil sich auf die Kirche in viel stärkerem Maße auswirkte als aus der Geschichte der Untersuchungen, die sich mit ihm befassen, erhellt. Bevor es nach Abschluß seiner Arbeiten zum Gegenstand historischer Kenntnis wurde, durfte es eine lange und stolze Epoche als aktiver und dynamischer Faktor des katholischen kirchlichen Lebens im ganzen Abendland erleben. Nach seinem Abschluß haben das Ansehen und die Autorität des Tridentinums nicht abgenommen, sondern sie sind noch durch Jahrhunderte hindurch angewachsen, da die Umstände von ihm erforderten, auf das gesamte kirchliche Leben einen regulierenden Einfluß auszuüben. Die Päpste des ausgehenden 16. Jahrhunderts und die der folgenden Jahrhunderte haben nämlich die Kirche dahin orientiert, in diesem Konzil die letzte Regel des Glaubens und der kirchlichen Zucht zu erblicken, natürlich nicht in dem Sinne, daß die in der vorhergehenden Zeit diktierten Normen ihre Geltung verloren hätten, sondern so, daß sie vom Tridentinum integriert, präzisiert und aktualisiert wurden und es somit genügte – ja vorzuziehen war –, sie durch den von ihm geschaffenen Filter hindurch zu kennen. Schon eine einfache Zählung der bis zum Vorabend des *Codex iuris canonici* (1917) immer wieder veröffentlichten Ausgaben der Dekrete von Trient kann diesen beherrschenden Einfluß bestätigen, den das Corpus der tridentinischen Beschlüsse ausübte. Es setzte nach und nach alle anderen früheren kirchlichen Rechtsquellen außer Gebrauch, darunter selbst das *Decretum Gratiani*, das während des Mittelalters nicht wenig dazu beigetragen hatte, eine wenn auch noch so bruchstückhafte Kenntnis der christlichen Antike oder wenigstens eine gewisse Tuchfühlung mit ihr aufrechtzuerhalten. Darum wurde es nach und nach als berechtigt und schließlich als Pflicht angesehen, sich auf das Tridentinum zu berufen und ihm die Lösung aller Probleme zu entnehmen, gleichgültig ob diese die Glaubenslehre oder Institutionen betrafen[18]. Auf diesem Wege gewann die nachtridentinische Kirche eine Geschlossenheit, die in der akuten Phase der protestantischen Spaltung niemand für möglich gehalten hätte; ja, diesem Tridentinismus ist es bekanntlich gelungen, in nicht unerheblichem Maße in gewisse Bezirke der reformierten Welt einzudringen.

Nach seinem Abschluß als Faktum trat das Tridentinum in die Geschichte ein. Statt jedoch in der Anpassung seiner Beschlüsse an die kirchliche Tradition einen Klärungsprozeß durchzumachen, wurde das Tridentinum umgekehrt zum Richtmaß der Überlieferung, das den Beitrag der Tradition und deren Kontakt mit der kirchlichen Wirklichkeit als entscheidendes Filter siebte.

Das neue kirchliche System, das der Verlust des mittelalterlichen Gleichgewichts und die neuen Bedürfnisse der Menschheit erheischten, wurde so vom Corpus der tridentinischen Dekrete umrahmt. Diesem wurde eine solche wegleitende Autorität zuerkannt, daß die konstitutiven Elemente des neu-

en Systems als positiv oder negativ taxiert wurden, je nachdem sie mit diesen Beschlüssen übereinstimmten oder nicht. Diese Tatsache verlieh dem Tridentinum zwangsläufig ein so einzigdastehendes Ansehen, daß dieses sich auch auf die Erforschung seiner Geschichte auswirken mußte. Die bessere Kenntnis des Konzilsverlaufs stellte so bis vor wenigen Jahren nicht nur einen Fortschritt im Verständnis der Vergangenheit und der christlichen Tradition dar, sondern trug auch dazu bei, die Einsicht in die Leitgedanken der heutigen kirchlichen Situation zu vertiefen.

Von diesem Gesichtspunkt aus kommt dem Umstand, daß in den letzten Jahren die Forschung über das Tridentinum offensichtlich erlahmte, eine bezeichnende Bedeutung zu. Dieses Faktum bezeugt, daß die wissenschaftliche Welt – vielleicht noch unsicher, unklar und unbewußt – innegeworden ist, daß sich die Stellung des Konzils im kirchlichen Leben wesentlich verändert hat. In der Tat vollzog sich in den letzten Jahren, vor allem seit 1959 – wenn wir ein konventionelles Datum annehmen wollen –, in der katholischen Kirche eine tiefgreifende und umfangreiche Berichtigung ihrer geschichtlichen Entwicklungslinie, eine eigentliche Neuausrichtung von noch nicht einschätzbarer Tragweite, jedoch sicherlich ungewohnten Ausmaßen.

Man hat schon vom Ende der konstantinischen Ära oder vom Ende der Gegenreformation gesprochen. Darin liegt ein Zeugnis für das unbestimmte Gefühl, daß sich in der kirchlichen Ordnung auf der Ebene des Denkens wie im psychologischen und praktischen Bereich ein tiefgreifender Umbau vollzieht. Dieses Phänomen, dessen entscheidender Einfluß auf die Geschicke der Kirche in den kommenden Jahrhunderten heute schon zu erahnen ist, wirkt sich unmittelbar auf die Stellung des Tridentinums in Lehre und Leben der Kirche aus und setzt dieser beherrschenden Stellung endgültig und unwiderruflich ein Ende. Es handelt sich dabei nicht einfach darum, daß die Abhaltung eines neuen ökumenischen Konzils das vorhergehende in Schatten stellt, ist doch anläßlich des Ersten Vatikanischen Konzils nichts eingetreten, was der heutigen Entwicklung gliche. Heute stehen wir vor mehr als bloß einem neuen Abschnitt der Kirchengeschichte: das ganze auf das Tridentinum aufgebaute System, das sich seit dem 12. Jahrhundert langsam herausgebildet und die Kirche bis vor wenigen Jahren bestimmt hatte, ist am Einstürzen.

2. *Der Untergang des auf Trient gestützten Systems*

Es mag von Interesse sein, zu versuchen, diesen Vorgang genauer ins Auge zu fassen und zwar eben seinem eigentlichen Sinne nach: der Überwindung des tridentinischen Zeitalters der Kirche, das gerade in seinen eigentlichen und bezeichnenden Elementen, seiner tragenden Struktur immer offensichtlicher überholt ist. Darin liegt nicht die Verleugnung einer Etappe der Kirchengeschichte – wenn es auch unverzeihlich kurzsichtig wäre, ihres Untergangs nicht gewahr zu werden. Auch ist das frühere System nicht schon durch ein neues, anderes ersetzt. Diese geschichtlichen Entwicklungen können nicht anders als vielgestaltig sein und rücken darum nicht auf einer einzelnen Front vor. Es können selbst vorübergehende oder teilweise Tendenzumschwünge eintreten, die den Grundrhythmus zwar nicht umzukehren vermögen, aber imstande sind, ihn eine Zeitlang aufzuhalten und sein klares Gesamtbild zu trüben. Im Gewirr widersprechender und selbst gegenteilig zu deutender Geschehnisse die Grundströmung, die sie erklärt, wahrzunehmen, kann vor allem in gewissen Übergangszeiten oberste Aufgabe der Selbstbesinnung einer Gesellschaft sein.

Das tridentinische System, im oben dargelegten Sinn verstanden, umfaßte nicht nur den Kern der eigentlichen Konzilsbeschlüsse, sondern auch, und vielleicht vor allem, die Gedanken, Begriffe, Gebräuche, institutionellen Gegebenheiten und organisatorischen Vorkehrungen, die schon sehr bald – zwischen 1564 und den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts – mit den Beschlüssen selber sich zu einer Einheit verbunden hatten. Wie gesagt, läßt sich in ihm eine Anzahl konstitutiver Elemente erkennen: als erstes eine statische, in Verteidigungsstellung stehende Ekklesiologie, die sich um die «gesellschaftliche» Dimension der Kirche dreht, oft zum Schaden des mehr inneren Elements, des «Mysteriums». In dieser Sicht erhielten die Forderungen der kanonistischen Struktur und die Glaubensverteidigung vermittels der Kontroverse und der Abwehr eine führende Funktion. Die Dogmatik verlegte sich vor allem auf eine vorwiegend analytische – und in ihren letzten Entartungen kasuistische – Sakramententheologie, die das Wissen um die Transzendenz, um das Handeln Christi in den Sakramenten herabsetzte. Dieses Wissen, das im tridentinischen Dekret über die Rechtfertigung klar und markant hervortritt, wurde insbesondere dadurch verdunkelt, daß den menschlichen Elemen-

ten, die ebenfalls mitspielen müssen, damit die Sakramente die ihnen zugedachten Wirkungen hervorbringen, ein immer breiterer Raum zugewiesen wurde. Bezeichnend ist die Tendenz, im Fall der Taufe und der Priesterweihe zu ihrer Erteilung hinzu andere außersakramentale Elemente zu fordern, damit die Zugehörigkeit zur Kirche oder die Übertragung der Weihegewalten tatsächlich zustandekomme.

Ein anderes Moment, das ebenfalls eine entscheidende Rolle spielen sollte, war die Unsicherheit über die Stellung der Heiligen Schrift im christlichen Leben. Das Konzilsdekret der Vierten Session (1546) ließ zwar alle Möglichkeiten offen, aber die gleich darauf begonnene Praxis und die von ihr begünstigte Geisteshaltung liefen auf eine immer beschränktere und vorsichtigere Verwendung beider Testamente, insbesondere des Alten Testaments hinaus. Von dieser Haltung wurden auch Liturgie und Predigt betroffen. Die Liturgie wurde nicht von einer dynamischen Auffassung des christlichen Mysteriums getragen und entbehrte einer genügenden Nahrung aus der Bibel. Darum konzentrierte sie sich mehr und mehr auf die Eucharistie und führte so zu einer eindrucksvollen und segensreichen Blüte des geistlichen Lebens. Da man sich aber dabei weniger des Opfer- und Gemeinschaftscharakters der Messe bewußt war, strömte die eucharistische Frömmigkeit neben ihrem naturgegebenen Flußbett dahin und erhielt ein individualistisches Gepräge. Die Predigt geriet stark unter den Einfluß des literarischen Barocks oder flüchtete sich in eine katechetischen Form, was zwar einem weitverbreiteten Bedürfnis nach religiöser Unterweisung entsprach. Aber sie wäre wohl eindrucksmächtiger gewesen, hätte sie eine weniger begriffliche Formulierung gebraucht. Die allgemeine Frömmigkeit, die dem mystischen Höhenflug einzelner auserwählter Gestalten nicht zu folgen vermochte, nährte sich hauptsächlich von der Marien- und Heiligenverehrung und verstärkte noch den individualistischen Zug, der schon im Protestantismus zum Ausdruck gekommen war. Das Leben der Pfarrei als einer geistlichen Gemeinschaft erlitt infolge dieser neuen Richtungen eine schwere Einbuße, die noch umso stärker war, als die Kirchen und Kapellen der Mendikantenorden und der neuen Ordensgemeinschaften eine immer größere Bedeutung erhielten. Die religiösen Bruderschaften, die Jahrhunderte hindurch zur Belebung des Pfarreilebens beigetragen hatten, indem sie qualifizierte Gruppen in es einfügten, übten unter diesen neuen Verhältnissen eine die Gemeinschaft sprengende Wirkung aus.

Geht man von der Glaubensdarlegung und dem geistlichen Leben zu anderen Aspekten dieses Systems über, so ist festzustellen, daß das zentrale Problem der Mitte des 16. Jahrhunderts, die Einheit der Kirche, eigentlich auf die Seite geschoben worden war. Wenn auch mit schmerzlichem Bedauern, hatte man sich nicht nur institutionell, sondern auch der geistigen Einstellung nach mit der Teilung der Christenheit abgefunden. In dieser Perspektive konnte sich die *unitas* als Kennzeichen der Kirche nicht auswirken, so daß die Wiedervereinigungsversuche bloße Episoden blieben, die nicht imstande waren, die Einheit wiederherzustellen oder auch nur die polemische und ausschließende Haltung zu ändern, welche die Einheit mehr zu einem eifersüchtig zu wahrenden Besitz als zu einem zu verdienenden und mitzuteilenden Geschenk machte.

In anderer Hinsicht wurde die kirchliche Struktur zweifellos gestärkt, vor allem dank einem betonten Übergewicht des hierarchischen Aspekts über den Gemeinschaftscharakter der Kirche. Eine vertikale Auffassung der Organisation der Kirche macht sich geltend, die die Trennung zwischen den Gläubigen und der Hierarchie zum Schema erhebt und die Hierarchie als eine «Stiege» betrachtet und die Zwischenfunktionen mehr und mehr übersieht. Dies lief auf eine Benachteiligung der niederen Weihen gegenüber dem Priestertum und des Episkopats gegenüber dem Papsttum hinaus. Aufgrund einer Reihe von Strukturreformen, die in den unmittelbar auf das Konzil folgenden Jahrzehnten durchgeführt oder weiterentwickelt wurden, wurde übrigens die Leitung der Kirche immer ausschließlicher und direkter vom Bischof von Rom ausgeübt. In diese Periode gehören denn auch die Schaffung der Römischen Kongregationen und die entsprechende Abschaffung der kollegialen Funktion des Kardinalats, die Vervollkommnung des Systems der Nuntien, die neben ihrem Amt als diplomatische Vertreter zur Aufgabe hatten, die verschiedenen Bistümer zu kontrollieren; ferner der sehr umfangreiche Einsatz von apostolischen Visitatoren und endlich die Beauftragung der Ordensleute mit nicht mehr «besonderen» Funktionen, sondern mit Aufgaben, die zur tragenden Struktur der Kirche gehören. In diesem Rahmen wurde der bischöfliche Amtsbereich immer mehr auf den Umkreis der einzelnen Bistümer beschränkt und auf die Ausführung von Beschlüssen, die andernorts ge-

faßt worden waren. Dies brachte das vom Konzil mit Recht sanktionierte Reformstreben auf die Geleise eines voluntaristischen Aktivismus, der vom Kirchenrecht inspiriert und überaus rührig war, aber in Gefahr geriet, nach und nach der aus der Heiligen Schrift und der ältesten und sichersten Tradition zu schöpfenden Reflexion und Nahrung zu entbehren. So kam es dazu, daß der Reformwille sich in ein Streben nach der soliden kirchlichen Ordnung umsetzte.

Ein letztes entscheidendes Element des tridentinischen Systems waren die Beziehungen zwischen Kirche und Welt. Sie bestanden zuerst in einer Haltung des Widerstandes und schließlich der Fremdheit. Dies brachte die Kirche in Gefahr, ihre Grenzen auf den strikt klerikalen Umkreis beschränkt zu sehen. Nicht einmal dem missionarischen Elan mit seinen großen Energien und dem oft heldenhaften Einsatz gelang es, den «europäischen» Horizont der Kirche dieser Jahrhunderte wesentlich zu erweitern. Die Bestrebungen, diese Perspektiven auszuweiten, wurden als eine Bedrohung des *status quo* angesehen; denken wir nur an die Kontroverse über die chinesischen Riten oder den christlichen Staat in Südamerika. So summarische Hinweise wie diese können nur ein unvollständiges Bild geben. Auch wurden in unserem Fall vor allem die Grenzen des Systems beleuchtet. Dies hindert nicht, daß auch es einmal seine Gültigkeit gehabt und die christliche Erfahrung und Reflexion weitergebracht hat. In seinem Schoß haben sich denn auch die fruchtbaren Ansätze zu einem neuen Frühling der Kirche bilden können.

In den vergangenen Jahrhunderten schien bald die eine, bald die andere dieser tragenden Säulen des tridentinischen Systems zu wanken, aber im ganzen genommen hat das System die verschiedenen Krisen stets überwunden, die übrigens nie länger gedauert haben als die einzelnen Verfallserscheinungen. Erst von 1958–59 an haben durch das Zusammenspiel eines ganzen Komplexes geschichtlicher und geistiger Faktoren und sicherlich unter dem Antrieb des Heiligen Geistes die katholische Kirche und in weiterem Umkreis die ganze christliche Welt das tridentinische System in allen seinen grundlegenden Punkten verlassen. Trotz der erst kurzen Frist, die seitdem verstrichen ist, läßt sich jetzt schon erkennen, daß es auf Weltebene und endgültig aufgegeben worden ist.

Wenn wir die Dinge von diesem Gesichtswinkel aus betrachten, so läßt sich unschwer eine eigenartige Analogie zwischen Anfang und Ende des Tridentinums und Eröffnung und Schluß dieses vierten Zentenars feststellen. Damals war der zwischen 1545 und 1563 eingetretene Wandel so groß, daß er das Werk der kaum abgeschlossenen Konzilsversammlung als den dringenden Erfordernissen nicht gewachsen erscheinen ließ. Und heute ist es so, daß noch 1945 das Tridentinum das ganze Leben der Kirche beherrschte und ihm das Gesetz des Handelns diktierte; zwanzig Jahre später aber mußte man innewerden, daß es schon völlig und endgültig der Geschichte angehört. Das aus ihm hervorgegangene System wurde vom Beginn einer neuen Phase der christlichen Geschichte überholt. Aber auch nach dem Abschluß seiner führenden Rolle wird das große Konzil weiterhin eine bedeutungsvolle Etappe der Kirchengeschichte bilden. Und wenn es auch nicht mehr Norm des Handelns ist, so wird es doch für die historische Forschung höchst beachtenswert bleiben[19]. Diese kann nun noch besser als vorher bestimmen, was das Konzil und das nach ihm benannte System zur Entwicklung der christlichen Erfahrung an Eigenwerten beigesteuert hat. Von nun an sind Ruhm und Weiterleben des Tridentinums davon bedingt, daß sein eigener Beitrag in das große Flußbett der christlichen Tradition mündet. Die Umwälzung, die hier ins Auge gefaßt werden sollte, läßt sich auch so ausdrücken: Während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde der Kontakt der Kirche mit dem christlichen Erbe vom Tridentinum bestimmt und filtriert; von nun an werden Kenntnis und Bedeutung des Tridentinums von seiner Assimilierung durch das christliche Bewußtsein abhängen.

GIUSEPPE ALBERIGO

Geboren am 21.1.1926 in Varese, Italien. Er studierte an der Katholischen Universität Mailand und promovierte in Jurisprudenz 1948. Er ist Professor für Kirchengeschichte und für Philosophie an der Universität Florenz und Sekretär des «Centro di Documentazione-Istituto per le Scienze religiose» in Bologna. Er veröffentlichte «I vescovi italiani al Concilio di Trento» 1959, «La reforma protestante» 1959, «Le confraternite dei Flagellanti nei secc. XV e XVI» und «La giurisdizione universale dell'episcopato». Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Revue d'Histoire Ecclésiastique, Ephemerides Theol. Lovanienses, Rivista di Storia della Chiesa in Italia und Rivista Storica Italiana.

[1] Vgl. *H. Jedin*, *Das Konzil von Trient*. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte, Rom 1948.

[2] *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, I–XIII, Friburgi Br. 1901–1961. Seit 1964 ist eine anastatische Neuausgabe der vergriffenen Bände im Gange.

[3] Der erste Band erschien 1949 fast gleichzeitig zu Freiburg i. Br. in der deutschen Originalausgabe und zu Brescia in italienischer Übersetzung. In den folgenden Jahren erschienen Ausgaben in den andern Hauptsprachen (auf englisch: London 1957ff; auf französisch: Paris 1965). 1957 kam der zweite Band heraus, der die Ereignisse bis zur Verlegung des Konzils nach Bologna (März 1547) schildert. Zwei andere Bände sind vorgesehen.

[4] Ebenfalls *Jedin* veröffentlichte 1951 einen umfassenden Überblick über die Forschungsarbeiten, die im Zusammenhang mit der ersten Phase der Zentenarfeiern erschienen: Das vierhundertjährige Jubiläum der Eröffnung des Konzils und sein wissenschaftlicher Ertrag, in: *Das Weltkonzil von Trient*, hersg. von *G. Schreiber*, Freiburg i. Br. 1951, 11–31. Vgl. auch Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes der Rev. sc. phil. et théol., publ. von *A. Duval* unter dem Titel «Autour du centenaire du Concile de Trente» 31 (1947) 241–271 und 36 (1952) 538–544.

[5] Zu Anlaß des vierten Jahrhunderts seit dem Abschluß des Konzils hat *Jedin* einen Überblick über die letzte Periode veröffentlicht, die mit einer Gesamtwertung schließt, deren Urteile den in diesem Aufsatz enthaltenen Gedanken oft entsprechen: *Der Abschluß des Trienter Konzils 1562–1563*. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten, Münster i. W. 1964.

[6] Vgl. *G. Alberigo*, L'ecclesiologia del Concilio di Trento, Rivista di Storia della Chiesa in Italia 17 (1964) 227–242.

[7] Aufschlußreich in dieser Hinsicht sind: *H. Jedin*, Das Bischofsideal der katholischen Reformation, in: Sacramentum ordinis, Breslau 1942, 200–257 (in der von *P. Broutin* besorgten französischen Ausgab – *L'Evêque dans la tradition pastorale du XVI^e siècle*, Bruges 1953 – erweitert); *H. Jedin*, Das Tridentinische Bischofsideal. Ein Literaturbericht, Trierer Theol. Zeitschr. 69 (1960) 237–246; *I. Tellechea Idigoras*, *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma 1963.

[8] Die kritischen Bemerkungen wurden gemacht von *J. Lortz*, Um das Konzil von Trient, Theol. Rev. 47 (1951) 157–170 und von *Jedin* selber diskutiert: Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, Trierer Theol. Zeitschr. 61 (1952) 65–78 und von neuem von *Lortz*: Nochmals: Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, ebd. 317–327.

[9] *A. Dupront*, Du Concile de Trente: réflexions autour d'un IV centenaire, Rev. hist. 75 (1951) 262–280; *Le Concile de Trente*, *Le concile et les Conciles*. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise, Paris – Chevetogne 1960, 195–243 und am Schluß des Historikerkongresses zu Anlaß des vierten Zentenariums: *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina*, Trento 1965, 557–571.

[10] Ich habe meine Vorbehalte geäußert in: Note di storia e teologia conciliare, Eph. Theol. Lov. 40 (1946) 93–97.

[11] Einen Forschungsversuch in dieser Richtung machte ich in: *I vescovi italiani al concilio di Trento (1545–1547)*, Firenze 1959.

[12] Ich erinnere an vorbildliche Biographien wie: *H. Jedin*, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jh.*, Würzburg 1937; *H. Evennett*, *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge 1930; *P. Prodi*, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, Roma 1959–1965.

[13] Vgl. auch *G. Alberigo*, Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini, in: *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina*, Trento 1965, 3–5 (der provisorischen Paginierung).

[14] Außer Band VI und VII der Sammlung der Görres-Gesellschaft erschienen nur sporadische und fragmentarische Editionen von Voten, die auf dem Konzil abgegeben wurden. Erst in den letzten Monaten hat das *Archivio Storico Italiano* 122 (1964) 1–453 einen ansehnlichen Bestand an florentinischen Depeschen zur dritten Konzilsperiode veröffentlicht: *Il carteggio degli ambasciatori e degli informatori medicei da Trento nella terza fase del Concilio*, während das Staatsarchiv in Rom einige der Originalschriften über die Spesen des Konzils herausgab: *Aspetti della Riforma cattolica e del Concilio di Trento*. Mostra documentaria. Catalogo a cura di *E. Aleandri Barletta*, Roma 1964, 95–136. In Vorbereitung befindet sich die Edition des Tagebuchs Guidi, die letzte noch nicht veröffentlichte Quelle dieses Typus. Von dem bei *H. Evennett*, *The Manuscripts of the Vargas-Granvelle Correspondence*, 1551–2, Journal of Eccl. Hist. 11 (1960) 219–224 verzeichneten Bestand hat *G. Gutierrez* Regesten veröffentlicht: *Nueva documentatión tridentina*, Arch. Hist. Pont. 1 (1963) 179–240, sowie das *Original eines Traktates über die Konzilien von F. de Vargas*, ebd. 2 (1964) 210–250.

[15] *Hispania Sacra* 16 (1963) 1–248 und *Estudios Eclesiasticos* 39 (1964) 5–141, 147–173, 319–360, 459–482. Reiche bibliographische Angaben über die in den letzten Jahren veröffentlichten Forschungsarbeiten enthält das Arch. Hist. Pont. 1 (1963) 574–578 und 2 (1964) 461–465.

[16] Vgl. die zahlreichen Notizen in: *Il Concilio di Trento*. Rivista commemorativa del IV centenario, 1943–1947 und den schon erwähnten Überblick *Jedins* (vgl. Anm. 1).

[17] Die Kongregation der Seminarien und Universitäten hat das Werk *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, Roma 1963, veröffentlicht, dessen Hauptinhalt in einem Verzeichnis der Institute zur Priesterbildung besteht. Die Konzilskongregation hat eine Sammmlung *Studi e ricerche*, Roma 1964, herausgegeben, worin jedoch die das Tridentinum selber betreffenden Probleme spärlich zur Sprache kommen.

[18] In den letzten Jahren ist es ab und zu vorgekommen, daß ein Theologe eine solche Haltung einnahm und aus den tridentinischen Konzilsbeschlüssen eine Lösung für Probleme zu gewinnen suchte, die von der heutigen Theologie gestellt werden, so z. B. über das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition, worauf einzelne Theologen in den tridentinischen Auseinandersetzungen eine gültige Antwort zu finden hofften. Man trug dabei nicht immer dem Umstande Rechnung, daß der Zusammenhang und die Art und Weise, in der analoge Probleme gestellt werden, sich zwischen dem 16. Jahrhundert und heute stark verändert haben. Die geschichtliche Entwicklung einer Frage studieren und aus der Vergangenheit heraus deren Lösung zu erbringen suchen sind nicht das gleiche.

[19] Das zweite Vaticanum hat einige Forschungsthemen angeregt, die mehr die Arbeitsweise und die Organisation des Trienter Konzils betreffen als die einzelnen von ihm behandelten Fragen. So z. B. *H. Jedin*, *Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht*, Catholica 14 (1960) 105–118, und: *Strukturprobleme der ökumenischen Konzilien*, Köln und Opladen 1963. Daraus könnten manche wertvollen Angaben entnommen werden, um, ebenfalls vom methodologischen Standpunkt aus, den Zusammenhang zwischen dem Tridentinum und der Verwirklichung seiner Beschlüsse gründlicher zu erforschen. Einige Hinweise darauf wurden weiter oben gegeben.

Übersetzt von August Berz

R. Aubert

Die Religionsfreiheit von «Mirari vos» bis zum «Syllabus»

Der zunächst von zahlreichen ultramontanen Publizisten und sodann von Pius IX. als «der Irrtum des Jahrhunderts» gebrandmarkte Liberalismus in all seinen Ausprägungen und insbesondere die Religionsfreiheit wurden im 19. Jahrhundert wiederholt von Warnungen oder selbst formellen Verurteilungen von seiten der kirchlichen Autoritäten und namentlich des Heiligen Stuhles getroffen. Unter diesen Akten des Lehramtes ragen zwei Dokumente hervor, die ein besonderes Gewicht besitzen und in der Folge sowohl von den Theologen wie von den antikatholischen Polemikern reichlich ausgebeutet wurden: das Rundschreiben «*Mirari vos*» Gregors XVI. und der «*Syllabus*» vom 8. Dezember 1864, der zusammen mit der Enzyklika «*Quanta cura*» Pius' IX. erschien. Von der einen wie von der andern Seite wurde nur zu oft übersehen, daß man diese päpstlichen Dokumente wieder in ihren historischen Kontext eingliedern muß, um ihre wirkliche Tragweite und ihre bleibende Bedeutung für die Lehre der Kirche zu erfassen[1].

1. *Die Enzyklika «Mirari vos»*

Das berühmte Rundschreiben «*Mirari vos*» vom 15. August 1832[2], das für immer mit dem Andenken an La Mennais[3], den ersten Propheten des katholischen Liberalismus zusammenhängt, war nicht, wie dreißig Jahre später die Enzyklika «*Quanta cura*» Pius' IX. ausdrücklich gegen das liberale System gerichtet. Es war die erste Enzyklika Gregors XVI. und war infolge der revolutionären Wirren, die den Kirchenstaat beunruhigten, um fast zwei Jahre verzögert worden. Das Schreiben entwirft ein düsteres Bild der betrüblichen Lage, in der sich die Kirche zu Beginn dieses Pontifikates befand, und macht auf drei Hauptgefahren aufmerksam: auf den von La Mennais seit mehreren Jahren mit solcher Kraft bekämpften Rationalismus und Gallikanismus, aber auch auf den Liberalismus. Und in diesem dritten Punkte desavouierte der Papst, ohne die Zeitung «*L'Avenir*» oder ihre Mitarbeiter zu nennen, entschieden eine Anzahl der von ihnen vertretenen Ideen.

Erinnern wir kurz daran, daß unter dem Einfluß von La Mennais die französische Zeitung «*L'Avenir*» einen zweifachen Kampfruf erhoben hatte, der im Ausland ein starkes Echo auslöste: entgegen den gallikanischen Bestrebungen den Ruf nach der Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt und den Ruf nach dem freiwilligen Verzicht der Kirche auf den sie kompromittierenden Schutz, den sie von seiten des Staates genoß. Dieses doppelte Anliegen, welches das unter dem *Ancien régime* herrschende System der Staatsreligion und der privilegierten Kirche durch die Trennung beider Gewalten ablösen wollte, wurde im Namen eines Freiheitsideals vorgebracht, das La Mennais dazu führte, den Absolutismus und den Begriff eines Königtums von Gottes Gnaden zu bekämpfen und für das Recht der Nationen (des belgischen, polnischen, irischen Volkes) auf Erringung ihrer Unabhängigkeit einzutreten. Diese Anschauungen, die zur ganzen politischen Philosophie der Restaurationszeit im Gegensatz standen und über die mehrere Regierungschefs mit Metternich an der Spitze[4] sich in Rom beschwert hatten, mußten insbesondere Gregor XVI. vor den Kopf stoßen, der nach den Aufständen, die 1830 im Kirchenstaat ausgebrochen waren, ein scharfes Auge auf die Gefahren hatte, in welche die liberale Agitation die irdische Herrschaft des Papstes brachte. Es konnte kaum ausbleiben, daß der Papst «aus Angst, die modernen Ideen könnten zur Auflösung des Kirchenstaates führen, sich mit aller Kraft gegen sie wandte»[5].

Zitieren wir einige besonders charakteristische Stellen:

«Wir kommen nun zu einer leider höchst ergiebigen Quelle der beklagenswerten Übel, die gegenwärtig die Kirche heimsuchen: zum Indifferentismus, d. h. zu jener schlimmen, durch böse Men-

schen listig überall verbreiteten Ansicht, um das Seelenheil zu erlangen, komme es nicht auf das Glaubensbekenntnis an, sondern sei nur verlangt, ein rechtes und anständiges sittliches Leben zu führen.

Aus dieser ganz verdorbenen Quelle des Indifferentismus erfloß die absurde und irrige Meinung oder vielmehr Verrücktheit, jedem Menschen sei Gewissensfreiheit zuzuerkennen und zu garantieren. Zu diesem höchst verderblichen Irrtum führte die volle und unbeschränkte Meinungsfreiheit, die zum Schaden der Kirche und des Staates sich überallhin ausbreitete, und von der einige höchst unverschämt behaupteten, sie gereiche der Religion zum Vorteil. ‚Was für einen schlimmeren Tod gibt es für die Seele als die Freiheit des Irrtums?', sagte Augustinus. Nachdem von den Menschen jeder Zügel, wodurch sie auf den Pfaden der Wahrheit gehalten wurden, genommen ist, und da schon ihre zum Bösen geneigte Natur sie dem Abgrund zutreibt, können wir fürwahr sagen, ‚der Schlund der Unterwelt' (Apk 9, 3) sei geöffnet worden, aus dem Johannes Rauch empor steigen sah, der die Sonne verfinsterte...

Hierher gehört auch die höchst verderbliche Pressefreiheit, die man nie genug verwünschen und verwerfen kann und die doch von so manchen mit solcher Hartnäckigkeit gefordert und verbreitet wird...»

Auf eine Darlegung der Vorteile, die aus der Indexgesetzgebung erwüchsen, folgte sodann eine Verurteilung der vom «*Avenir*» vertretenen Trennung von Kirche und Staat:

«Wir können für die Religion und die Staatsgewalt nichts Erfreuliches prophezeien aus den Wünschen derer, welche die Kirche vom Staate trennen und das gegenseitige Einvernehmen zwischen Staatsgewalt und Priestertum zerstören möchten. Offenbar fürchten die Anhänger der schrankenlosesten Freiheit diese Eintracht, die sich stets für Kirche und Staat als glücklich und segensvoll erwiesen hat...»

Um diese Verurteilung des liberalen Systems richtig zu interpretieren, darf man nicht bloß auf die befremdliche Schroffheit der schwulstigen Formulierungen des kurialen Lateins achten, sondern muß man verschiedenen Dingen Rechnung tragen, die uns über die eigentliche Meinung des Papstes Aufschluß geben. Diese war in Wirklichkeit viel komplexer, als es auf den ersten Blick scheint.

Erstens ist zu beachten, daß man zu Rom nicht beabsichtigte, in der Praxis allen «modernen Freiheiten», Kultus- und Pressefreiheit inbegriffen, Tür und Tor zu verschließen. Der Beweis hierfür liegt in der Tatsache, daß zur gleichen Zeit, als man die Enzyklika «*Mirari vos*» ausarbeitete, der Papst, entgegen dem Drängen von gewisser Seite, die belgische Verfassung von 1831, die auf diesen Freiheiten und dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat basierte, nicht nur nicht verurteilte, sondern zudem den Generalvikar Sterckx, der in Belgien und in Rom als Anwalt für sie eingetreten war, trotz gewisser Denunziationen zum Erzbischof von Mecheln ernannte[6].

Indessen ist es auch offensichtlich, daß Rom lebhaft wünschte, dieses Regime möge eine Ausnahme, ein bloßer Notbehelf bleiben. Man war nicht gewillt, sich von sich aus der großen Vorteile zu begeben, die man in dem vom *Ancien régime* übernommenen System der Begünstigung der Kirche durch die Staatsgewalt zu finden hoffte – ein System, das, je nach dem Land, in den meisten katholischen Staaten noch mehr oder weniger umfassend in Kraft geblieben war. Nun aber wollte La Mennais eben, daß man von sich aus überall auf dieses System verzichte, da es mehr Schaden als Nutzen stifte. Diese absolute Forderung war es, die Rom nicht gelten lassen wollte.

Übrigens ist es unmöglich, der verharmlosenden Auslegung einer Anzahl Anhänger La Mennais' zu folgen, die behaupten zu dürfen glaubten, die Enzyklika «*Mirari vos*» tadle bloß dies, daß der «*Avenir*» für das neue Regime der Trennung von Kirche und Staat eintrete, mit andern Worten, sie enthalte keinerlei Lehraussage, sondern bilde lediglich eine Mißbilligung einer Handlungsweise, die im Hinblick auf politische Umstände für den gegebenen Moment als nicht opportun erklärt werde. Tatsächlich aber hatte der Papst in jenem Teile des Rundschreibens, der über den Liberalismus handelt, eine Lehre darlegen wollen. Die theologische Kommission, die vom Papst zur Beurteilung des «*Avenir*» einberufen worden war, hatte die Frage entschieden auf das Gebiet der Doktrin verlegt und war zum Schluß gekommen, die Verherrlichung der Souveränität des Volkes, die Trennung von Kirche und Staat sowie die Kultus- und Pressefreiheit seien scharf zu tadeln, da diese Theorien einem gewissen verwerflichen Indifferentismus entsprängen. Sie fügte den Rat bei, diesen Ideen die katholische Lehre über den Ursprung der Gewalt, über die Förderung der Religion durch die staatliche Macht und über die soziale Notwendigkeit der Wahrheit entgegenzustellen[7]. Ein zweites

Argument ist noch entscheidender: Der Brief des Kardinals Pacca an La Mennais, worin er diesem im Namen des Papstes angab, welche Stellen der Enzyklika ihn beträfen, wies zwar auf Fragen des Vorgehens hin, aber auch auf Punkte, welche die Lehre betreffen[8].

Die römische Haltung zur Zeit des Rundschreibens «*Mirari vos*», läßt sich somit so umreißen: Man toleriert notgedrungen das Regime der modernen Freiheiten in den Fällen, wo es nicht zu umgehen ist, und unter der Bedingung, daß die Rechte der Kirche nicht geschmälert werden. Zudem ist man damit einverstanden, daß da, wo die verfassungsmäßigen Freiheiten von der öffentlichen Meinung erzwungen worden waren, die Katholiken die Verteidigung der Religion und der Kirche auf diese Plattform verlegen. Aber man weist hingegen formell die Behauptung zurück, die Rechtsgleichheit für alle, Katholiken und Nichtkatholiken, und die Freiheit, gleich welche Lehre zu verbreiten, stelle ein Ideal und einen Fortschritt dar. Man ist im Gegenteil der Ansicht, ein solcher Zustand sei an und für sich keineswegs von Gutem.

Zur richtigen Beurteilung des päpstlichen Dokuments sind indessen zwei Dinge klarzustellen. Erstens, wenn der Papst die Gewissensfreiheit zurückweist, gebraucht er zweimal Ausdrücke, die eine schrankenlose Freiheit bezeichnen: «*plena illa atque immoderata libertas opinionum... freno quippe omni adempto*». Man ist umso eher geneigt, anzunehmen, daß sich die äußerst scharfen Urteile der Enzyklika gegen diese zügellose Freiheit richten, wenn man an die Bemerkung denkt, die Gregor XVI. in der Folge zum Zaren Nikolaus I. machte: «Man darf die Gewissensfreiheit nicht verwechseln mit der Freiheit, kein Gewissen zu haben»[9].

Mag es sich mit dem Vorhergehenden so oder so verhalten – die zweite Bemerkung ist viel wichtiger, um die eigentliche Tragweite der Enzyklika zu verstehen. Was das Dokument verwirft, ist offensichtlich eine Apologie der Freiheit und der Freiheiten aus einer naturalistischen Sicht des Menschen heraus. Rom hatte entdeckt, daß der konkrete Liberalismus von damals entschieden für die Emanzipation des Menschen von Gott eintrat und den Primat des Übernatürlichen bewußt bestritt. Gewiß, der Standpunkt der Mitarbeiter des «*Avenir*» war ein anderer; sie machten sich die philosophischen Grundlagen des liberalen Systems und namentlich den theoretischen Indifferentismus, auf den die Enzyklika es zurückführen will, nicht zu eigen, im Gegenteil[10]. Aber in der Perspektive jener Zeit mußte es ohne weiteres den Anschein erwecken, sie machten diesem System Konzessionen und nähmen Positionen ein, die logischerweise zu ihm führten. Dies umso mehr, als sie sich nicht genügend mit der Frage beschäftigten, aufgrund welcher Prinzipien und nötigen Unterscheidungen und Klärungen es möglich sein würde, die Ideen der Demokratie und der Freiheit, die außerhalb der Kirche konzipiert worden waren und sich in einem ihr feindlichen Geist entwickelt hatten, dem Christentum zu assimilieren[11].

II. Der Syllabus

Von Gregor XVI. in mancher Hinsicht sehr verschieden und weniger als er darum besorgt, das den Männern der Restauration teure legitimistische Prinzip um jeden Preis zu verteidigen, zeigte Pius IX., der 1846 auf ihn folgte, doch keine größere Hinneigung zu liberalen Regierungsformen als sein Vorgänger und vor allem dachte er genau so wie dieser in der Frage der Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat[12]. Die revolutionäre Krise von 1848 und die Reaktion, die sie in ganz Europa auslöste, mußte ihn übrigens in seinem Mißtrauen gegenüber dem System der modernen Freiheiten bestärken. Dadurch, daß diese Krise aufdeckte, wie sehr die ganze traditionelle Gesellschaftsordnung erschüttert war, hatte sie das große Problem, mit dem sich die katholische Welt seit dem Beginn des Jahrhunderts auseinanderzusetzen hatte, mit neuer Schärfe gestellt, die Frage nämlich, welche Haltung man gegenüber der Welt einnehmen solle, die aus der geistigen und politischen Revolution des 18. Jahrhunderts hervorgegangen war, und insbesondere gegenüber dem in der Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte proklamierten Regime der bürgerlichen und religiösen Freiheiten. Die heftigen Stürme, die während einigen Monaten ganz Europa aufs neue erschüttert und auch den päpstlichen Thron nicht verschont hatten, konnten alle, die der Ansicht waren, daß zwischen den Prinzipien von 1789 und der Zerstörung der traditionellen Werte auf gesellschaftlichem, moralischem und religiösem Gebiet ein direkter Zusammenhang bestehe, in ihrer Überzeugung nur bestärken. Seitdem waren zahlreiche Seelenhirten und Gläubige traditionalistisch eingestellt, sahen das Heil nur in einem autoritären Katholizismus und suchten im Schoße eines offiziell katholischen Staates der Kirche eine privilegierte Stellung und äußeres Ansehen, ein dem Druck der öffentlichen Meinung ent-

zogenes Regime zu erhalten oder zurückzugewinnen. Darauf bedacht, eher den Schwachen keinen Anstoß zu geben als den Starken, machten sie geltend, daß die Massen, vor allem die Bauernmassen, die noch die weitaus überwiegende Mehrheit der europäischen Bevölkerung bildeten, einer in Ehre stehenden und von der staatlichen Gewalt anerkannten Kirche weniger leicht den Rücken kehren würden[13].

Dazu kam, daß im Namen der modernen Freiheiten die Souveränität des Papstes über den Kirchenstaat in Frage gestellt wurde und die piemontesische Regierung eine laizistische Politik verfolgte, die nicht nur die Kirche aus Sektoren des öffentlichen Lebens verdrängte, die sie seit Jahrhunderten als die ihr zu recht zustehende Domäne betrachtete, sondern auch darauf abzielte, die Ordensleute zu vertreiben, die Priester gefangenzunehmen und der protestantischen Propaganda, von der man vor allem in Italien des Risorgimento schlimme Auswirkungen befürchtete, freien Lauf zu lassen.

Es versteht sich, daß unter diesen Umständen manche Geistlichen sich Sorge machten wegen der wachsenden Sympathien, mit denen die liberalen Ideen in gewissen katholischen Kreisen aufgenommen wurden[14]. Sie waren umso mehr beunruhigt, als es ihnen als Konservativen, die zumeist instinktiv der Vergangenheit verhaftet blieben, schwer fiel, zwischen den ewigen Wahrheiten, an denen um jeden Preis festzuhalten ist, und den zeitbedingten Strukturen der kirchlichen oder bürgerlichen Ordnung zu unterscheiden. Außerdem waren sie von der gegen das Jahr 1860 hin wirklich frappierenden Tatsache beeindruckt, daß die Liberalen überall da, wo sie zur Macht kamen, auf eine kirchenfeindliche Gesetzgebung hinarbeiteten.

Der Papst sollte an seinem Platz im Zentrum der Christenheit auf die Vorhaltungen all derer, die ihn zu einer klaren und entschiedenen Meinungsäußerung drängten, umso williger hören, als gleichzeitig verschiedene Faktoren zusammentrafen, die ihn in seiner Besorgnis bestärkten: eine immer stärkere Hinneigung zahlreicher italienischer Katholiken zu «konziliaristischen» Ideen; neue klosterfeindliche Maßnahmen in verschiedenen Ländern Europas und Amerikas. Eine überaus rege Tätigkeit der nach Lateinamerika ausgewanderten Protestanten unter den auf die Glaubensverteidigung schlecht vorbereiteten Volksmassen und in Frankreich der Erfolg des «Lebens Jesu» Renans und der atheistischen Philosophie Littrés, weckten die Sehnsucht nach der «guten alten Zeit», wo die Regierungen auf Ansuchen der Kirche hin die Propaganda nichtkatholischer Kulte oder den Vertrieb «schlechter Bücher» untersagten. Alle diese alarmierenden Nachrichten brachten Pius IX. vollends zur Überzeugung, der Liberalismus, der die Philosophie der Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts in sich zusammenfaßte und von der französischen Revolution in eine politische Form gebracht worden war, sei in der Tat «der Irrtum des Jahrhunderts» und es bestehe für ihn die Pflicht, diesen Irrtum ein weiteres Mal zu brandmarken und die Katholiken auf alle die manchmal subtilen Formen aufmerksam zu machen, die diese Tendenz nach Befreiung des Menschen von den intellektuellen und moralischen Pflichten, die sich für ihn aus der Offenbarung ergeben, konkret annimmt. Denn obwohl er einsah, daß man in manchen Fällen nicht darum herumkomme, die auf diesen berühmten modernen Freiheiten aufgebauten konstitutionellen Regimes anzuerkennen und daß es in gewissen Fällen selbst nützlich sein könne, sich ihrer zu bedienen, um der Kirche eine möglichst große Wirkungsfreiheit zu sichern, war der Papst der Meinung, daß gewisse liberale Katholiken, besonders in Frankreich und Italien, wenn auch in guter Absicht, sich doch zu leicht nach dieser tatsächlichen Lage richteten und mehr und mehr in Gefahr gerieten, von einer praktischen Haltung zu einer theoretischen Übernahme der naturalistischen und indifferentistischen Prinzipien hinüberzugleiten, die in seinen Augen die weltanschauliche Grundlage des Liberalismus bildeten[15]. Immer mehr erschien ihm darum eine ernstliche Warnung unumgänglich. Diese Warnung erfolgte im «*Syllabus*» und in der Enzyklika «*Quanta cura*», zu der dieser einen Anhang bildete. Obwohl bloß ein Anhang, erregte er doch die Aufmerksamkeit des großen Publikums viel stärker als das Rundschreiben selber.

Die beiden Dokumente, die seit 1859 in Vorbereitung standen[16], wurden im Dezember 1864 veröffentlicht. Sie sollten eine Summa der modernen Hauptirrtümer bilden, auf die Pius IX. bereits in seinen Allokutionen «*Singulari quadam*» von 1854 und «*Maxima quidem*» von 1862 zu sprechen gekommen war. Die Enzyklika[17] beklagte sich in ziemlich allgemein gehaltenen Wendungen über die anmaßenden Ansprüche des Staates, die Ordensgesellschaften zu unterdrücken und die Unterweisung der Jugend sich allein vorzubehalten; über den vom Gallikanismus und Josephinismus übernommenen Machtanspruch des Staates, für die Ausübung der

kirchlichen Autorität die Genehmigung der zivilen Behörden zu verlangen; über die Forderung, den Erlassen des Heiligen Stuhles sei nur soweit Folge zu leisten, als diese den Glauben beträfen, während man auf dem Gebiet der Disziplin seine Unabhängigkeit bewahre; über das radikale Vorgehen der Exegeten, die Christus als einen bloßen Mythos betrachten oder seine Gottheit leugnen; endlich und vor allem über den Naturalismus, der es als einen Fortschritt ansieht, daß die menschliche Gesellschaft ohne Rücksicht auf die Religion gebildet und regiert wird, und die Laisierung der Institutionen, die Trennung von Kirche und Staat, die Pressefreiheit, die gesetzliche Gleichberechtigung der Konfessionen, die totale Gewissensfreiheit zum Ideal erhebt. Dem Rundschreiben war ein Verzeichnis von 80 als unannehmbar bezeichneten Sätzen beigefügt unter dem Titel «*Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*»[18]. Darin waren die hauptsächlichsten modernen Irrtümer zusammengestellt, die Pius IX. seit fünfzehn Jahren in seinen Allokutionen und Enzykliken unablässig angeprangert hatte. Es sind die eben erwähnten, im Rundschreiben «*Quanta cura*» angeführten Irrtümer und noch einige andere: der Pantheismus und der Materialismus, der Rationalismus, welcher erklärt, daß der christliche Glaube im Gegensatz zur menschlichen Vernunft stehe, oder wenigstens für die Philosophen eine völlige Unabhängigkeit von der Offenbarung beansprucht und für die Theologen die Freiheit, sich in ihrer Arbeit nicht nach den Entscheiden der kirchlichen Autorität richten zu müssen; die irrigen sittlichen Auffassungen über die christliche Ehe; der Sozialismus, welcher die Familie vollständig dem Staat unterstellen möchte; die Theorie des liberalen Kapitalismus, wonach die Gesellschaftsordnung nichts anderes als den Erwerb von Reichtum zu bezwecken habe, und auch, *last not least*, die Angriffe gegen die weltliche Herrschaft des Papstes.

Die Enzyklika und der sie begleitende «*Syllabus*» griffen also eine Menge theologischer, philosophischer, kirchenrechtlicher und praktischer Fragen auf, aber schon bei ihrer Veröffentlichung und in der Folgezeit haben diese Dokumente die Aufmerksamkeit vor allem wegen eines ihrer Aspekte beansprucht, auf den in ihnen auch ganz besonders eingegangen wurde: die Stellungnahme gegenüber dem System der modernen Freiheiten, gegenüber dem theoretischen und praktischen Liberalismus.

Das Rundschreiben wurde außerhalb der kirchlichen Kreise kaum gelesen, da sein schwulstiger Stil es davor bewahrte, von einem breiten Publikum beachtet und besprochen zu werden. Im «*Syllabus*» aber sind dieselben Lehren knapp und scharf und auch den Nichteingeweihten verständlich ausgesprochen, und vielleicht noch nie löste ein päpstliches Dokument in der Laienwelt eine solche Aufregung und in gewissen Kreisen ein solches Ärgernis aus. Viele erblickten darin die feierliche und formelle Bestätigung, daß zwischen der katholischen Kirche und der Denk- und Lebensweise des 19. Jahrhunderts ein nicht zu überbrückender Gegensatz bestehe, und manche Katholiken, vor allem in Frankreich und Belgien, fragten sich voller Beklemmung, ob sie sich nicht gezwungen sähen, mit der Kirche zu brechen, um Menschen ihrer Zeit zu bleiben.

Es war in der Tat unvermeidlich, daß die feierliche Intervention Pius' IX. gegen den Liberalismus ein viel größeres Aufsehen erregte als die 1832 veröffentlichte Enzyklika «*Mirari vos*», deren Einstellung zum Liberalismus nicht wohlwollender war, im Gegenteil. Um dies zu verstehen, sind drei Umstände zu bedenken. Erstens: Als Gregor XVI. 1832 den Liberalismus verurteilte, entsprach dies der Erwartung der Mehrheit der Staatsmänner, die in den meisten Ländern reaktionär eingestellt waren und denen die Liberalen als *Enfants terribles* erschienen, während 1864 der *Syllabus* sich entschieden in Gegensatz zur allgemeinen Meinung stellte. Zweitens hatte infolge des vordringenden Ultramontanismus das Papsttum eine viel wichtigere Führungsrolle erlangt als es sie zu Anfang des Pontifikates Gregors XVI. besaß. Eine römische Erklärung von 1864 engagierte die Gesamtkirche und die kirchlichen Kreise jedes Landes viel stärker als dies 1830 der Fall war. Und drittens wurden die Bischöfe, selbst gegen ihren Willen, von dem seit einigen Jahren stark angewachsenen Widerstand eines Teiles des Klerus und der Gläubigen gegen den Liberalismus gezwungen, dem neuen päpstlichen Dokument einen viel größeren Nachhall zu verschaffen als einst dem Rundschreiben Gregors. Man bedenke zum Beispiel, daß 1832 der belgische Episkopat «*Mirari vos*» überhaupt nicht veröffentlicht hatte, da man die Enzyklika als ein Dokument von Theologen für Theologen auffaßte. 1864 aber konnte es nicht anders sein als daß die Auseinandersetzung in die Öffentlichkeit getragen wurde, ungeachtet der damit gegebenen Gefahren, der Mißdeutung und vergröbernden Entstellung der päpstlichen Verlautbarung.

Diese Gefahr bestand in besonderem Maße für

ein Dokument wie es der «*Syllabus*» ist: Erstens stellte es Irrtümer oder selbst Häresien und bloß ungeschickte oder unkluge Aussagen unterschiedslos nebeneinander. Zwar hatte der Staatssekretär in Privataudienzen auf diesen Umstand aufmerksam gemacht, aber das breite Publikum wußte nichts davon. Es kannte auch nicht die klassische Regel, wonach bei der Zensurierung einer Aussage durch das kirchliche Lehramt der positive Sinn dieser Zensur im kontradiktorischen und nicht, wie man von Natur aus annehmen möchte, im konträren Gegensatz zur beanstandeten These zu suchen ist. Und vor allem stellte der «*Syllabus*» einen wahrscheinlich einzig dastehenden Fall in der Geschichte der päpstlichen Stellungnahmen dar, da er sich aus Auszügen aus Dokumenten zusammensetzt, die von Pius IX. schon früher veröffentlicht worden waren und deren genauer Sinn erst dann zu erfassen ist, wenn man auf die Dokumente zurückgeht, denen sie entnommen sind. In gewissen Fällen bringt dieses Vorgehen volle Klärung. Nehmen wir z.B. Art. 80, der beim ersten Durchlesen so stutzig macht, da er als eine Mißbilligung jener erscheint, die behaupten, daß sich «der Papst mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation aussöhnen müsse». In Wirklichkeit sagte der Papst in der Allokution vom 18. März 1861, der die fragliche These entnommen ist, man verlange von ihm, sich mit dem, «was man moderne Zivilisation und Liberalismus nennt, wieder auszusöhnen». Er hob dabei hervor, daß man mit diesen Begriffen eigentlich Maßnahmen gegen die Klöster, Belästigung der papsttreuen Priester, die Unterstützung der Kirchenfeinde usw. meine, und schloß: «Wenn unter dem Namen Zivilisation ein System zu verstehen ist, das eben dazu erfunden wurde, um die Kirche zu schwächen und wenn möglich zu stürzen, werden der Heilige Stuhl und der römische Papst mit einer solchen Zivilisation nie einig gehen können.» Bei dieser Formulierung stellen sich natürlich weniger Probleme!

Wenn das Begleitschreiben Kardinal Antonellis ausdrücklich darauf aufmerksam machte, daß die Sätze des *Syllabus* aufgrund der früheren päpstlichen Dokumente, denen sie entstammen, zu interpretieren sind, so waren unglücklicherweise diese Dokumente denen, die die Thesen beim Frühstückskaffee in ihrer Zeitung lasen, eben nicht zur Hand. Übrigens erforderte auch die Interpretation dieser Dokumente oft, den Sinn der verwendeten Fachausdrücke abzuwägen oder zwischen einer allgemeinen Feststellung und einer für besondere Fälle geltende Behauptung zu unterscheiden. All dies erheischte nicht wenig theologischen Scharfsinn, und nur sehr wenigen Laien oder selbst Klerikern war solcher zu eigen. Wir haben hier ein besonders auffallendes Beispiel des merkwürdigen Mangels an Sinn für *public relations*, den man unsern kirchlichen Autoritäten und insbesondere dem Vatikan so oft mit Recht vorgeworfen hat; ein Beispiel des so häufigen Übersehens, daß Dokumente, die offiziell für Geistliche bestimmt sind, die, wie man annimmt, über eine umfassende Kenntnis der klassischen Logik, scholastischen Theologie und des Kirchenrechts verfügen, unweigerlich der Öffentlichkeit anheimfallen und von ungebildeten Leuten gelesen werden, welche die Worte ihrem landläufigen Sinne nach nehmen und dabei nicht beachten, daß einige wichtige Einschränkungen anzubringen sind, die nicht schwarz auf weiß dastehen, sondern als den Fachleuten bekannt einfach vorausgesetzt werden.

Zu dieser unangebrachten Übertreibung der Tragweite der päpstlichen Äußerungen kam es übrigens nicht nur beim durchschnittlichen Leser mit seiner ungenügenden Kenntnis des kirchlichen Vokabulars, sondern es gab auch gewisse ultramontane Polemiker, die ihre Wünsche für Wirklichkeit nahmen und ebenfalls versuchten, gewisse Sätze wörtlich aufzufassen statt sie aus dem Zusammenhang heraus zu verstehen, und die beim Durchgehen des «*Syllabus*» meinten, alle ihre reaktionären Vorurteile seien von Rom kanonisiert worden. Die Zeitung der spanischen Traditionalisten zum Beispiel schrieb die vom Hauptorgan der französischen Ultramontanen, von der Zeitung «*Le Monde*» mit Lob bedachten und übernommenen Sätze: «Unser einziger Glaube ist es fortan, den Liberalismus, den Fortschritt und die moderne Zivilisation als antikatholisch zu brandmarken. Wir verurteilen diese Ausgeburten der Hölle als antikatholisch.»

Bei derart über das Ziel hinaus schießenden Interpretationen, die von der radikalen Presse gerne angeführt wurden, um den päpstlichen Eingriff umso besser ins Lächerliche zu ziehen, ist es keineswegs erstaunlich, daß man im ersten Augenblick in zahlreichen Kreisen glaubte, der Papst habe alle modernen, auf den Prinzipien von 1789 und der Anerkennung der großen Freiheiten aufgebauten Verfassungen verworfen oder es sei wenigstens die weltanschauliche Haltung der liberalen Katholiken von nun an von der Kirche verurteilt. F.-A. Ph. Dupanloup, dem berühmten Bischof von Orléans,

der in der ganzen Welt als einer der repräsentativsten Inspiratoren dieser Gruppe galt, gelang es jedoch innerhalb weniger Tage, die Situation wieder zu meistern, indem er einen geschickt abgefaßten Kommentar herausgab, der die Sätze des Syllabus wieder in ihren Zusammenhang hinein stellte und sie im Licht der Unterscheidung zwischen These und Antithese interpretierte[19]. Zwar erntete dieser besänftigende Kommentar nicht eitel Lob, und selbst unter den Freunden des Bischofs waren mehrere bei aller Freude über den erreichten Erfolg nur halbwegs überzeugt, wie z. B. Montalembert, der ihm schrieb: «Ich gehöre zu denen, die finden, daß Sie das Kind zur Amme gemacht haben und, wie das «*Journal des débats*» sagt, durch Pius IX. Jakob segnen ließen an Stelle von Esau.» Und sicherlich enthält die Broschüre Dupanloups manchen gewandten Dreh, aber aufs Ganze besehen gibt die von ihm vorgeschlagene mildernde Auslegung des päpstlichen Dokumentes die Meinung des Papstes weniger entstellt wieder als man in gewissen Kreisen wahrhaben wollte.

Was zunächst die praktische Anwendung der Syllabussätze betrifft, so hatte Rom keineswegs die Absicht, seine Tolerierung der auf die modernen Freiheiten begründeten Verfassungen wieder in Frage zu stellen, selbst wenn man, wie in Belgien, bis zur Trennung von Kirche und Staat ging. Wiederholte Erklärungen des Staatssekretärs und Pius' IX. selber zeigten im Laufe der folgenden Wochen deutlich, daß nach Auffassung des Heiligen Stuhles weder «*Quanta cura*» noch der «*Syllabus*» an der vorher in der Praxis eingenommenen Haltung der Toleranz irgendetwas zu ändern gedachten.

Wie verhielt es sich aber vom theoretischen Gesichtspunkt aus? Es ist wichtig, sich zu merken, daß in «*Quanta cura*» Pius IX. noch deutlicher als Gregor XVI. in «*Mirari vos*» von den verschiedenen verurteilten Freiheiten als Ausflüssen «des gottlosen und absurden Prinzips des Naturalismus» und einer Geisteshaltung spricht, die nicht anerkennen will, daß es einen Unterschied zwischen der wahren Religion und den anderen geben könne. Und im «*Syllabus*» trägt der Abschnitt, der eigens über unser Thema handelt, den Titel «*Errores ad liberalismum hodiernum pertinentes*», das heißt: «Irrtümer des *heutigen* Liberalismus». Es geht also weniger um das Wesen des Liberalismus an sich als um die konkrete Gestalt, die das liberale System damals angenommen hatte, und vielleicht noch mehr um die liberale Praxis. Der Liberalismus der Zeit des «*Syllabus*», wie er in den Erklärungen seiner führenden Leute und im Verhalten der liberalen Regierungen sich zeigte, die in Kontinentaleuropa und Lateinamerika fast überall an der Macht waren, lief oft genug auf einen militanten Antiklerikalismus und eine kleinliche Kontrolle des kirchlichen Lebens hinaus und ging manchmal so weit, daß er aus der damals weit verbreiteten Meinung heraus, die Religion bilde ein Hindernis für den menschlichen Fortschritt, die Kirche durch eine eigentliche Unterdrückung zu ersticken suchte. Und selbst wenn er nicht so weit ging, sondern nicht nur in Worten, sondern auch in der Tat dem Ideal der Religionsfreiheit treu blieb, so verstand der Liberalismus des 19. Jahrhunderts diese meistens im Sinne einer rein relativistischen Auffassung der Religion und behauptete aus einer indifferentistischen Einstellung heraus, man müsse allen Religionen volle Freiheit zuerkennen, da alle Religionen als menschlicher Ausdruck des religiösen Gefühls mehr oder weniger gleichen Wert hätten. Wenn die Formel «die freie Kirche im freien Staat» bei Montalembert keineswegs diesen relativistischen und naturalistischen Sinn hatte – wie Pius IX. wohl wußte, obschon er einzelne seiner ein wenig mißverständlichen Formulierungen bedauerte –, so hatte sie ganz diesen Sinn im Munde Cavours und zahlreicher Liberalen, die wie er dachten – und Pius IX. wußte auch dies. *Diesen* Liberalismus vor allem wollte er treffen, und es war ganz in der Ordnung, daß ein Papst, der für die Integrität des christlichen Glaubens verantwortlich ist, einen solchen vom Naturalismus inspirierten Indifferentismus entschieden verurteilte.

Dazu kommt, daß Pius IX. im Namen einer den traditionalistischen katholischen Kreisen seiner Zeit geläufigen Anthropologie auch eine liberale Gesellschaftsordnung treffen wollte. Nicht alles war falsch an dieser Haltung, die dunkel ahnte, welche Mängel in sozialer und ökonomischer Hinsicht eine solche Ordnung für die Menschen mit sich bringt, die nicht zur herrschenden Elite gehören. Dennoch ist zu sagen, daß sie ein systematisches Mißtrauen gegen die Demokratie in sich schloß, und darin liegt die zeitbedingte schwache Stelle der Intervention Pius' IX. Ein langsames Reifen des katholischen Denkens führte zu einem Fortschritt in der Doktrin, von den Enzykliken Leos XIII. über gewisse Reden Pius' XII. und das Rundschreiben «*Pacem in terris*» bis zum Schema über die Religionsfreiheit, das dem Zweiten Vaticanum vorgelegt wurde. Aber wenn man auch zu-

gibt, daß neben gewissen Grundgesetzen von bleibender Gültigkeit und angebrachten Warnungen sich im «*Syllabus*» mehr als eine Behauptung findet, die der Vergangenheit angehört oder von einem staatsphilosophischen System inspiriert war, mit dem sich das heutige Denken der Kirche nicht mehr indentifiziert, so muß man doch anständigerweise zu verstehen suchen, weshalb Pius IX. dazu kam, in einem scheinbar so antimodernen Sinne Stellung zu nehmen. Wie man aus der kurzen Skizzierung der Lage um 1860 ersehen konnte, geschah dies viel mehr aus religiösen oder, genauer genommen, pastoralen Gründen als aus politischen oder gesellschaftlichen Motiven. Die Erhellung der geschichtlichen Zusammenhänge läßt uns also den genauen Sinn der päpstlichen Dokumente besser verstehen und ist uns zudem behilflich, gewisse päpstliche Maßnahmen, die dem nicht unterrichteten Beobachter von heute als besonders verwirrend erscheinen können, so aufzufassen, wie sie wirklich gemeint sind.

ROGER AUBERT

Geboren 1914 in Ixelles/Brüssel, Dr. phil. und theol. Von 1944 bis 1952 war er Professor am Seminar in Mecheln, seit 1952 lehrt er Kirchengeschichte an der Universität Löwen (Belgien). 1945 veröffentlichte er seine Magisterarbeit über: «Le problème de l'acte de foi.» Seine zahlreichen Arbeiten und Publikationen beschäftigen sich hauptsächlich mit zeitgeschichtlichen Problemen der Kirche, z. B. «Le Saint Siège et l'union des Eglises», «Le Pontificat de Pie IX» (Band XXI von Fliche-Martin), «La théologie catholique au milieu du XX^e siècle» 1953; «Problèmes de l'unité chrétienne» 1955, «Le concile de Vatican» (Band XII der «L'Histoire des conciles œcuméniques sous la direction de G. Dumeige» 1964, deutsche Ausgabe: «Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige und Heinrich Bacht, Mainz 1963ff.»

[1] Ich halte mich in diesem Aufsatz an das, was ich im nicht mehr aufzutreibenden Sammelband *Tolérance et communauté chrétienne*, Tournai 1952, 75–103, sowie in meinem Aufsatz *Le Syllabus de décembre 1864*, *La Revue nouvelle* 40 (1964), 369–385 und 481–499 über die kirchliche Lehre über den Liberalismus im 19. Jahrhundert geschrieben habe.

[2] Lateinischer Originaltext in: *Acta Gregorii XVI*, Ausg. A. *Bernasconi*, Roma 1901, 169–174.

[3] Vgl. insbesondere *P. Dudon*, *Lammenais et le Saint Siège*, Paris 1911 — ein einseitiges Werk, das man aber deshalb nicht unbeachtet lassen kann, weil dem Autor vatikanische Quellen zur Verfügung standen.

[4] Vgl. *L. Ahrens*, *Lammenais und Deutschland*, Münster 1930. Dieses Buch enthält die Korrespondenz des österreichischen Gesandten in Rom, von der Dudon nicht Kenntnis hatte.

[5] *A. Simon*, Vues nouvelles sur Grégoire XVI, *Revue générale belge*, janvier 1951, 399.

[6] Vgl. *A. Simon*, Le vicaire général Sterckx et la constitution belge, *Miscellanea historica... L. Van der Essen*, Bruxelles 1948, 983–990.

[7] *P. Dudon* a. a. O. 177.

[8] Veröffentlicht a. a. O. 194–195; der zweite und der dritte Punkt sind offensichtlich doktrinärer Natur.

[9] Zitiert in *A. Boudou*, *Le Saint Siège et la Russie*, I, Paris 1922, 436.

[10] Im Namen einer Logik, die der Komplexität der konkreten Einstellung zahlreicher Liberaler von 1830 irgendwie Gewalt antut. Bei den kirchlichen Verurteilungen, die mehr die für gefährlich gehaltenen Ideen brandmarken als über die eigentlichen Absichten der Menschen, die sie verbreiten, ein Urteil fällen wollen, kommt dies bekanntlich oft vor.

[11] Vgl. dazu die scharfsinnigen Überlegungen von *Y. Congar*, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950, 345–346, 562–569, 604–622.

[12] Zu den angeblichen liberalen Neigungen Pius' IX. während der beiden ersten Jahre seines Pontifikats vgl. *R. Aubert*, *Le pontificat de Pie IX*, Paris ²1963, 14–29, 505–506, und vor allem das Werk des Verfassers *Pie IX et le Risorgimento*, Bruxelles 1961, 52–58.

[13] Typisch dafür ist sein erstes Rundschreiben *Qui pluribus* vom 9. Nov. 1846 oder die Allokution *Ubi primum* vom 17. Dez. 1847.

[14] Zu diesem ganzen Zusammenhang vgl. *R. Aubert*, *Le pontificat de Pie IX*, Paris ²1963, Kap. VIII und die ergänzenden Anmerkungen 531–537.

[15] Über den Unterschied zwischen der liberalen Weltanschauung und der Einstellung zahlreicher liberaler Katholiken vgl. die abgewogenen Bemerkungen von *A. Simon*, Considérations sur le libéralisme, *Risorgimento* IV, Bruxelles 1961, 3–25.

[16] Über die Vorbereitung des *Syllabus* vgl. vor allem *C. Rinaldi*, *Il valore del Sillabo*. Studio teologico e storico, Roma 1888 und *G. Martina*, Osservazioni sulle varie redazioni del Sillabo, *Chiesa e Stato nell Ottocento. Miscellanea P. Pirri*, II, Padova 1962, 419–524.

[17] Originaltext in: Pii IX, Acta, III, Rom 1865, 687–700.

[18] Originaltext in: Pii IX, *P. M. Acta*, III 701–717 (oder in *Denzinger-Umberg*, *Enchiridion Symbolorum*, 1700–1780). [Lateinischer Urtext und deutsche Übersetzung in: *Die Encyclica Seiner Heiligkeit des Papstes Pius' IX...*, *der Syllabus...*, Köln ³1874, 79–106. Anm. d. Ue.]. Der beste Kommentar zum *Syllabus* ist der von *L. Choupin*, *Valeur des décisions du Saint Siège*, Paris ³1928, 187–415.

[19] Vgl. *R. Aubert*, Mgr. Dupanloup et le Syllabus, *Rev. Hist. Eccl.* 51 (1956) 79–142, 471–512, 837–915.

Übersetzt von August Berz

Jacques Fontaine

Die Christen und der Militärdienst im Frühchristentum

Die Ereignisse, die wir seit einem Vierteljahrhundert erleben, haben der Erforschung der Haltung, welche die ersten christlichen Jahrhunderte gegenüber dem Krieg und dem Militärdienst einnahmen, einen zugleich fruchtbaren und furchtbaren Zuwachs an Aktualität verliehen. Nur zu oft stürzen sich Pazifisten und Verteidiger des «gerechten Krieges» in unangebrachter Leidenschaft auf die Texte aus frühchristlicher Zeit, um darin eine Bestätigung für ihre Vorurteile zu finden. Dies schadet umso mehr, als die Dokumente selber von Leidenschaft beseelt, fragmentarisch, von literarischer Art sind und gebunden an örtliche Gegebenheiten oder geschichtliche Zusammenhänge, deren konkrete Umstände sich kaum mehr rekonstruieren lassen. Es ist schon heikel genug, sie objektiv zu interpretieren und zu bestimmen, was ihre Autoren damit eigentlich wollten. Wie sollte es da nicht erst recht ein schwieriges Unterfangen sein, einen richtigen Gebrauch von ihnen zu machen, wenn man sie beizieht, um unsere eigenen Probleme auf diesem Gebiet zu lösen?

Darum werden wir uns mit einem bloßen Hinweis auf Aufsätze begnügen, die allzu summarisch sind und das historische Problem unter einem zu engen Gesichtswinkel und oft von der Meinung des Tages aus sehen: Gelegenheitsarbeiten, die sich damit begnügen, ein wenig an den klassischen Texten Tertullians, Hippolyts und des Origenes herumzustochern[1]. Dagegen haben wir eine, wenn auch nicht erschöpfende, Auswahl von historischen, exegetischen, patristischen, theologischen Untersuchungen zusammengestellt, die uns zu einer persönlichen Besinnung anregen und bisweilen zu einer ganz neuen Sicht dieser Frage führen können. Wir untersuchen sie nach der chronologischen Reihenfolge ihres Erscheinens.

Ein wertvolles Dossier von Texten und Tatsachen enthält der 1946 von R. H. Bainton veröffentlichte Aufsatz «Die frühe Kirche und der Krieg»[2]. Er vergegenwärtigt uns die Vielschichtigkeit, Widersprüchlichkeit und Lückenhaftigkeit der vorhandenen Dokumente. Er führt uns eindringlich vor Augen, wie im römischen Heer, selbst innerhalb der «*militia armata*», sich insbesondere von Severus an die Funktionen immer mehr ausfächerten. Dieses weite Feld von Dienstaufgaben, die immer stärker spezialisierten Truppen anvertraut wurden, ließ den christlichen Soldaten die Möglichkeit, weiterhin Kriegsdienst zu leisten, ohne Blut vergießen zu müssen. Bei dieser Sachlage sind die Mahnungen Hippolyts und Tertullians weniger unbegreiflich. Wir müssen also das Problem irgendwie im Rahmen der römischen Armee und nicht nur vom Gesichtspunkt der christlichen Gemeinden aus stellen.

Darum bedeutet es keine Abschweifung vom Thema, wenn wir die Abhandlung erwähnen, die A. D. Nock, der Fachgelehrte für die «Bekehrung» und die hermetischen Schriften, über «Die römische Armee und das römische Kultjahr» geschrieben hat[3]. Diese 1952 erschienene Arbeit besteht nicht bloß in einer Untersuchung des religiösen Kalendariums der Zwanzigsten Kohorte von Palmyra, das zu Dura-Europos gefunden wurde und ungefähr aus dem Jahr 225 stammt. Sie zeigt nicht nur auf, daß dieses *Feriale* «nicht ausschließlich religiös war und nicht die ganze Religion des Soldaten enthielt», sondern macht uns auch darauf aufmerksam, daß die Sorge um eine vorschriftengemäße Liturgie in der römischen Armee des 3. Jahrhunderts *de facto* mit einer großen Freizügigkeit gepaart war. Die Armee hielt sich damals noch aus den religiösen Auseinandersetzungen heraus, und die Lage änderte sich erst dann, als die Tetrarchie von jedem Soldaten einen persönlichen religiösen Gehorsam verlangte. Die Arbeit Nocks beweist uns, wie wichtig es ist, den Soldatenberuf und die Haltung der Armee gegenüber den religiösen Problemen historisch und gleichsam soziologisch zu untersuchen. Eine solche Untersuchung hält sich an die konkrete Wirklichkeit des Soldatenlebens. Sie ergänzt und erweitert die allzu engen Perspektiven, auf die wir leicht festgelegt wären, wenn wir

uns nur auf das Studium der literarischen Texte beschränkten, die von Leuten stammen, die ebensosehr oder vielleicht noch mehr Rhetoren und Philosophen waren als Christen, selbst wenn es sich um berühmteste Namen der altchristlichen Literatur handelt.

Ebenfalls 1952 veröffentlichte Ed. A. Ryan den Aufsatz über «Die Militärdienstverweigerung bei den ersten Christen»[4]. Er trifft die klare, doch nicht forcierte Unterscheidung von drei großen Phasen des Problems vor dem Friedensschluß mit der Kirche. Die Frage stellt sich vor dem Jahr 170 praktisch noch nicht. Die wachsende Zahl der Christen, die zunehmende Bedeutung der Rekrutierung am Orte selber (anläßlich der Bedrohung durch die Markomannen) und endlich die stärkere Betonung des kaiserlichen «Dominats» stellen die christlichen Soldaten vor Gewissensfragen, die nicht mehr nur einzelne von ihnen betreffen. Celsius und Tertullian sind die ersten Zeugen dafür, daß das heidnische Empfinden und das christliche Gewissen sich der Schwere des Problems bewußt werden. Aber erst in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts gehen die militärischen und kaiserlichen Autoritäten von der Toleranz zur offenen und systematischen Verfolgung über. Der erwähnte Aufsatz schärft so den Blick für die Entwicklung der Problemlage und läßt, wie zwischen der theologischen These und der praktischen Synthese, unterscheiden zwischen der Haltung, welche die Schriftsteller vertraten und dem *Status quo*, den die Mehrheit der christlichen Soldaten beibehielt, die, wie es scheint, von keiner Verfügung der kirchlichen Disziplin klar und bestimmt aufgefordert wurden, ihren Stand zu wechseln. Die ersten waren in theoretischen Aporieen befangen; die zweiten fanden einen *modus vivendi*, der nicht unbedingt in einem schwächlichen Nachgeben bestand. So muß man also zwischen den verschieden gelagerten geschichtlichen Situationen gut unterscheiden und sich klar darüber sein, daß die theoretischen Überlegungen der Schriftsteller und das wirkliche Leben der Soldaten zwei verschiedene Welten waren.

Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung ergibt sich nicht weniger aus dem 1953 von H. von Campenhausen veröffentlichten Aufsatz «Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums»[5]. Dieser beleuchtet mehr die juridischen und ideologischen Hintergründe und zeigt auf, wie bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts die Christen sich aus dem mehr allgemeinen Grunde nicht um das Problem kümmerten, weil noch kein Wehrzwang bestand und sie ihre politische Verantwortung nicht wahrnahmen. Entspricht die in den «*Canones*» Hippolyts vertretene ablehnende Haltung dem Rigorismus Tertullians, so äußert Klemens von Alexandrien in seinen Werken eine freiere und nuanciertere Einstellung. Erst Origenes sieht sich auf Anklagen von seiten der Heiden hin gezwungen, eine «grundsätzliche, staatspolitische Beurteilung» zu beginnen und die Unterscheidung anzubringen, daß ein Christ wohl bürgerliche Aufgaben auf sich nehme, es jedoch entschieden ablehne, Blut zu vergießen. Wie weit aber kann man der Ansicht des Verfassers beipflichten, «ein leiser ‚pazifistischer' Unterton», der bei Origenes aufklinge, stamme «als solcher nicht aus der Bibel, sondern aus dem spätplatonischen Spiritualismus»? Wohl durchzieht den Spätstoizismus eine pazifistische Strömung, wie dies gewisse Texte Senecas mit aller Deutlichkeit zeigen; doch läßt sich schwerlich bestreiten, daß gewisse antimilitaristische Erklärungen Tertullians und des Origenes im wesentlichen von einem radikalen Ernstnehmen des Evangeliums bestimmt sind.

Dieser kaum zu bestreitende Sachverhalt dürfte hiermit klargestellt sein. Weniger leicht läßt sich bestimmen, ob hier Stellungnahmen vorliegen, die einer ganz persönlichen extremen Haltung entspringen (selbst wenn es sich um die Äußerung eines Glaubenslehrers oder Klerikers handelt), oder ob wir in der Lehre eines Tertullians ein «Echo der Kirchendisziplin» vernehmen, wie dies, vielleicht ein wenig vorschnell, Jean Daniélou behauptet hat in seiner 1955 erschienenen kurzen, zusammenfassenden Darlegung über «Den Verzicht auf Gewaltanwendung nach der Schrift und der Tradition»[6]. Der interessanteste Teil dieser kleinen Arbeit tut dar, wie sehr die christliche Besinnung auf das Problem der «*militia*» von gewissen Texten des Alten Testaments, insbesondere von Is 2, 1–6 und 50–53 beeinflußt war. Nicht weniger lehrreich war für die frühe Christenheit die Haltung Christi gegenüber dem Fanatismus der Zeloten und des jüdischen Nationalismus. Im gleichen Sinn erhellte im Jahre darauf das kleine, aber gehaltvolle Buch O. Cullmanns über «Gott und Cäsar» vom Neuen Testament her indirekt die Kriterien des gesamten christlichen Denkens über den Staat und über die in gewissen Fällen berechtigte Anwendung von Gewalt[7]. Die Haltung Christi, wie sie aus den Evangelien hervorgeht, ist eine gewisse gespannte Haltung, die dem Staat das zugesteht, was zu seinem Bestehen notwendig ist, aber unter der Be-

dingung, daß er nichts in Anspruch nimmt, was Gott gehört. Die gleiche konsequente Haltung wie ihr Meister nehmen auch Paulus und Johannes ein, wenn man berücksichtigt, daß Römerbrief 13 in der genannten Perspektive liegt, während der geschichtliche Umstand einer Verstärkung und vermehrten Betonung des Kaiserkultes die Erklärung dafür bildet, daß in der Apokalypse des Johannes der Staat vor Gericht gezogen und heftig verurteilt wird.

Eine vom apokalyptischen Dualismus verschiedene, aber auf ihn hinauslaufende Sicht unseres Problems eröffnet uns das im gleichen Jahr erschienene Werk von José Capmany über den «*Miles Christi* in der Spiritualität des hl. Cyprian»[8]. Sein Titel klingt leise an das klassische Büchlein Harnacks an. Insofern es aber dieses Thema bei Cyprian in jeder Beziehung gründlicher untersucht, läßt es insbesondere bedenken, was sich aus einer Spiritualität ergibt, die um den Gedanken der «geistlichen Miliz» im Dienste Christi kreist, und von welchen Motiven die Haltung bestimmt war, welche die Christen im 3. Jahrhundert gegenüber der *militia Caesaris* einnahmen. Die ganze Spiritualität, die Cyprian lehrte und lebte, steht eben in Beziehung zur drohenden oder tatsächlichen Prüfung des Martyriums. Die methodische Verfolgung zur Zeit des Decius und Valerians verleiht den gewaltigen Bildern des apokalyptischen Ringens wieder eine tragische Aktualität. Die Gewalt steht hier offensichtlich im Dienste des Fürsten dieser Welt – des Fürsten dieser Welt im zugleich bürgerlichen und biblischen Sinne. Die *milites*, selbst und vor allem die Kader der kaiserlichen Schutztruppe sind es, welche die Martyrer einkerkern und hinrichten. Im gleichen Sinne gibt die Entfaltung der Taufliturgie der *signatio* und dem *sacramentum* die Bedeutung einer Eingliederung in die Armee Christi, die gegen die Armee der kaiserlichen Verfolger ankämpft. Man könnte sich sogar fragen, ob nicht das Schaffen einer Bilder- und Gedankenwelt des geistlichen Dienstes und Kampfes die natürliche Aggressivität so sehr sublimierte, daß die Forderung des Evangelium, keine Gewalt anzuwenden und mit einer feindlichen Welt zu brechen, tiefer empfunden wurde.

In den Jahren 1957 und 1958 kamen nacheinander zwei gleichartige Publikationen heraus, die trotz der Verschiedenheit ihres Umfanges und theologischen Hintergrundes bezeugen, daß auf dem bescheidenen Gebiet, über das wir berichten, so etwas wie ein ökumenisches Einvernehmen zustandekam. Die beiden Arbeiten zweier deutscher Theologen, des Protestanten H. Karpp und des Katholiken B. Schöpf, weisen die gleichen Qualitäten auf: Sie basieren auf gründlichem Quellenstudium, dringen in die Tiefe, hüten sich vor Vereinfachungen, nehmen die Personen und Tatbestände so, wie sie sind, wollen zunächst verstehen und dann erst ein Urteil fällen, ein nuancierteres Urteil als es die noch allzugewohnten Klischeevorstellungen abgeben. Vom inhaltsreichen Aufsatz H. Karpps über «Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg»[9] halten wir vor allem einige bemerkenswerte Ansichten fest, die das Vorgehen bei der Interpretierung von Texten und Tatsachen betreffen. Zunächst die Notwendigkeit, darauf zu achten, daß die Haltung der Christen nicht nur von Zeit zu Zeit, sondern auch von Ort zu Ort variierte. Die christlichen Soldaten der bedrohten Grenzgebiete, z. B. am Euphrat-Limes, konnten sich das Problem nicht so abstrakt-spekulativ stellen wie ein Glaubenslehrer in Alexandrien oder ein Priester zu Karthago oder Rom. Das Problem wurde zunächst am eigenen Leibe erlebt und als solches im Rahmen der konkreten Umstände gelöst. Im gebannten Hinstarren auf die Texte, die zumeist literarischen Charakter haben, geriet man in Gefahr, diese einfache Wahrheit zu vergessen. Von den ausgezeichneten Bemerkungen über Tertullian seien hier angeführt die Forderung, bei diesen Texten über die *militia* zu berücksichtigen, daß Tertullian es überhaupt ganz allgemein ablehnt, für den heidnischen Staat einzustehen und sich für ihn mitverantwortlich zu fühlen. Ferner die Tatsache, daß «seine Aussagen über den Soldatendienst eine Forderung, nicht die Beschreibung einer allgemein geübten kirchlichen Haltung»[10] sind und daß in seinem ganzen Verhalten eine gewisse «Spannung» (der Autor sagt nicht Widerspruch) besteht. Diese beiden Gedanken erscheinen uns als sehr dazu angetan, die rasch hingeworfenen und rätselhaften Texte dieses Autors richtig zu deuten.

Vielleicht müßte man jedoch die Forschung noch weiter voran treiben. Einerseits sollte man aufgrund des literarischen Genus vieler moralischer Traktate Tertullians den Sinn dieser «Forderung» genauer bestimmen. Wir haben es hier mit einer Predigtart zu tun, die dem antiken literarischen Genus der Diatribe noch sehr nahesteht. Wie diese ist sie hyperbolisch, und dieser Einschlag rhetorischer Übertreibung und Vergröberung hat die ersten Zuhörer und Leser Tertullians wohl weniger beirrt als die meisten Leser von heute... Man schaut

Tertullian allzusehr mit den Augen des *Sanctum Officium* an und versucht, anhand der Reihe seiner Werke, deren chronologische Aufeinanderfolge übrigens noch nicht feststeht, seinen Hang zur Häresie theologisch genau zu bemessen. Man muß ihn auch und vor allem als einen Literaten, als eine Art christlicher Apuleius betrachten. Darum ist es am Platze, sich zu fragen, ob er nicht durch einen Prozeß rhetorischer Autointoxikation schließlich dazu gelangt ist, seine eigenen Formulierungen wörtlich aufzufassen, obwohl sie in ihren extremsten Beispielen zunächst ebensosehr paradoxe *sententiae* sind, wie selbst Tacitus sie in seinem *Agricola* dem römischen Imperialismus entgegengeschleudert hatte. Zu dieser literarischen Sicht muß überdies ergänzend eine philosophische Wertung kommen und es ist auszumachen, ob es sich bei der von H. Karpp festgestellten «Spannung» nicht um eine Denkweise handelt, die wir heute Dialektik nennen würden[11]. Doch selbst da steht zu befürchten, daß man am falschen Orte «hegelianisiert». Man muß deshalb von den kontradiktorischen Redeweisen ausgehen, derer sich die römischen Akademiker traditionsgemäß bei der *controversia* bedienten. Zudem lassen sich bei Tertullian die Denkkategorien auch deshalb schwer erfassen, weil dabei abzuklären ist, worin sich das juridische, dialektische und rhetorische Denken überschneiden. Dazu ist noch mit dem indirekten, jedoch starken Einfluß der Denk- und Ausdrucksweise zu rechnen, die von der die Paulusbriefe durchziehenden Diatribe übernommen wurden.

Der letzte Teil der Arbeit Karpps zieht den Umschwung von 313 in Erwägung, und zwar mit einer Bedachtheit, wie sie bei den christlichen Theologen aller Konfessionen nicht mehr an der Tagesordnung ist. Sein Urteil über diesen Punkt ist bemerkenswert abgewogen. Nach ihm hat die konstantinische Kirche, die mit der neuen Lage gegebenen Gefahren nicht unmittelbar erkannt und deshalb «im ganzen eine echte geschichtliche Entscheidung in einer ungewohnten, überraschenden Situation» vollzogen[12].

Auch diese allmähliche Wendung der christlichen Haltung gegenüber der *militia armata* ist in der damaligen Situation zu sehen und aus ihr heraus zu verstehen und darf nicht im Namen abstrakter Normen oder beträchtlich späterer Texte gutgeheißen oder verurteilt werden[13].

Von der gleichen intellektuellen Redlichkeit, der gleichen Respektierung konkreter Situationen läßt sich trotz der schon im Vorwort zugegebenen apologetischen Absicht auch das Buch von Bernhard Schöpf[14] leiten. Sein Anliegen geht vor allem dahin, den Horizont unseres Problems zu erweitern. Es weitet ihn einerseits auf die gesamte Frage des «Tötungsrechtes» nicht nur im Krieg, sondern auch bei Hinrichtungen, Ermordungen, Spielen im Amphitheater aus. Anderseits skizziert es zu Anfang jeder Einzeluntersuchung nicht nur die einschlägigen Bibeltexte, sondern auch den Hintergrund des heidnischen Denkens. So wird das Problem auch in die Einheit der antiken Zivilisation hineingestellt, und die Christen werden nicht ein weiteres Mal in ein kleines geistiges Ghetto eingepfercht. Gegenüber den Rechtfertigungen des Krieges und der allmählichen Bildung des Begriffes «gerechter Krieg» in den großen Denksystemen des klassischen Griechenlands erscheinen uns die von B. Schöpf untersuchten antimilitaristischen und antiimperialistischen Texte Senecas als besonders dienlich, um die übersteigerten Erklärungen Tertullians in ihr wahres Licht zu rücken. Liegt nicht der Gedanke nahe, daß die einen wie die andern Aussagen zeigen, wie gewisse traditionelle Themen der Diatribe nicht abreißen, sondern vom Heidentum ins Christentum übernommen wurden? Bezeichnenderweise wird in den dem Krieg gewidmeten Kapiteln eine Scheidung vorgenommen zwischen dem Zeugnis der literarischen Tradition und dem, was der Autor dann als «Die Haltung des christlichen Volkes und der Kirche» bezeichnet – die er so von der Haltung der großen, lateinischen und griechischen, christlichen Schriftsteller, Hippolyt inbegriffen, abhebt. Nur aufgrund aufmerksamer Prüfung aller sozusagen «nicht lehramtlichen» Dokumente und ihrer Ergänzung durch die Epigraphik, das Studium und die Datierung der ältesten *Acta* von Soldatenmartyrien, die Kenntnis, wie es in Wirklichkeit um das Christentum in der Armee stand (wir denken an gewisse Briefe, die unter den Papyri des Archivs von Abinnäus in Ägypten gefunden wurden), können wir die christliche Einstellung zur *militia* richtiger verstehen. Der Autor schließt klug abwägend auf einen langen Prozeß christlicher Besinnung auf die Probleme, deren eigentliche Kernfrage sich nur ganz allmählich herausschälte. Die Entwicklung nach 313 darf «nicht einfach als fortschreitende Verweltlichung charakterisiert werden, sondern als fortschreitende behutsame Anpassung an die gottgegebene Weltordnung»[15].

Das so behutsam abwägende Vorgehen dieser beiden Untersuchungen steht in scharfem Kon-

trast zum leidenschaftlichen Ton des Buches «*Evangelium und Labarum*», das J. M. Hornus 1960 herausgegeben hat. Schon der Titel klingt in unsern Ohren wie eine der bildhaften und schroffen Antithesen Tertullians[16]. Und es handelt sich auch um eine solche Meinung. Trotz der aufrichtigen Absicht, ein Dossier der Problemgeschichte zusammenzustellen, ist es eine systematische Arbeit und mehr deduktiver Art als eine Einführung und Einfühlung in die unendliche Vielfalt der Dokumente und Menschen, Generationen und Gebiete des Römischen Reiches. Dieser gefahrvoll abstrakte und voreingenommene Charakter des Buches geht schon aus den Kapitelüberschriften hervor: Der politische und gesellschaftliche Rahmen; Der weltanschauliche und religiöse Rahmen; Die christliche Haltung; Die christlichen Soldaten und die heiligen Kriegsleute; Der christliche Antimilitarismus als offizielle Haltung der Kirche. Die Dokumentation ist reich, aber zu wenig kritisch gesichtet, datiert, in verschiedene chronologische Etappen gegliedert usw. – zum Unterschied von sozusagen allen Arbeiten, die wir bis anhin besprochen haben. Es bildet eine reichhaltige Fundgrube von Belegstellen, die in anfechtbarer Weise verarbeitet worden sind. Manches mutet naiv an, insbesondere die unbedachte Verwendung der Texte des 4. und 5. Jahrhunderts über die «Soldatenmartyrien». Solche Texte sind nämlich so sehr bearbeitet, stilisiert und umgeschrieben, daß ihr Zeugnis über die Geschichte der berichteten Ereignisse viel schwerer zu greifen ist als ihr Beitrag zur Kenntnis der christlichen Spiritualität der Zeit ihrer Redaktion[17]. Dieses einzigartige Werk wird ein Arsenal von Texten und Belegstellen bleiben, das für die Leser französischer Zunge bequem zugänglich ist. Nur muß man immerfort den Interpretationen und den hergestellten Zusammenhängen mißtrauen. Die umfangreiche Bibliographie, die es anführt und methodisch vorlegt, ist nach unserer Ansicht eine der ansehnlichsten, die man je über diese Frage zusammengestellt hat. Leider wurde sie nicht in ruhiger Abgeklärtheit wissenschaftlich ausgewertet, und die Texte aus der Antike mußten eine Art Kreuzritterdienst unter umgekehrtem Vorzeichen leisten. Sie wurden nicht mit dem Respekt, der Methode und der Geduld geprüft, die sie erheischen, damit sie ihren eigentlichen Sinn nach und nach enthüllen[18].

Ein weniger einseitiges, aber ohne Zweifel rascher hingeworfenes Werk hat Anna Morisi 1963 veröffentlicht[19]. Schon der Titel «Der Krieg im christlichen Denken von den Anfängen bis zu den Kreuzzügen» macht stutzig. Die ins Auge gefaßte Periode erstreckt sich auf mehr als ein Jahrtausend. In kaum mehr als zweihundert Seiten zieht ein volles Jahrtausend an den Augen des Lesers vorüber. Selbst wenn der Autor bloß die Ideenentwicklung bei den christlichen Schriftstellern verfolgen will und sich auf die Besprechung der wesentlichen Texte beschränkt, bleibt diese interessante Arbeit doch schematisch. Sie gibt zu Beginn nicht den Hintergrund wieder, die Verwurzelung des Problems im Judentum, im Neuen Testament und im Judenchristentum, und erst recht sagt sie nichts über die profane Tradition der Antike. Die freizügige Haltung des Klemens von Alexandrien wird als die «wahre Haltung der Kirche» taxiert im Gegensatz zu dem «häretischen Extremismus Tertullians». Solche Schlüsse sind unserer Ansicht nach allzu vereinfachend und gefährlich, insofern sie annehmen lassen, es habe zu Beginn des 3. Jahrhunderts *eine* klar definierte Haltung «der Kirche» über eine Frage geben können, die sich dem Gewissen der meisten Christen noch sehr unklar gestellt hatte. Man findet in diesem Buch eine richtige Einschätzung der Texte Tertullians; doch unter dem Zeitdruck stehend hat der Autor den Schluß der einzelnen Kapitel dermaßen zusammengedrängt, daß man immer wieder mißtrauisch wird[20].

Von der Gesamtheit dieser Arbeiten erhält man, bis auf seltene Ausnahmen, den Eindruck, es sei ein Fortschritt erzielt worden in der Objektivität, im aufmerksamen, die eigene Meinung zurückstellenden Eingehen auf die Texte, im Gefühl für die Schwierigkeit, die Menschen und die Situationen so zu verstehen, wie sie wirklich gewesen sind, in der Bereitschaft, verständnisvoll auf andere zu hören und nicht eine fremde Meinung unter dem Lärm der eigenen Vorurteile nicht zu Wort kommen zu lassen. Es wird von nun an kaum mehr möglich sein, einzelne Texte herauszupicken und – ohne ein schlechtes Gewissen zu bekommen – ein Dossier von einseitig ausgewählten Zitaten zusammenzustellen für die pazifistische oder antipazifistische Propaganda, wie man sich dies noch zu Beginn dieses Jahrhunderts gestattet hat. Dies will nicht heißen, daß man wegen dieser Komplexität der Meinungen, die sich bei jeder neuen geschichtlichen Situation wieder etwas verschoben, den unter sich oder mit sich selber in Widerspruch stehenden Äußerungen der Autoren mit mißtrau-

scher Skepsis gegenüberstehen soll. In einem Jahrhundert, in welchem uns die dialektischen Schritte des modernen Denkens die statische Logik des Aristoteles überholen ließen, ist es vielmehr ermutigend, festzustellen, daß schon in diesen weit zurückliegenden Zeiten und trotz unvollkommener Denkhilfen (vor allem in der römischen Welt) die Wahrheitssuche auf diesem Gebiet in einem Dialog zwischen entgegengesetzten Richtungen erfolgte, aber auch in einem Dialog zwischen der dem Tertullian teuren «Disziplin» und den konkreten, eine Antwort erheischenden und ans Lebendige gehenden Situationen.

Diese Situationen waren je nach den Generationen und Menschen, ja selbst nach den Jahren sehr verschieden. Und man hat mit Recht in bezug auf Tertullian betont, wie der beständige Wechsel zwischen Toleranz und Verfolgung unter den Severern sicher einen starken Einfluß auf die Änderungen der christlichen Einstellung gegenüber dem römischen Staat ausübten und folglich auch auf die Teilnahme der Christen an der *militia*. Wenn Tertullian proklamiert, keinen Christen sei es erlaubt, Militärdienst zu leisten, so wird man von jetzt an kaum mehr ohne Einschränkung behaupten dürfen, er drücke damit eine häretisch-extreme Einstellung oder – die christliche Tradition[21] aus, ohne zwischen den apologetischen und den paränetischen Texten zu unterscheiden und zu beachten, daß Tertullian sich wirklich bemühte, sich bald an Röm 13, bald an Apk 13 zu halten. Auch ist der konservative und vielleicht archaische Zug in seinen klaren Gründen und seinen verborgenen Motivierungen zu beachten und vor allem die hyperbolische Ausdrucksweise des Literaten sowie der Sitz im Leben jedes seiner Traktate. Das Problem muß nach Generationen und Gegenden (ein Alexandriner kann nicht gleich denken wie ein Karthager) sorgfältig untersucht werden aufgrund der gesellschaftlichen Stellung der Armee und ihrer wachsenden Bedeutung in allen Tätigkeitsbereichen, wo sie sich mehr und mehr an die Stelle der zivilen Gewalten zu setzen sucht, je näher man dem byzantinischen Kaiserreich kommt[22].

Nur unter dieser Bedingung kann für uns die Haltung, welche die Christen im Laufe der ersten Jahrhunderte gegenüber der *militia* und die konstantinische Kirche gegenüber dem mit dem Kreuz versehenen *labarum* einnahmen, verständlich und lehrreich, wenn nicht vorbildlich werden. Allzubequem und einer christlichen Schau der Zeit zuwider wäre es nämlich, sich untätig nach der Reinheit der christlichen Ursprünge zurückzusehnen. Heinrich Karpp hat am Schluß seines Aufsatzes von 1957 treffend gesagt: «Die Alte Kirche hat ihre Entscheidung in ihrer Situation getroffen. Wir können ihre Entscheidung nicht einfach übernehmen, sondern haben uns zu bemühen, aufgrund unserer heutigen und der geschichtlichen Erfahrungen in allem Ernst unsere eigene Entscheidung zu treffen[23].» Die Christen der ersten Jahrhunderte haben nicht im Atomzeitalter gelebt. Ihre Stimme kann uns aber immer noch Forderungen des Evangeliums in Erinnerung rufen, die in der heutigen Zeit wohl erst recht dringlich sind. Sie kann uns behilflich sein, unsere eigenen Probleme zu stellen und, wie das im vergangenen Jahre Kardinal Charles Journet mit solchem Bedacht und solcher Unterscheidungsgabe tat, «das christliche Gewissen vor der Nuklearwaffe[24]» zu klären.

JACQUES FERNAND FONTAINE

Er ist geboren am 25.4.1922 in Les Lilas, Frankreich. Er studierte an der Sorbonne, Paris, und an der Hochschule für Spanische Studien und erwarb den Dr. d'Etat 1957. Professor für Literatur in Caen war er bis 1958 und lehrt seither an der Sorbonne. Er veröffentlichte seine Dissertation «Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique» und eine kritische Edition des Tractatus «de natura» von Isidor von Sevilla. Von 1960–64 veröffentlichte er einige Artikel über Isidor von Sevilla, Sulpicius Severus und Prudentius. Er arbeitete an der «Histoire spirituelle de la France» mit in der Abteilung Antike und am Bericht über «L'Eglise et la Conversion du Monde», eine katholische Universitätstagung 1961. Er arbeitet an folgenden Zeitschriften mit: Revue des études latines, des études anciennes, de l'Histoire des religions, d'Histoire Ecclésiastique sowie an Latomus und Studi Medievali.

[1] Wie z. B. zwar noch vor dem Krieg, aber doch schon im Banne seines Herannahens, der kleine, unentschiedene Aufsatz von *F. Schulte*, Tertullianus en de Krijgsdienst, *Onder eigen Vandel* 12 (1937) 71–89, von dem wir durch P. Golliet, Professor an der Universität Nijmegen, Kenntnis erhielten. So auch die mitten im Krieg angestellte Besinnung von *H. Minn*, Tertullian and war, Voices from the early church, *The Evangelical Quarterly* 13 (1941) 202–213, ein Gelegenheitsaufsatz, der auf einem sehr lückenhaften Dossier von kaum kommentierten Texten und Übersetzungen basiert. So auch noch der nach dem Krieg in Amerika geschriebene «antipazifistische» Aufsatz von *H. Davis*, The early christian attitude to war, *Blackfriars* 30 (1949) 477–482. Und schließlich die neuere Kontroverse (pazifistische These und antipazifistische Antwort) zwischen *G. Windass* und *J. Newman*, The early christian attitude to war, *Irish. Theol. Quart.* 29 (1962) 235–248.

[2] *R. Bainton*, The early church and war, *Harv. Theol. Rev.* 39 (1946) 189–212, übernommen in den von *R. Jones* veröffentlichten Sammelband *The Church, the Gospel and War*, New York 1948.

[3] *A. Nock*, The Roman army and the Roman religious year, *Harv. Theol. Rev.* 45 (1952) 187–252.

[4] *E. A. Ryan*, The rejection of military service by the early christians, *Theol. Stud.* 13 (1952) 1–32.

[5] *In Festschrift K. Jaspers*, München 1953, 255–264; ebenfalls enthalten im Sammelband *Tradition und Leben*, Tübingen 1960, 203–215.

[6] *J. Daniélou*, La non-violence dans l'Ecriture et la tradition, *Action chrétienne et non-violence*, Paris 1955, 9–32.

[7] *O. Cullmann*, *Dieu et César*, Paris 1956.

[8] *J. Capmany*, *Miles Christi en la espiritualidad de San Cipriano*, Collectanea San Paciano, Serie Theologica, 1, Barcelona 1956.

[9] In: *Evang. Theol.* 17 (1957) 496–515.

[10] a. a. O. 503.

[11] Wie dieser Autor das theologische Gespräch aufbaut, wird bald klarer erhellen aus der Dissertation von *P. Moingt*, *La théologie trinitaire de Tertullien*, die 1965 bei Aubier zu Paris erscheinen wird.

[12] *H. Karpp* a. a. O. 510.

[13] Wie dies unglücklicherweise noch *P. Newman* in seiner Antwort an *G. Windass* (vgl. Anm. 1) macht, da er den Augustinustext, den er zu zitieren beginnt, auf die vorhergehenden Jahrhunderte zurückbezieht.

[14] *B. Schöpf*, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern* (Studien zur Geschichte der Moraltheologie), Regensburg 1958. Zu unserem Thema vgl. Kap. 10, Der Krieg, 198–240.

[15] *B. Schöpf*, a. a. O. 256.

[16] *J. Hornus*, *Evangile et labarum, étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence*, Genève 1960.

[17] Wir haben dies aufgezeigt an einem der berühmtesten unter ihnen: Kap. 4 der Vita Martini, das in romanhafter Schilderung einen Zusammenstoß zwischen Martin und dem Kaiser Julian schildert. Vgl. unsere Untersuchung: Sulpice-Sévère, a-t-il travesti Saint Martin de Tours en martyr militaire?, *Anal. Bollandiana* 81 (1963) 31–58.

[18] Zu erwähnen sind auch noch zwei Aufsätze des gleichen Autors, von denen der eine vor, der andere nach seinem Buche geschrieben ist. Sein Artikel Etude sur la pensée politique de Tertullien, *Rev. Hist. et Phil. rel.* 38 (1958) 1–38, der uns als viel geglückter und objektiver erscheint als sein Buch, bildet einen interessanten Versuch, aufzuzeigen, wie Tertullian sich bemüht hat, die einander entgegengesetzten Folgerungen aus Röm 13 und Apk 13 zu ziehen. Er zeigt einerseits die unsichere Haltung der severinischen Kaiser der Religion gegenüber und anderseits die Tatsache, daß unter dem Einfluß der Verfolgungen, die den Christen, der in der Welt zu leben versucht, aus ihr verweisen, im Werk Tertullians der Akzent immer stärker verschoben wird. Merken wir uns die abgewogene Formulierung über die Hinentwicklung dieses Autors zu einem heterodoxen Rigorismus: «Tertullian hat in dieser subtilen Dialektik täglicher Liebe zum Sünder und totaler Verabscheuung der Sünde sich nicht mehr zurechtgefunden.» Wie bedauert man, daß gewisse schroffe Stellen des Buches «*Evangile et labarum*» nicht in diesem Stile noch einmal klug überholt wurden! Der in *Communio viatorum* (1962) 41–61 erschienene Aufsatz L'excommunication des militaires dans la discipline chrétienne des gleichen Autors bildet eine Art Anhang zum Buche und spiegelt noch dessen apodiktische Behauptungen wieder. Inwieweit dürfen die *Canones* des rigoristischen Gegenpapstes Hippolyt als ungetrübter Reflex der kirchlichen Disziplin gelten? Und inwieweit gab es in dieser Sache und zu einem so frühen Zeitpunkt *eine* Disziplin der Kirche, vor allem über diese «quaestiones vexatissimae»?

[19] *A. Morisi*, *La guerra nel pensiero cristiano delle origini alle crociate*, Firenze 1963.

[20] Das Buch von *W. Dignath Duren*, *Kirche, Krieg, Kriegsdienst*, Die Wissenschaft zu dem aktuellen Problem in der ganzen Welt, Hamburg 1955 sowie *R. Bainton*, *Christian attitude toward war and peace*, New York 1960 konnten wir nicht einsehen. Nicht aufzutreiben war leider auch der Aufsatz von *E. Molland*, Les chrétiens et le service militaire dans l'ancienne Eglise, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 60 (1959) 87–104.

[21] Wie man noch bei *A. Morisi* (a. a. O.) und *J. Daniélou* (a. a. O.) lesen kann.

[22] Deshalb bringt das packende kleine Buch von *M. Mullen*, *Soldier and civilian in the later Roman Empire*, Cambridge (Mass.) 1963, obwohl es von den religiösen Auswirkungen dieses Phänomens absieht, auch fruchtbare Reflexionen, wie wir dies in unserer Besprechung in der *Revue des Etudes Latines* 41 (1964) 500–501 hervorhoben.

[23] *Evangelische Theologie* 17 (1957) 515.

[24] So lautet der Titel («La conscience chrétienne devant la guerre nucléaire») des schmerzerfüllten und anspruchsvollen Aufsatzes, den er im vergangen Jahr in seiner Revue *Nova et Vetera* 39 (1964) veröffentlichte.–Zum Schluß danken wir all denen, die zur Vervollständigung dieses Berichtes beitrugen, insbesondere den Redaktoren des *Dictionnaire de spiritualité* zu Chantilly, unserm Freund Pierre Petitmengin, unserm Kollegen und Freund H. I. Marrou.

Übersetzt von August Berz

A. Weiler

Neuere Literatur zum Problem der Regierungsgewalt und der Autorität der Kirche im Frühen Mittelalter

Ganz von selbst rufen das Prinzip der Kollegialität, wie es in der vom Vaticanum II angenommenen Konstitution über die Kirchen niedergelegt ist, die aktuellen Ideen über einen apostolischen Kronrat, über ein ständiges Beratungs- und Kontaktorgan aus dem Weltepiskopat, das als ein *concilium contractum* dem Papst in der zentralen Leitung der Kirche beistehen kann, die Gedanken eines Historikers zur mittelalterlichen Epoche zurück. Dort finden wir ja schon Ansätze zu einer Theorie und Praxis mehrfacher kollegialer Mitverantwortung, die im 20. Jahrhundert eine neue Gestalt erhält. Bemerkenswert ist auch, daß die Denkwelt des zweiten Vatikanischen Konzils dem Historiker die Freiheit gibt, sich positiver gegenüber den historischen Phänomenen zu äußern, die er aus einem zu exklusiv verstandenen Vatikanum I zu meiden und manchmal zu verwerfen gelernt hatte.

Diese Verschiebung der historischen Perspektive, hervorgerufen durch die sich entwickelnde Gegenwart, aber auch durch die Entwicklung der historischen Forschung selbst, wird deutlich ersichtlich, wenn wir auf den Unterschied zwischen dem dogmatischen Grundton zum Beispiel des Werkes von *Walter Ullmann* aus dem Jahre 1948: The origins of the Great Schism[1] und zum Beispiel der heutigen Diskussion über die dogmatische Bedeutung der Gutheißung der Konzildekrete von Konstanz durch Papst Martin V.[2] hören.

Ullmanns Werk brachte keine neuen Ergebnisse, ging jedoch noch einmal in den Quellen den tatsächlichen und angeblichen Gründen nach, warum die Kardinaäle 1378 den zuerst gewählten Erzbischof Bartholomäus Prignano von Bari (Urban VI.) nach einigen Monaten fallen ließen und durch Robert von Genf (Clemens VII.) ersetzten. Von neuem wurde klar – auch Y. Congar[3] hatte schon darauf hingewiesen –, daß die in der Christenheit verursachte Spaltung kein eigentliches Schisma war. Es war kein Bruch in der Lehre. Es war keine Häresie, die eine Gruppe von Christen außerhalb der Una Sancta trieb, und die Spaltung im Glauben durch eine Trennung vom Papst manifestierte. Der Streitpunkt war vielmehr, wer von den beiden rivalisierenden Gewählten in der einen, universalen, unversehrten Kirche das wahre Haupt war.

Ullmanns These legte aber den Hauptnachdruck auf die tieferliegende Ursache des Konfliktes zwischen dem Papst und den Kardinälen. Er interpretierte das Schisma als eine konstitutionelle Krise in der Kirche. Nicht die Person, sondern die Funktion, das Amt des Papstes innerhalb der gesamten Hierarchie der einen universalen Kirche stand unter dem Fragezeichen. Seit dem Ende des 13. Jahr-

hunderts waren die päpstlich gesinnten Schriftsteller und Theologen wie Ägidius Romanus, Augustinus Triumphus, Jakobus von Viterbo, Alexander de S. Elpidio, Alvarez Pelagius und andere immer weiter in der Aufstellung ihrer radikal-papalistisch-hierokratischen Thesen gegangen. Sie machten dieses Papstamt zu einer funktionalen Verdichtung der ganzen Kirche, begabt mit der Fülle der Macht, unrichtbar, unabsetzbar, unfehlbar[4]. Gegen diese Theorie, die in Avignon[5] immer mehr zur zentralistischen und absolutistischen Praxis wurde, protestierten schließlich die Kardinäle. Ullmann sieht bei ihnen einen anderen Kirchenbegriff aufkommen. «Kirche» verstanden sie als das eine Kollegium von Papst und Kardinälen. Auf Grund dieser oligarchischen Konzeption setzten sie sich für eine durch sie auszuübende Kontrolle über den Papst ein[6]. Dieser dürfe nicht nach Belieben regieren, sondern sei an die übrigen Mitglieder der Körperschaft gebunden. Als aber die Kardinäle sich nicht im Stande zeigten, die von ihnen hervorgerufene Krise zu beschwören, verschiebt sich während des Fortgangs des Schismas die Lokalisierung dieser Kontrolle vom Kardinalskollegium auf die Gemeinschaft der Gläubigen, vertreten durch das Allgemeine Konzil. Der Konziliarismus ist eine zweite, weitergehende Reaktion gegen den übersteigerten Papalismus. Die demokratische Idee bricht sich in der Kirche Bahn.

Zweifellos spiegeln diese Ideen über die Regierungsform der Kirche die Tendenzen der Epoche wieder, in der politische Verbände und gesellschaftliche Gruppierungen ihre Rechte gegenüber den zu dem gleichen Absolutismus neigenden Königen, Landes- und Stadtherren zu behaupten versuchten[7]. Die seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts immer intensiver werdende Interferenz des weltlich- und kirchlich-politischen Denkens tritt in einer ununterbrochenen Reihe von Studien – teils schon angeregt durch die korporativen Staatsauffassungen der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg[8] – zutage. Der Krisencharakter des Schismas liegt nach Ullmann aber darin, daß die bis dahin geltenden krichlichen Gesetze keine Möglichkeit boten, aus dem konstitutionellen Engpaß heraus zu kommen. «*Papa a nemine iudicatur, nisi deprehendatur a fide devius*», lautete die Rechtsregel im *Decretum* Gratians[9]. Aber von Häresie war hier keine Rede. Ullmann hielt deshalb die Handlungsweise der Kardinäle nicht nur für ungesetzlich, sondern sah außerdem ihre Ideologie von der oligarchischen Regierungsform als dem Glauben widersprechend, als anti-dogmatisch an. Er hält es für ein «merkwürdiges Phänomen[10]», daß diese Leiter der Kirche sich von Ideen leiten ließen, die zum Dogma vom Primat im Widerspruch standen.

Ullmann stellte sich ganz hinter die Formel des heiligen Thomas (S. Th. II–II, 39)[11], nach welcher die Einheit der Kirche nicht nur durch die Verbindung oder Gemeinschaft der Glieder der Kirche untereinander zustande kommt, sondern auch durch die Unterordnung aller Glieder unter das eine Haupt Christus, dessen ausschließlicher Stellvertreter der Papst ist. Auch in späteren Werken Ullmanns[12] finden wir die Ansicht, daß dem zufolge, was er «das teleologische Prinzip funktioneller Qualifizierung» nennt, das göttliche Institut des Papsttums sich notwendigerweise zu einer monarchisch geordneten Regierungsform entwickelte. Der Papst besitzt kraft göttlicher Anordnung eine omnipotente Jurisdiktion. Nach Ansicht Ullmanns wird vom 5. Jahrhundert an bis etwa 1400 in einem geradlinigen geschichtlichen Prozeß die biblisch-paulinische Lehre in Regierungsprinzipien hierokratischer Art umgesetzt, die dann seit Papst Gregor VII. in konkreten Regierungshandlungen verkörpert werden. Die Bischöfe erhalten immer weniger Anteil an dieser Primatsvollmacht. Auch für die römisch-rechtlichen und mittelalterlichen Vertragstheorien, für die Vorstellungen von einer höchsten Souveränität des Volkes, wie sie nicht nur bei den Juristen, sondern unter dem Einfluß des Aristoteles auch bei den italienischen Averroisten (Marsilius von Padua) und den Nominalisten aus der Schule Ockhams lebten, ist institutionell in der Kirche kein Platz. Die Idee, daß der Papst verpflichtet sein sollte, in Übereinstimmung mit irgendeinem Kontrollorgan zu regieren, sei es das Kardinalskollegium, sei es das Allgemeine Konzil, sieht Ullmann als im Widerspruch zum Dogma stehend[13].

Dieses ablehnende Schlußurteil ist sicher in seiner Unnuanciertheit durch eine aus der Tradition bis dahin zu exklusiv aufgefaßte Primatsidee bestimmt. Aber zu einem großen Teil liegt die Ursache auch darin, daß in den vierziger Jahren noch nicht genügend Einsicht in die reiche kanonistische Literatur des Mittelalters bestand. Ullmanns Quellen waren zu wenig repräsentativ und auch an Zahl zu begrenzt, um der Vielzahl der Meinungen über die verwaltungsmäßige Einrichtung der Kirche in der Zeit vor und während des Schismas gerecht zu werden. Seitdem ist aber sehr viel neues Material aufgearbeitet und untersucht worden: Es

harrt aber noch seiner vollständigen Veröffentlichung. A. Stickler, St. Kuttner, Fr. Kempf, M. Maccarone, F. Mochi Onory und vor allem Brian Tierney[14] haben sich große Verdienste durch ihre tiefgehenden Studien erworben, die uns mit dem Werk der mittelalterlichen Kanonisten, Dekretisten und Dekretalisten besser vertraut machen. Gut zusammengefaßt sind diese Studien in Tierney's Hauptwerk «Foundations of the Conciliar Theory[15]», das gerade den bis heute ungenügend bekannten geschichtlichen Untergrund der Gedankenwelt der Schismazeit erforscht hat. Tierney brachte «The contribution of the medieval canonists from Gratian to the Great Schism'» in eine Synthese zusammen. Mit einem Schlag machte dieses Werk deutlich, daß ein breiter Strom alten katholischen Gedankengutes bei Kanonisten und Theologen verborgen lag, das in der Krisenzeit des Schismas aus dem Schlafe geweckt und zu praktischen Regierungsmaßnahmen verarbeitet wurde.

Nach den Untersuchungen Tierneys wurde schon im 13. Jahrhundert die Lehre ausgebaut, daß die Autorität in einer Gemeinschaft, in einer Körperschaft, nicht unter Ausschluß der Rechte der Glieder im Haupt konzentriert sein könne, sondern daß diese Autorität grundlegend in der Gemeinschaft selbst verankert liege. Somit war man der Ansicht, daß auch ein kirchliches Haupt (Abt, Bischof, Papst) nicht ohne die Zustimmung *(consensus)* der Glieder der Körperschaft *(monasterium, capitulum, ecclesia:* dieser letzterere Begriff wird dann in einem doppelten Sinne verstanden: als *ecclesia romana* oder als *ecclesia universalis)* handeln konnte. Das Haupt repräsentiert die Gemeinschaft nicht in der Art der Personifizierung der Gemeinschaft und ihrer Rechte, sondern durch die aktuelle Delegation der Gemeinschaftssouveränität, die durch die Wahl vollzogen wird, der die Mitglieder ihre ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung geben.

Tierney weist darauf hin, daß diese Ideen aber bei den Kommentatoren des *Decretum* (den Dekretisten) und in den päpstlichen *Decretales* (Decretalisten) nur verstreut zu finden sind: Sie sind nicht zu einer Synthese gebracht, nicht zu einer zusammenhängenden Lehre ausgearbeitet. Aber sie sind völlig orthodox und knüpfen an die bis dahin geltenden Rechtsregeln und an die Konzils-Geschichte an. In der Zeit des Schismas aber schmelzen diese oligarchisch oder demokratisch gefärbten Tendenzen zu einer fundamental-konstitutionellen Auffassung von der Souveränität in der Kirche zusammen. In dem Verlangen, die gebrochene kirchliche Einheit unter dem einen Haupt wiederherzustellen, tritt immer mehr die trotzdem ungebrochene Einheit der Gemeinschaft der Gläubigen in den Vordergrund. Da zur Zeit die Unterordnung unter das eine Haupt als das die Einheit konstituierende Element nicht funktioniert, da es zwei, nach Pisa sogar drei «Häupter» gibt, kommt die die Einheit konstituierende Funktion der *congregatio fidelium* in Sicht. Diese ist ja, eventuell auch ohne Haupt, auf Grund desselben Glaubens und derselben Sakramente eine einzige. Bei dieser Gemeinschaft beruht das gottgegebene Privileg, nie vom Glauben abzufallen, auch wenn das Haupt irren sollte. Der Konziliarismus, letzte Folge der unlösbaren Notsituation des Schismas, nimmt schließlich dem Papst die exklusive Stellung als Eckstein der Einheit. Er ist, genauso wie jeder Gläubige, in Fragen des Glaubens, der Einheit und der Reform dem Konzil unterworfen, das die Gemeinschaft der Kirche darstellt. Die grundlegende Gewalt beruht bei der Gemeinschaft. Dabei ist es letztlich nicht von Belang, ob die Grundrechte der christlichen Gemeinschaft durch das Heilige Kardinalskollegium, durch das allgemeine Konzil als eine Versammlung der Bischöfe oder durch eine weitgehend demokratische Zusammenkunft vertreten werden, wie zum Beispiel die von Basel (1431)[16], wo auch Theologen und Laien Stimmrecht hatten.

Was bei Kanonisten und Juristen schon lange für die immer zahlreicher werdenden halb-autonomen Körperschaften formuliert war[17], wurde in der Notsituation des Schismas für die ganze Kirche klar herausgestellt. Die Verrechtlichung des Denkens in der spät-mittelalterlichen Kirche hat aber wie ein zweischneidiges Schwert gewirkt. Sowohl die papalistischen Dekretalisten und Theologen augustinischer Prägung als auch die mehr gemäßigten Dekretisten und Thomisten operieren mit dieser ihrem Ursprung nach römisch-rechtlichen Konzeption, die sich in ihren Händen deshalb sowohl für den Ausbau einer exklusiven papalistischen Monarchie als auch zu einer konstitutionellen Beschränkung der Rechte des Hauptes verwenden läßt. Fest steht jedoch, daß die juristische Denkweise in beiden Lagern vorherrscht und daß die Ekklesiologie politisiert wird.

Zum Teil auf früheren, allgemeinen anerkannten Studien wie den von H. de Lubac[18] und E. Mersch[19] fußend, wies E. Kantorowicz[20] überzeugend nach, daß in diesem Gedankentrend die ursprünglich liturgisch-sakramentale Auffassung

vom *Corpus mysticum* auf die soziologische Realität des Leibes Christi, die Kirche, übergeht, von der jetzt konform die juridischen Kategorien des Corporatismus und die institutionell-ekklesiologischen Aspekte das Hauptinteresse erhalten. Stickler[21] wandte darauf den Namen *Corpus Christi juridicum* an. Die im eucharistischen Sakrament *eine* Kirche wird jetzt als ein *regnum ecclesiasticum*, ein *principatus ecclesiasticus*, *apostolicus*, *papalis* konstruiert. Der Akzent verschiebt sich von Christus als dem Haupt seines eigenen mystischen Leibes auf den Papst als das Haupt des mystischen Leibes der Kirche *(Corpus ecclesiae mysticum)*. Die Endphase der Totalisierung ist erreicht, wenn schließlich die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Haupt zusammenfällt. Jetzt steht nicht mehr der traditionelle, patristische und karolingische Gedanke im Vordergrund, der die *Eucharistie* mit der Kirche verbindet wie die Ursache mit der Folge, das Mittel mit dem Ziel, das Zeichen mit der Wirklichkeit[22], sondern es wird vielmehr die Beziehung ausgearbeitet, die in dieser Hinsicht zwischen Papst und Kirche gilt[23]. Dann wird sogar die Formel gefunden, die Kirche sei der mystische Leib des Papstes, ja, letzterer sei die Kirche selbst[24]. Und dann folgt, unter Anwendung der Stellen in Eph 5 über das eheliche Verhältnis zwischen Mann und Frau[25] automatisch, daß der Leib der Kirche dem Haupt unterworfen sein müsse.

Für eine zusammenhängende Auffassung über die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft (oder Staat) in der nach-mittelalterlichen Epoche ist es von großer Bedeutung, festzustellen, wie aus den Quellen hervorgeht, daß diese kirchlich-totalitären Auffassungen, die aus einer einseitigen Interpretation des korporativen Denkens erwachsen sind, nämlich die Betonung der Funktion des Hauptes in der Gemeinschaft (man denke an das Führer-Prinzip in den faschistisch-korporativen Theorien aus der Zeit vor 1940, von jüngeren Staatsformen ganz zu schweigen[26]) zur Grundlage alles weltlichen totalitären Denkens geworden sind. Die kirchlichen, soziologischen und organologischen Begriffe, die durch das Konzept *corpus ecclesiae mysticum* und *corpus papae mysticum* gedeckt werden, finden wir zum Beispiel bei englischen Staatstheorien aus der Tudor- und Stuartzeit wieder: die *respublica* erscheint als der mystische Leib des Königs, über den er die universale Verfügungsgewalt hat[27].

Die korporativen Ideen haben also offensichtlich nicht nur in konziliaristischer, sondern auch in papalistischer Richtung gewirkt. Manche Schriftsteller, wie zum Beispiel Augustinus Triumphus, schmieden die korporative Wesenheit der Kirche zu einer Machtkonzentration beim Haupt. Das umfangreiche, sehr gut dokumentierte Werk von M. J. Wilks, The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages[28], enthält dafür eindrucksvolle Hinweise. Sein Werk vervollständigt das von Tierney und von Kantorowicz, indem es von neuem die radikal-papalistischen Autoren ins Licht stellt. In ausgezeichneter Weise werden übrigens die von diesen verteidigten Lehrsätze mit ihrem logischen oder geschichtlichen Gegengewicht versehen. Sowohl die radikal-demokratischen als auch die gemäßigten Autoren der *via media*, die Thomisten, werden als Teilnehmer am Ideenstreit aufgeführt. Als Grundkonzeption finden wir bei Wilks die Auffassung, daß die Stellungnahme gegenüber den ersten Fragen der Philosophie, nämlich nach dem Bestehen oder Nichtbestehen der allgemeinen Begriffe, für die politischen und ekklesiologisch-institutionellen Theorien der verschiedenen Autoren bestimmend ist[29]. Diese Unterscheidung ist glücklicher als jene, die seinerzeit M. Grabmann[30] machte, der die politischen Systeme je nach der Auffassung über das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft klassifizierte. Bei Wilks sehen wir das folgende Bild: Ultrarealismus in der Philosophie (Platonismus, Augustinismus, und mutatis mutandis auch der Wyclifismus) führt zur Überbetonung der Staats- oder Kircheneinheit, dargestellt durch das Haupt als Prinzip dieser Einheit, auf Kosten der Komponenten, die dieser subsistenten Einheit völlig unterworfen sind.

Nominalismus führt zu radikaler Demokratie, ja zu Individualismus, in welchem der Staats- oder Kircheneinheit kein eigenes Dasein außerhalb der Glieder zuerkannt wird: Deshalb kann das Haupt nur Autorität besitzen durch Auftrag von unten, nie durch Personifizierung einer nicht-existenten Einheit. Der gemäßigte Realismus (Thomismus) sucht hier den Mittelweg und konstruiert eine Harmonie zwischen Haupt und Gliedern in einem konstitutionell-monarchischen Denken[31].

Sehr frappant ist schließlich, wie aus Wilks Analysen wiederholt hervorgeht, daß sogar bei den extremsten der papalistischen Autoren der Gedanke von der Gemeinschaftssouveränität einen wesentlichen Bestandteil des hierokratischen Denkens bildet, wenn er natürlich auch viel weniger in den Vordergrund tritt, als dies bei dem viel gelästerten Marsilius von Padua der Fall ist. Auch bei

Augustinus Triumphus bilden die aristotelischen Ideen über die natürliche Staatsbildung und die damit zusammenhängenden Gedanken über die Ursprünge der Autorität aus der Gemeinschaft ein Element, das dazu dienen muß, das zu unerreichbarer Höhe sublimierte pästliche Amt vor einer häretischen oder unerwünschten Person auf dem Stuhl Petri zu schützen. Über diese Person zu urteilen, kommt letztlich der Kirche, das heißt dem allgemeinen Konzil, zu. Der Gemeinschaftsgedanke spielt auch hier eine Rolle[32]!

Ganz von selbst landen wir so bei dem großen Denker des 15. Jahrhunderts Nikolaus von Cues, der sich eines zunehmenden Interesses erfreut[33]. Er ist es, der dieser Gemeinschaft der Kirche (und parallel dazu auch der Reichsgemeinschaft) in einem neuen Regierungsentwurf den ihr nach göttlichem und natürlichem Recht zustehenden Platz geben wollte. Seine konziliaristische Synthese *De Concordantia catholica*, die seit kurzem in einer vollständigen kritischen Ausgabe den Gelehrten zur Verfügung steht[34], ist die grandiose Zusammenfassung des spät-mittelalterlichen politischen Denkens. In sublimer Harmonie werden sowohl die institutionellen Rechte des erwählten Hauptes als auch die der Gemeinschaft von ihrem Ursprung nach freien und gleichen Menschen ausbalanciert. Äußerst bedeutsam ist auch, daß Nikolaus sich klar bewußt ist, daß die abendländische Kirche sich nicht mit der universalen Kirche identifizieren darf, solange der Osten abgetrennt bleibt. Es wundert uns nicht, daß neben den theologischen und philosophischen Werken des Cusanus auch seine Staats- und Kirchentheorien starke Beachtung finden. Kurz nacheinander erschienen die Studien von M. Watanabe[35] und P. Sigmund[36], die beide eine Analyse des kusanischen Denkens bieten. Der erstgenannte ist stärker historisch, der zweite mehr spekulativ orientiert, so daß wir bei Watanabe gut die Vorgeschichte der Consenstheorie des Cusanus verfolgen können – obwohl das angeführte Material zum Teil das des Nikolaus selbst ist, der ja tief in die Kirchengeschichte eingedrungen war, um seine Vorstellungen als *alte* Praxis darbieten zu können; bei Sigmund wird ein klares Licht auf die dyonisianischen und legalistischen Vorgänger geworfen, die der Einheit-in-Pluriformität bei Cusanus Gestalt gegeben haben. Daß das Verlassen des konziliaristischen Standpunktes und der Übergang zur Partei Papst Eugens IV. kein Verrat an einer mit Argumentationskraft verteidigten Theorie ist, macht Sigmund klar, indem er auch spätere Äußerungen des Cusanus über die Einheit zwischen Papst und Kirche in seine Untersuchung einbezieht. Aber selbst in *De concordantia catholica* ist die Stellung des Papstes klar umrissen und werden seine Vorrechte anerkannt. Cusanus ist jedoch der Mann der Harmonie, und weder nach konziliaristischer noch nach papalistischer Seite hat er ein Extremist sein wollen oder auch nur sein können. Die von ihm entwickelten Konsens-Gedanken[37] versuchen den Rechten der Gemeinschaft und des Hauptes einen solchen Platz einzuräumen, daß die Kirche im Gleichgewicht bleibt: *ibi deus, ubi simplex sine pravitate consensus*, zitiert er von Papst Hormisdas[38].

Neben der thomanischen Synthese kann das Denken des Nikolaus von Kues, auch in seinen hier nicht angedeuteten philosophischen, theologischen und religiösen Aspekten, in der heutigen Besinnung eine große Rolle spielen.

Übersetzt von Hugo Zulauf

ANTON GERARD WEILER

wurde am 6.11.1927 geboren in Voorburg (Holland). Er studierte an der Philosophischen Fakultät der Jesuiten und an der Katholischen Universität in Nijmegen, an der «Ecole des Chartes» und der «Ecole des Hautes Etudes» in Paris. 1962 promovierte er als Doktor der Philologie mit der These: «Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters.» Er schrieb den Teil über die Geschichte des Mittelalters in: «Geschiedenis van de Kerk in Nederland» (Geschichte der Kirche in den Niederlanden) (in Zusammenarbeit mit L. J. Rogier, O. de Jong und C. Mönnich), 2. Aufl. 1963. Publizierte Lesungen handeln über: «Humanisme en Scholastiek in de Renaissance-tijd» (Humanismus und Scholastik in der Zeit der Renaissance, 1962); «Nicolaas van Cues en de oecumenische problematiek vóór de Reformatie» (Nicolaas van Cues und die oekumenische Problematik vor der Reformation, 1964); «Deus in Terris. Middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie» (Deus in Terris. Die Wurzeln des Mittelalters der totalitären Ideologie. Inaugurations-Rede 1965), sowie Rezensionen in Zeitschriften und Sammelwerken wie: «Lexikon für Theologie und Kirche» und «The New Catholic Encyclopedia». Seit 1964 ist er Professor an der Universität Nijmegen für Geschichte des Mittelalters, Paläographie und Diplomatie, seit 1965 auch noch für Geschichtsphilosophie. Seit 1959 doziert er auch an der Katholischen Fakultät in Tilburg.

[1] London, Burns & Oates, 1948. In-8, XIII–244 S. und 10 Bildtafeln, 18 S. – Siehe auch die Besprechungen dieses Werkes, u.a. die von *E. de Moreau*, Une nouvelle théorie sur les origines du Grand Schisme d'Occident, *Acad. Royale Belge, Bull. Classe des Lettres* 35 (1949), 182–189. – *J. Leclercq*, Points de vue sur le Grand Schisme d'Occident, *L'Eglise et les Eglises*, II (Collection Irenikon) Chevetogne 1955, 223–240, untersucht vor allem die religiöse Bedeutung des Schismas, das seines Erachtens den Namen «groß» verdient auf Grund der wichtigen Funktion, die es gehabt hat, um die Gedanken über die Einheit der Kirche und die Unteilbarkeit des Papsttums anzuregen. Siehe auch die jüngste Betrachtung über das Thema von *K. Fink*, Zur Beurteilung des Großen abendländischen Schismas, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 73 (1962), 335–343.

[2] Hier sei verwiesen auf den Artikel von A. Franzen, Das Konzil von Konstanz, in dieser Nummer von *Concilium*, wo man auch die Literatur reichlich angegeben findet. – Auch in dem kürzlich erschienenen, sehr handlichen und gut geschriebenen, aber bibliographisch mager ausgefallenen Werk von *J.-R. Palanque* und *J. Chelini*, *Petite histoire des grands concils* (Présence chrétienne), Brügge, Desclee en Brouwer, 1962, wird in Kap. III, 16, 153–156, dem Thema «Le sens de l'approbation du concile par Martin V.» Beachtung geschenkt.

[3] *Dict. Theol. Cath.* 14 (1939), 1295.

[4] Außer den nachher noch zu nennenden Werken von *Ullmann*, *Tierney* und *Wilks*, die ausführliche Literaturangaben enthalten, sei verwiesen auf die Studie von *J. Moynihan*, *Papal immunity and liability in the writing of the medieval canonists* (*Analecta Gregoriana*, LXX; *Series Facultatis Iuris Canonici:* sectio B, n. 9), Roma. Diese untersucht speziell die Frage «wether or not a pope can be made to stand trial before an ecclesiastical tribunal» (p. IX–X). Seine Untersuchung erstreckt sich vom Jahr 500 bis zur Lehre des Kardinals Zabarella. Der Schwerpunkt liegt bei der Periode 1140–1220, vom *Decretum Gratiani* bis zur *Glossa ordinaria* des Johannes Teutonicus, aus der eine große Menge ungedruckten Materials aus verschiedenen *Summae* untersucht wird.

[5] Ein detailliertes Bild der Gesellschaft in Avignon gibt *B. Guillemain*, *La cour pontificale d'Avignon, 1309–1376. Etude d'une société.* (Bibliothèque des Ecoles francaises d'Athènes et de Rome, 201), Paris 1963.

[6] Die neueste Veröffentlichung über dieses Thema stammt von *J. Leclerq*, Pars corporis papae. Le Sacré Collège dans l'ecclésiologie médiévale, *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, II, Paris 1964, 183–198.

[7] Die vielseitigen Studien von *G. Post* sind kürzlich gesammelt erschienen: *Studies in medieval legal thought. Public law and the state, 1100–1322*, Princeton 1964. Die vielen Studien über das politische Denken, die vor allem von englischer und amerikanischer Seite erscheinen, sind dort in das Literaturverzeichnis aufgenommen. – Sehr bedeutend ist das fünfbändige Werk von *G. de Lagarde*, *La naissance de l'esprit laique au déclin du moyen âge*, von dem eine neue und überarbeitete Auflage bei Edition Nauwelaerts, Paris-Löwen, erschienen ist:

I. *Bilan du XIIIème siècle*, ³1956; II. *Secteur social de la scolastique*, ²1958; III. *Marsile de Padoue* (3. Aufl. in Vorbereitung); IV. *Guillaume d'Ockham: Défense de l'empire*, 1962; V. *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, 1963. Die Bände IV und V waren nicht eher erschienen. Die Literatur und die Quellen, die De Lagarde verarbeitet, sind leider nicht in eigenen Verzeichnissen aufgeführt, aber man kann sich darüber doch ein Urteil bilden an Hand des «Index des auteurs cités» und des «Index des noms et des matières», die sorgfältig erarbeitet sind.

[8] Man denke an die Studienreihe *Standen en Landen (Anciennes pays et Assemblées d'Etats)*, 1937 und folgende Jahre, in denen den korporativen Staatsformen besondere Beachtung geschenkt wird. Der in der Literatur viel zitierte Artikel des in Anmerkung 7 genannten Autors *G. De Lagarde*, Individualisme et coporatisme au moyen âge, *L'organisation corporative du moyen âge à la fin de L'ancien Régime*, II, Löwen 1937, 1–59, steht in engem Zusammenhang mit den Auffassungen des sog. Solidarismus der dreißiger Jahre und sucht festzustellen, ob sich die Korporatisten von damals mit Recht auf die mittelalterliche Philosophie von der korporativen Staatsordnung berufen. Die historischen Urteile des Verfassers sind aber manchmal durch seine Sympathien für die modernen korporatistischen Theorien gefärbt.

[9] Bd. XL, c. 6. *Moynihan, op. cit.* widmet diesem Text ein ganzes Kapitel (2), p. 25–42. Siehe auch *Br. Tierney*, *Foundations of the conciliar theory*, Cambridge, U.P., 1955, 248–250. Das Werk von *Tierney* kommt noch zur Sprache.

[10] *Op. cit.*, 183, cf. 187. Die Einleitung des Buches macht *Ullmanns* dogmatische Ausgangspunkte sofort deutlich.

[11] *Op. cit.*, 183 s.

[12] Walter *Ullmanns* Werk, *Medieval Papalism. The political theories of the medieval canonists*, London, Methuen & Co, 1949, untersucht die Periode der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bis zum Ende des 14. Doch auch diese Schrift leidet an den voreingenommenen doktrinären Ausgangspunkten. Die kritische Studie von *A. Stickler*, Concerning the political theories of the medieval canonists, *Traditio* 7 (1949–51), 450–463 analysiert Ullmanns Werk anerkennend, zeigt jedoch ausführlich die methodologischen und ideologischen Fehlgriffe auf. – Vor allem *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relations of clerical to lay power*, London, kann man nicht mehr benützen ohne die ausführliche kritische Studie von *Fr. Kempff*, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit Walter Ullmann, *Saggi storici intorno al papato, Miscellanea Historiae Pontificiae*, XXI, Roma 1959, 117–169. – Dieselbe Idee, daß sich der Primat auf Grund seiner göttlichen Einsetzung notwendig zu einer totalitären Regierungsform entwickeln müsse, von *Kempff* mit Recht eine sehr anfechtbare Theologie genannt, liegt dem mehr deduktiven als historischen Werk *Priciples of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen & Co, 1961, zugrunde, dessen erster Band den Titel trägt: The pope, 27 bis 115.

[13] Einen Überblick über die neuere Historiographie über das Papsttum findet man in *R. Folz*, La papauté médiévale vue par quelques uns de ses historiens récents, *Revue historique* 81, 1957, 32–63.

[14] Literaturverzeichnis bei *Br. Tierney*, Some recent works on the political theories of the medieval canonists, *Traditio* 10 (1954), 594 bis 625; *idem.*, Pope and Council: Some new Decretist Texts, *Medieval Studies* 19 (1957), 197–218.

[15] *Cf.* Anm. 9.

[16] In Band 14 von *A. Fliche* und *V. Martin*, *Histoire de L'eglise*, unter dem Titel: *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire* (1378–1449), Paris 1962, findet sich ein sehr interessantes Kapitel von *P. Ourliac*, *Sociologie du concile (de Bâle)*, 237–250.

[17] *I. Eschmann*, Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas. I. St. Thomas and the Decretal of Innocent IV Romana Ecclesia: Ceterum, *Medieval Studies* 8 (1946), 1–42 sammelte eine große Reihe von Namen, unter denen die mittelalterlichen kirchlichen und weltlichen Körperschaften in den Quellen vorkommen, anläßlich einer Untersuchung über die Lehre des hl. Thomas über ein korporatives Delikt. Die Studie ist interessant wegen der derzeitigen Diskussionen über die Kollektivschuld.

[18] *Corpus mysticum. L'Eucharistie et L'Eglise au moyen âge*, *Etude historique*, Paris, Aubier, ²1949.

[19] *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique* (Museum Lessianum. Sect. théol. Fasc. 28–29), Löwen 1933.

[20] *The Kings Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, U.P., 1957.

[21] *A. Stickler*, Der Schwerterbegriff bei Huguccio, *Ephem. Iur. Can.* 3 (1947), 216.

[22] *De Lubac*, *op. cit.* 23.

[23] Corpus Christi mysticum ibi est, ubi est caput, scilicet papa. *Alvarus Pelagius*, *Collirium*, 506 (hrsg. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern 1327–135)* II, Rom 1911–1914, zitiert bei *Kantorowicz*, *op. cit.*, 204, und *Wilks (cf. infra)*, 31–32.

[24] *M. Wilks*, *The problem of sovereignty in the later middle ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists* (Cambridge studies in medieval life and thought N.S., 9), Cambridge, U.P., 1963, 37. Siehe das ausgezeichnete Register s. v. *Corpus papae*, s. v. *Ecclesia (as pope)* und s. v. *Pope* (= *Ecclesia*). Der Hintergrund des Parallel-Gedankens: «L'Etat, c'est moi», wurde detailliert untersucht von *G. Post*, Status regis, *Studies in Medieval and Renaissance*

History, University of Nebraska Press, Bd. 1, 1964, 1–103. – *Post* stellt in dieser Studie eine besondere Untersuchung über den Begriff *status ecclesiae* in Aussicht. Dieser wurde schon untersucht von *J. Hackett*, State of the Church. A concept of the medieval canonists, *The Jurist* 23 (1963), 259–290.

25 *J. Trummer*, Symbolik der Ehe und ihre Bedeutung in der mittelalterlichen Kanonistik, *Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat, Kirche und Recht*, IV, Wien 1963, 271–288.

26 *Kantorowicz, op. cit.* 207. Vgl. *Wilks, The problem of sovereignty*, 41.

27 Neben dem schon zitierten Werk von *Kantorowicz* ist auch ein Artikel von demselben Verfasser: Mysteries of State. An absolutist Concept and its late Mediaeval Origins, *Harvard Theological Review* 48 (1955), 65–91, in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich.

28 Cambridge, U.P., 1963, XIV, 619 p. Eine ausführliche Bibliographie, 560–577, ein sehr eingehender Index, 578–619, und ein handlicher bio-bibliographischer Anhang III: Notes on the publicists and anonymous works, 548–559, erhöhen die Brauchbarkeit dieses ausgezeichnet komponierten Werkes in hohem Maße.

29 *Wilks, op. cit.*, 17: The constitutional theories of the age were no more than an expression in terms of government of all the discordant elements in contemporary philosophy.

30 *M. Grabmann*, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Abteilung, München 1934, Heft 2. – Von Wilks, *op. cit.* 17, Anm. 1 zitiert, jedoch ohne Hinweis auf die grundlegende historische Kritik an *Grabmanns* Aufteilung durch *A. Gewirth*, Philosophy and Political Thought in the Fourteenth Century, *The Forward Movement of the Fourteenth Century*, hrsg. *Fr. Utley* u.a., Ohio 1961, 125–165.

31 In Teil I: *The universal society* stellt *Wilks* die societas-christiana, die societas humana und die via media einander gegenüber; Teil II untersucht die Ursprünge der politischen Autorität, im Zusammenhang mit dem Staatsgedanken: der souveräne Fürst, die Volkssouveränität und die Entwicklung der begrenzten Monarchie. Diese Theorien gelten sowohl im Hinblick auf den Papst als auch im Hinblick auf die Könige. Auf der streng krichlichen Ebene wird die «right relationship of powers» in den Bänden IV und VI untersucht. Band IV, mit dem Titel *Vicarius Christi*, untersucht die Stellung des «supreme governor» und das Problem des «episcopal government»; Band VI hat die konziliare Theorie zum Gegenstand der Untersuchung. Interessant ist die Studie von *C. O'Neill*, St. Thomas on membership of the Church, *The Thomist*, 27 (1963), 88–140.

32 *M. Wilks, Papa est nomen iurisdictions, cf. supra*, Anm. 4.

33 Die ältere Literatur über Nikolaus von Cues bei *E. Vansteenberghe, Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action – La pensée*, Paris 1920, wovon 1963 ein anastastischer Neudruck erschien (Frankfurt a.M., Minerva). Die neue Literatur bis 1961 in der *Cusanus-Bibliographie 1920–1961* (Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft I, hrsg. R. Haubst, Mainz 1961). Die anläßlich des Cusanus-Jubiläums 1964 erschienene Literatur kann hier nicht aufgenommen werden.

34 *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, Bd. XIV der Ausgabe der Heidelberger Akademie. Liber I: Leipzig 1939; II: Leipzig 1941; III: Hamburg 1959. Die gesamte Ausgabe besorgte *E. Kallen*. Ein Neudruck von Liber II ist schon erschienen (1964). Liber I ist angekündigt und wird deshalb die notwendige Einleitung und das Register bringen, die in der Ausgabe von 1939 noch fehlten.

35 *M. Watanabe, The political ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his De Concordantia Catholica* (Travaux d'humanisme et Renaissance, LVIII), Genf, Droz, 1963, 216 p., in-4, F. 36.

36 *P. Sigmund, Nicholas of Cusa and medieval political thought*, Cambridge Mass., Harvard U.P., 1963, XII, 335 p. oder: London, Oxford Univ. Press, 1964.

37 Hingewiesen sei auf zwei bedeutende Studien von *G. Post*, A Romano-canonical Maxim, Quod omnes tangit, in Bracton, *Traditio* 4 (1946), 197–251 (jetzt auch *Studies in medieval legal thought*, 163–238, und *idem.*, Plena potestas and consent in medieval assemblies. A Study in Romano-canonical Procedure and the Rise of Representation, *Traditio* 1 (1943), 355–408 (jetzt in *Studies* etc. 91–162). Die kirchliche Reaktion darauf in Theorie und Praxis untersucht *Y. Congar*, Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, *Revue historique du droit francais et étranger* 36 (1958), 210–259. – Die Wandlungen bestimmter Prinzipien kirchlicher Leitung, wie sie zum Beispiel in der Geschichte der Provinzialsynoden von England zum Ausdruck kommen, wurden untersucht von *E. Kemp, Counse and Consent. Aspects of the Government of the Church as exemplified in the history of the English Provincial Synods (The Bampton Lectures for 1960)*, London 1961.

38 *Ad universos episcopos Hispaniae* (Ep. 25, *Patr. lat.*, 63, 424), *De Concord. Cath. ed. cit.*, 204–205.

H. Tüchle

Barock als Wurzel des Triumphalismus in der Kirche

Die Diskussion auf dem gegenwärtigen Vatikanischen Konzil hat mit dem Dekret über die Kirche nicht nur ein lehrhaftes Schema zur Abstimmung gebracht, sondern auch eine neue geistig-übernatürliche Erfahrung von der Kirche sichtbar werden lassen. Die Kirche als das Volk Gottes, die Kirche, die im Dialog steht mit der Welt, die Kirche der Armen, die pilgernde Kirche wird in scharfem Gegensatz gesehen zu dem triumphalen Stil und dem Juridismus bisherigen kirchlichen Gebarens, zu apologetischer Rhetorik und Parade der Macht, zu aller selbstsicheren Siegesgewißheit und selbstbewußter Unbeweglichkeit. Diese von vielen so schmerzlich empfundene Haltung aber wird immer wieder als die des Barocks angesprochen. So erfährt jene große Epoche der Geschichte unserer katholischen Kirche eine fühlbare Abwertung. Irgendwie habe jene Zeit eine bedauerliche Fehlentwicklung des kirchlichen Bewußtseins verschuldet, die nunmehr möglichst rasch und gründlich abgebaut werden müsse.

Die Historiker konnten sich zu solch neuer Sicht, Beurteilung oder besser Verurteilung noch nicht äußern. Immerhin versuchten in den letzten Jahren einige, zum Teil wirklich bedeutende Werke das Wesen des barocken Christentums an großen Werken und hervorragenden Persönlichkeiten, die es hervorgebracht hat, tiefer und klarer zu verstehen. Anlaß dazu war eine Reihe von Gedenktagen und Jubiläen. 1956 waren es 400 Jahre, seit der Stifter der Gesellschaft Jesu in Rom die Augen schloß. Des Jahres 1563 gedachte man in glänzenden Feiern, die dem Abschluß des Konzils von Trient galten. Das gleiche Jahr 1563 sah in Spanien die Grundsteinlegung des Escorial und die erste Gründung eines reformierten Karmels durch Teresa von Avila, deren 450. Geburtstag auf das heurige Jahr fällt.

Nun ist über die moderne Sicht des Trienter Konzils und die neuen Ergebnisse seiner Erforschung, die beherrscht sind von den Arbeiten Hubert Jedins und seiner Freunde, an anderer Stelle in dieser Zeitschrift ausführlich zu lesen. Die Grundsteinlegung des Escorial aber hat der geschichtlich interessierten Welt zum 4. Centenar eine prachtvolle Jubiläumsgabe geschenkt, ein zweibändiges Werk, das die Ediciones Patrimonio Nacional herausbrachte. *El Escorial 1563–1963* (Madrid 1963), wie sich die beiden Bände nennen, läßt etwas von dem ganzen komplexen Gebilde des Barock erahnen, jener rationalistisch nicht auflösbaren Verbindung von militärischer Macht als Grundlage, materiellem Aufwand, strengster Einfachheit und rauschendem Prunk, geistigen Ideen, genialer künstlerischer Inspiration, religiöser Inbrunst und dem «Geheimnis des Königs», der Katholischen Majestät eines Philipp II. Und doch stehen die vielen materiellen und geistigen Elemente irgendwie in einer Rangordnung. Die Siege von St. Quentin und bei Lepanto wie der erhoffte, aber von den Winden versagte Triumph der unbesieglichen Armada waren sozusagen nur Anlaß für jene gewaltige, in der Welt einmalig dastehende Stiftung von Kirche, Kloster und königlicher Grablege. Nicht der Dank an den Tagesheiligen des Sieges von St. Quentin, den hl. Laurentius, war das entscheidende Motiv, auch wenn die Kirche seinen Namen trägt, San Lorenzo Real, sondern die Huldigung vor der göttlichen Majestät. Der Escorial ist kein Siegesdenkmal und kein Triumphbogen, sondern ein Bekenntnis der Katholizität, getragen von der Seele Spaniens. In der Einsamkeit der Berge, im Wettstreit sozusagen mit den Felsriesen im Hintergrund, erhebt sich dieses religiöse Zeugnis unter einem Himmel, der nichts gemein hat mit dem ewigen heitern über dem Parthenon, erhebt sich das Symbol des Universalismus, des Geistes der Kirche von Trient. Wenige Jahre zuvor war das Cuius regio, illius et religio in Augsburg zum Gesetz der Zwietracht erhoben worden, zur Rechtsgrundlage der Aufsplitterung religiöser Potenz und christlicher Glaubenskraft. Hier aber wird in der strengen Geschlossenheit des Escorial der Zug

zur Einheit sichtbar, der den König durchseelte, der nicht «Herrscher von Häretikern»[1] sein wollte. Geistiges will diese Architektur aussagen, zuerst noch nüchtern und klar, ohne jede symbolische Verkleidung, später aber beladen mit der ganzen Fracht inhaltsschwerer Bilder und Gleichnisse, immer aber weit geöffnet für den Geist, die Idee, den Glauben. Gott ist das eigentliche Ziel. In der großen Kirche sollen täglich acht Stunden dem Gottesdienst und Chorgebet gewidmet sein und soll die eucharistische Anbetung nicht aufhören. Hundert Mönche sollen für alle Zeiten dieser Aufgabe dienen. Hier wird die liturgische Antwort auf die Glaubensaussagen des Tridentinums gegeben. Doch dient man Gott nicht nur im Kult, auch im Kampf gegen seine Feinde. Der Kampf ist das Studium. Der wissenschaftlichen Forschung ist die Bibliothek bestimmt, die nicht bloß Schaustellung von kostbaren Büchern ist, sondern Arsenal der geistigen Arbeitshilfen für den geistigen Dienst der Kirche. 4000 Bücher schenkte der König aus seiner eigenen Bibliothek. Der priesterlichen Bildung dient im Escorial das Seminar. Am 15. Juli 1563 hatte das Konzil sein berühmtes Dekret über die Gründung der Seminarien erlassen. Hier werden 1567 – noch ist der Bau nicht vollendet – 24, später 40 Knaben aufgenommen nach den Vorschriften des Konzils, «um die Bischöfe mit seinem Beispiel zur Ausführung der Dekrete zu ermuntern». Für den akademischen Unterricht gründet der König das Colegio de Artes y Teologia, angeschlossen und gleichberechtigt jenen von Alcalá und Salamanca. Weiß der König doch, «von welcher Macht die Wissenschaft ist für den Gottesdienst, die Erhaltung und Ausbreitung seines heiligen katholischen Glaubens, und welcher Nutzen daraus dem christlichen Volk zukommt». So sollte der Bau, wie es in der Gründungsurkunde hieß, mithelfen, «diese unsere Reiche in ihrem heiligen Glauben und ihrer Religion, in Frieden und Gerechtigkeit zu stützen und zu halten».

Natürlich sind Idee und Ausgestaltung des Escorial nicht etwas Allgemeingültiges. Die spanische Prägung ist unübersehbar. Das «Geheimnis des Königs» webt in allen Höfen und Gängen. Auch die Formen eines allzu irdischen heroinischen Stiles sind anzutreffen. Elemente der Hochrenaissance fehlen nicht. Aber Philipp II. war kein Julius II. oder Leo X., worauf Georg Weise in seinem Beitrag «El Escorial como expresion esencial artistica del tiempo de Felipe II y del Periodo de la Contrarreforma»[2] aufmerksam macht. Diese glaubten an ein mögliches Beieinandersein von Kirche und antiker römischer Größe, die vom Humanismus zu neuem Leben erweckt worden war. Im Escorial aber wird alles, der heroische Stil und die Idee der Größe, nur auf «Seine göttliche Majestät» bezogen, den Allmächtigen, der im Altarssakrament auf dem Hochaltar ausgesetzt ist, um die ihm gebührende Huldigung zu empfangen, die ihm die Reformatoren verweigern. Wie streng und einfach sind gegenüber den Gemächern des Vatikans die vom König im Escorial bewohnten Räume! Jene drei Räume, von denen der größte 16 Fuß lang ist und drei Fenster auf zwei Seiten hat; dazu ein Alkoven zum Schlafen und ein Arbeitszimmer mit einem einfachen Büchergestell und ein paar kleinen Tischchen. Die Decke schlicht, die Wände weiß, der Fußboden aus Ziegelstein. Hier lebte Philipp nicht als König, sondern wie ein Mönch der strengsten Observanz. So bemerkt der erste Geschichtsschreiber des Klosters. Welcher Abstand zwischen dem Tragstuhl für den König und dem Sessel mit der Stütze für seine gichtkranken Beine von der Pracht der eingelegten Holztüren, die Maximilian II. stiftete, und dem späteren prunkvollen Mobiliar von der Art Ludwigs XV.!

Aber barocke Geisteshaltung wird sichtbarer noch an den Menschen als an den Bauten, Zimmern und Möbeln. Der Baske Iñigo López de Loyola, Francisco de Xavier aus Navarra, die Klosterfrau Teresa von Avila, ihre geistlichen Töchter und ihr Seelenführer sind lebendige Zeugen des christlichen Bewußtseins jener Zeit. Hugo Rahner, vielleicht unter den Heutigen der besten Kenner des «Vaters» Ignatius, hat in den 20 Aufsätzen, die er unter dem Titel *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*[3] herausgab, von dem väterlichen Stammschloß des Ordensstifters bis zum Grab mit seiner geheimnisvollen Inschrift die innere Haltung des Frühbarock sichtbar gemacht. Pour quoy non, Warum nicht? Dieser Wappenspruch in der Schloßkapelle von Loyola ist das Motto über dem Leben des baskischen Edelmanns. Das adelige Bewußtsein wird nach der religiösen Wandlung des Kavaliers zum Bewußtsein der Auserwählung durch die Taufe. Die Aufgabe der ritterlichen Jugend bleibt das ganze Leben hindurch dieselbe: Señalarse, sich auszeichnen, jetzt im Dienst des obersten Feldherrn Christus. Sein Leben ist erfüllt von dem Verlangen nach dem «Mehr», dem Mehr der Angleichung an den geschmähten und gekreuzigten Herrn, aber auch dem Mehr Seiner Ehre und Seiner Herrschaft. Wieder ist es die «göttliche Majestät», die den Igna-

tius und seine Freunde geradezu aufsaugt in ihrem Dienst. Was waren das für Menschen, die von der Sehnsucht erfüllt waren, die Sterne unter die Füße zu treten, immer zu leben in Gott und sich selbst zu ersterben, die es immer wieder verlangte, die Grenzen von Welt und Zeit zu sprengen, die nicht begrenzt wurden vom Größten und dennoch umschlossen waren vom Geringsten, wie es in der Grabschrift für Ignatius heißt!

Das «Mehr» des Ignatius wird konkretisiert in dem «Gib mir Seelen» eines Franz Xaver. Rahner zeichnet ihn – G. Schurhammer gibt die quellenmäßige und nicht mehr überbietbare Detailschilderung[4] – eingetaucht in dem unbegreiflichen Dunkel der göttlichen Majestät, in deren hartem Dienst sich dieser adelige Mensch völlig verzehrt, die ihn in der Armut des Kreuzes und verlassen von allem menschlichen Trost sterben läßt. Aber jene Menschen glauben an die verschwenderische Sinnlosigkeit auch in der Übernatur. Gnaden, Visionen, Wunder, aber auch Heimsuchungen und Opfer werden nicht gezählt. Ganz still stiehlt sich Ignatius sozusagen von den Seinen weg. «Eins im Jubel über den unermeßlichen Sinn der Aufgabe, die Welt für Christus zu gewinnen», wissen beide, Ignatius und sein kongenialster Jünger, um die «Sinnlosigkeit der göttlichen Gnadenwahl» wie um das Geheimnis der «gekreuzigten Majestät». Allen Versuchungen zum Triumphalismus aber werden als rasche Antwort die Armseligkeiten und Notwendigkeiten des Alltags entgegengestellt, das «sich selber seine Kleider-Waschen und seinen Kochtopf-Besorgen», wie es der Edelmann Franz Xaver auf dem Schiff in Lissabon schon tut. Aber auf der letzten Seite seines Briefes versichert er: «Mit der Hilfe, Gnade und Gunst Gottes, unseres Herrn, werde ich in dieser Weltgegend den Teufel zuschanden machen». Mit Recht rühmt man ihn fast ein Jahrhundert später: «Deo triumphat in omnibus», auch heute noch feiert er in allem für Gott einen Triumph.

Im gleichen Jahr 1622 und am gleichen Tag wurde Franz Xaver mit seinem Meister Ignatius heiliggesprochen. Ihre geistige Haltung wurde also von der Kirche als die ihrige anerkannt. Dies von einem Papst, der ganz zu den beiden paßte, von Gregor XV., dem Begründer der Propagandakongregation. In dieser traf er sich mit den beiden großen Jesuiten. So wie Ignatius, noch nichts vom Tode seines Freundes wissend, dem Verewigten einen Brief schrieb, in dem er die Welt aufteilte von Brasilien bis zum Kongo, von Äthiopien bis nach China und Japan, um den Erdball für Christus zu gewinnen, so verteilten die Kardinäle der Propaganda «die Provinzen der ganzen Welt». Ein hoffnungsvoller Optimismus spricht aus den ersten Taten der neuen Kongregation, der sich nicht auf menschliche Anstrengung stützt, sondern auf das Wirken des Heiligen Geistes, der weite Türen für die Bekehrung der Irr- und Ungläubigen aufgemacht habe. In der Stunde, in der der kaiserliche Sieg in Böhmen die Häresie niedergeschlagen hatte, empfahl die Kongregation nicht die Errichtung von Tribunalen, sondern die Wege der Liebe, die Predigt, die Belehrung, die Mahnung, das Gebet, aber auch das Fasten und selbst die Übernahme der Disziplin und die Tränen für die Bekehrung der Verirrten. Aus dieser Einstellung heraus folgt dann auch ein Wort wie jenes, das bei der Beratung über das Schicksal der ehemaligen Kirchengüter in Böhmen fiel; die Irrgläubigen sollten aus den Maßnahmen erkennen, daß die Kirche ihre Seelen und nicht ihre Güter gewinnen wolle[5]. Damit war eine Zeit überwunden, in der die Kurie wegen der Vernichtung der Hugenotten in der Bartholomäusnacht, auch wenn sie zugegebenermaßen über die näheren Umstände völlig falsch informiert worden war, das Te Deum sang oder in Erwiderung von Attentatsversuchen den Plänen, die «ruchlose Jezabel des Nordens» zu beseitigen, Zustimmung und Segen gab, eine Zeit, in der man nur mit Gewalt und harter Ausweisung den Bestand der eigenen Kirche sichern zu können glaubte.

Mit Ignatius und Franz Xaver wurde auch die spanische Klosterfrau Teresa von Jesus zur Ehre der Altäre erhoben. G. Papàsogli hat ihr Leben wie ein großes Abenteuer geschrieben, das Abenteuer einer hochherzigen Seele bei ihrem Kampf um Segen und Liebe des Herrn[6]. Wiederum wird der Zug zum Absoluten sichtbar, das Streben nach dem Unendlichen bei dem Mädchen, das ihren Bruder überzeugte, es sei der Mühe wert, etwas Kühnes für den Herrn zu tun, die gemartert zu werden wünschte, um Gott zu schauen. Etwas von dem ritterlichen Geist, der sich auszeichnen will, aber ganz aus der Liebe zum Gekreuzigten lebt und in dieser Liebe verzückt doch die Hinführung einer einzigen Seele und für einen Augenblick nur zur Liebe Gottes für wichtiger hält als selbst im Besitz der ewigen Herrlichkeit zu sein. Der Karmelit Efren de la Madre de Dios weiß Teresa und Philipp geistig nebeneinander zu stellen[7]. Die Sorge für die Heimstätten religiösen Eifers und echter Frömmigkeit trieb beide. In der Klosterreform treffen sich

der Herrscher und die einfache Nonne. Während der König ein großes Programm vorlegt, kämpft Teresa um die Gründungsbulle ihres ersten reformierten Konvents. Man zieht sich in die Festung zurück, wie Teresa in ihrem «Weg zur Vollkommenheit» schreibt, um den Sieg zu erringen. Das Schlachtfeld war das christliche Gewissen, der Kampfpreis kein Territorium, sondern Ideale. Von Triumph und Sieg war in den niedern, armen und kahlen Konventen, die Teresa erbaute, wo sie barfuß, von der Welt verborgen, mit ihren Töchtern betete, nichts zu spüren. Und nicht die Visionen und Gnaden, auch wenn sie in diesem Leben wirklich fehlten, sondern der Dienst an «seiner göttlichen Majestät» und der Gehorsam gegen die Kirche sind der Inhalt ihrer Existenz. Im Gehorsam stirbt sie unterwegs, und wie die Gewißheit einer Siegerin klingen ihre letzten Worte: «Am Ende, Herr, bin ich doch eine Tochter der Kirche». Ihre Autographe liegen im Escorial; sie sind dort am rechten Ort, weil dort auch ihr Geist Form und Heimat gefunden hat.

Der Barock kam wie ein brausender Sturmwind aus dem Süden auch in den deutschen Raum, zumal in die Alpenlandschaften. Hier fehlten freilich so ausgeprägte Herrschergestalten wie der spanische König. Dafür regierten zahllose kleine Fürsten, Bischöfe und Reichsprälaten. Hier wurde auch das Volk unmittelbar von der neuen geistigen Haltung ergriffen. *Kirche und Volk im Zeitalter des Barock* heißt darum das Werk von L. A. Veit und L. Lenhart[8]. Abgesehen von der Gefahr, das Objektive der Frömmigkeit mehr und mehr zu übersehen, wird doch vor allem sichtbar, wie zunächst die Fundamente des christlichen Lebens erneut gesichert wurden, wie man vor allem die Gemeinschaft mit Gott, Christus und der Kirche warm und beglückend empfand. Die Kirchen, die man sich damals baute, waren von dem Wissen geformt, daß die Gnade und das Lob der Gnade Raum haben wollten und Größe und reiches, flutendes Licht. Sie erstanden nicht aus einer Bauleidenschaft der Äbte, sondern wie aus dem Zwang der Ewigkeit heraus. Sie sollten wie ein Spiegel das Licht aus dem Unsichtbaren empfangen und sichtbar machen. Die Klöster aber neben diesen Kirchen waren die teresianischen Seelenburgen, in denen die Mönche beständig vor den Abbildern der Vollkommenheit zum Streben nach ihr angeeifert wurden.

Wie jede Zeit war auch der Barock besonderen Gefährdungen ausgesetzt. Die Jünger und Bewunderer der Heroen des Glaubens und der Gottesliebe meinten die Früchte allzu greifbar reifen zu sehen und rühmten sich ihrer Väter. Die Imago primi saeculi der Gesellschaft Jesu erinnert manchmal zu sehr an solch gesteigertes Selbstbewußtsein. Der Kult, der dem unendlichen Gott geleistet wurde, wurde bald zum Vorbild des Zeremoniells, nach dem sich die gekrönten Häupter feiern ließen. Der barocke Herrscherkult fand seine Vertreter selbst unter den Söhnen des hl. Ignatius. Die Päpste fanden an der Aura des Übernatürlichen Geschmack. Mortimers Romerzählung in Schillers Maria Stuart bezeugt den überwältigenden Eindruck solcher Haltung auf das Volk. «Etwas Göttliches» sah Bossuet im Königtum eines Ludwigs XIV. Die Kehrseite der Medaille des Barock ist der Absolutismus, den freilich die Länder, die am wenigsten vom Barock berührt wurden, am meisten pflegten. G. de Reynold[9] gibt dafür genügend Belege. Von diesem absolutistischen Selbstbewußtsein ist wohl einiges auch der Kirche nicht fremd geblieben. Titel, Zeremoniell, Hof und Etikette verdeckten einige Zeit die innere Mittelmäßigkeit, wenn nicht innere Leere. Das Pathos des Befehls und die Illusion der geistigen Weltherrschaft die politische Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit; die Selbstbehauptung aber die Liebe, nicht zuletzt jenen gegenüber, die auch Christen waren, mochten sie im Westen oder im Osten auch ihr getrenntes Dasein führen. Dazu kam noch eine weitere Gefahr. Das Übermaß der Freude der Erlösten ließ allzu leicht die Existenz des Kreuzes mitten im Christentum vergessen, nicht nur so, daß man sich um die Not des Volkes und das Elend der beständigen Kriege nicht mehr recht kümmerte, auch im eigentlich religiösen Sinn, daß Heilsunsicherheit und Sünde, Christi geheimnisvolle bittere Buße dafür nicht immer ernst genommen wurden, die Kirche keine Aufgabe der Heiligung mehr sah, sich im sicheren Besitz, eigentlich schon am Ziele fühlte, daß das Wort unter der Peterskuppel von der Ohnmacht der Pforten der Hölle auf die zeitliche Ausformung des Unsichtbaren bezogen wurde, daß man die Siege über die Türken als absoluten Triumph des Guten sah.

Trotzdem wird man dem Barock solche Fehlentwicklungen nicht unbedingt zuschreiben müssen. Natürlich ist seine Haltung und Gebärde heute überholt. Aber die katholische Kirche von heute ist ja auch anders als die Urgemeinde von Jerusalem. Romanik und Gotik sind vorüber, nicht bloß als Stilelemente, sondern als Lebens- und Glaubensformen christlicher Existenz. Das Frühere ist ver-

gangen. Aber trägt der Baum der Kirche nichts mehr von den früheren Formen in sich, gewisse Formkräfte, die sich längst mit ihrer Lebensenergie verschmolzen haben? Trägt die Kirche nicht alle Kulturen in ihrem Schoß, nicht bloß geographisch gesehen, auch zeitlich, die zukünftigen Formen, aber auch vergangene? Das legitime Erbe des Barock für die Kirche ist freilich nicht die Verabsolutierung des Menschlichen in Staat und Kirche, sondern das Wissen um die Absolutheit des Göttlichen, ist nicht die Feier des Triumphes, sondern die Erwartung des Triumphes des Ewigen.

HERMANN TÜCHLE

Er ist am 7. 11. 1905 in Eßlingen geboren. 1930 wurde er in Rottenburg zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Tübingen, promovierte dort zum Dr. theol. 1937, habilitierte sich ebenfalls in Tübingen 1939. Er war Professor für Neue Kirchengeschichte in Paderborn und lehrt seit 1952 in München. Er edierte die J. A. Möhler-Gedenkschrift «Die eine Kirche» 1939 und veröffentlichte in Zusammenarbeit mit Bihlmeyer eine dreibändige Kirchengeschichte, 17. Aufl. 1960–62, «Kirchengeschichte Schwabens» 1950–54, «Acta S.C. de Propaganda Fide Germaniam spectantia 1622–1649» 1962, und «Geschichte der Kirche Bd. III» 1965. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Tübinger Theol. Quartalschrift, Theologie und Glaube, Münchner Theol. Zeitschrift, Historisches Jahrbuch, Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte.

[1] «ni quiero ser señor de herejes...», *op. cit.*, I, 420.
[2] *Op. cit.*, II, 273–296.
[3] Freiburg 1964.
[4] *G. Schurhammer, Franz-Xaver*, I–II, Freiburg 1955–1963.
[5] *Acta S.C. de Propaganda Fide Germaniam spectantia 1622–49*, herausgegeben von *H. Tüchle*, Paderborn 1962.
[6] *G. Papàsogli, Santa Teresa d'Avila*, Roma 1952; deutsche Übersetzung: *Teresa von Avila*, Paderborn 1959.
[7] *cf. Escorial* I, 417–437.
[8] Freiburg 1956.
[9] *France classique et Europe baroque*, Paris 1962.

R. Rémond

Die Entchristlichung

Gegenwärtiger Stand der Frage und der Arbeiten in französischer Sprache

Infolge ihrer weiten, universalen Verbreitung zieht die Entchristlichung heute die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich. Dem war nicht immer so. Die Apostolatspioniere, die unter dem Volke wirkten, nahmen sie zuerst wahr, und nach und nach gelangten auch die religiösen Autoritäten zur Überzeugung, daß es sich hier um ein höchst bedeutungsvolles Phänomen handelt. Das Faktum selber wird heute kaum mehr bestritten, auch wenn man über seine Ursachen geteilter Meinung und über die anzuwendenden Gegenmaßnahmen im unklaren ist. Wurde die Entchristlichung zunächst einfach als Tatsache vermerkt und als Seelsorgeproblem empfunden, so wird sie seit einigen Jahren in positiver Beobachtung untersucht. Die Soziologen und Historiker griffen das Thema auf. Die Entchristlichung geht nicht nur die Religionsgeschichte an. Infolge der Mannigfaltigkeit ihrer mutmaßlichen Ursachen wie infolge der Verschiedenheit ihrer Auswirkungen bildet sie ein Hauptfaktum, ja vielleicht einen Grundzug der heutigen Zivilisation. Sie gehört dazu mit demselben Recht – und vielleicht auch aus denselben Gründen – wie die Verbreitung der politischen und gesellschaftlichen Demokratie, die Verstädterung und Industrialisierung der modernen Gesellschaften. Das Studium der Entchristlichung ist denn auch nicht mehr auf den engen Kreis der Fachleute und Fachwerke beschränkt geblieben, sondern hat zu Stellungnahmen in Zeitschriften allgemeiner Ausrichtung geführt. So sind in Frankreich innerhalb weniger Monate zwei Aufsätze erschienen, welche die neuesten Forschungsarbeiten auf diesem Gebiet einem breiten Leserkreis bekanntmachten[1].

Vor allem scheint es an der Zeit, die Arbeiten der nicht voneinander Kenntnis nehmenden Wissenschaftszweige zusammenzustellen und die Ergebnisse der bis jetzt vereinzelt vorgenommenen Untersuchungen miteinander zu vergleichen. Das religionsgeschichtliche Kolloquium, das im Oktober 1963 zu Lyon stattgefunden hat, bildet eine wichtige Etappe im Voranschreiten der Forschung: ein umfassender Meinungsaustausch zwischen Historikern verschiedener Länder hat es erstmals ermöglicht, zu einer Gesamtschau der methodologischen Probleme und des Standes der Frage zu gelangen auf Grund eines Berichtes, den wir dem internationalen Kolloquium über vergleichende Kirchengeschichte 1963 vorgelegt hatten[2].

Die objektive Erforschung der Entchristlichung stellt zunächst eine Frage der *Begriffsbestimmung* und der Terminologie. Man muß sich über die Grundbegriffe und die entsprechenden Ausdrücke klar werden. So wird man sich davor hüten, unterschiedslos von Entchristlichung, Säkularisierung, Laizismus zu sprechen. Zwar bezeichnen diese Ausdrücke verwandte Phänomene, die in der historischen Entwicklung eng miteinander verknüpft sind, aber ungleichen Zuständen und verschiedenen Prozessen der Spaltung zwischen dem religiösen und dem zivilen Bereich entsprechen. Zweitens ist genau zu bestimmen, welche Ausdrücke

der verschiedenen Sprachen einander äquivalent sind. Infolge ihrer allgemeinen Verbreitung geht die Entchristlichung über die nationalen Grenzen hinaus, und die Erforschung ihrer Ursachen erfordert ein möglichst komparatives Vorgehen. Das von der Vokabularkommission des katholischen Soziologiezentrums von Frankreich ausgearbeitete internationale Vokabularium bildet hierfür ein gutes Beispiel. Eine Übersicht darüber findet sich im Anhang zu *Jean Chelini, La ville et l'Eglise*, Editions du Cerf[3].

Die zweite Forschungsetappe: das *Ausmaß* des Phänomens. Jede Reflexion über die Entchristlichung setzt voraus, daß man über genaue Zahlenangaben verfügt. Die Religionssoziologie, die in letzter Zeit einen raschen Aufschwung genommen hat, hat eine ausgedehnte und vielfältige Dokumentation über diesen Punkt zusammengebracht. Es gibt kaum mehr eine Diözese, die keine Enquête über die religiöse Praxis veranstaltet hat. Seit einigen Jahren kommen die Fachleute dieser jungen Disziplin Jahr für Jahr auf internationalen Konferenzen zusammen, berichten über die im Gang befindlichen oder abgeschlossenen Arbeiten, fixieren allgemeine Richtpunkte und ermöglichen Vergleiche. Aus der Masse der Umfragen lassen sich bereits einzelne Aufschlüsse von allgemeiner Tragweite ziehen und sogar fast schon Gesetze des Beharrens oder Schwindens der religiösen Praxis feststellen[4].

Aber wenn auch der Historiker der Soziologie zu Dank verpflichtet ist, so kann er von ihr doch nicht die ganze Dokumentation erwarten, über die er verfügen muß. Besitzt sie auch in hohem Maße das intellektuelle Rüstzeug, um die heutige Wirklichkeit zu erfassen, so ist es ihr doch unmöglich, die Vergangenheit zu rekonstruieren. Die von ihr beobachteten Abfolgen bilden eine zu kurze Reihe, um Zeiträume miteinander zu vergleichen, die Entwicklungskurve zu zeichnen und bis zu den Ursprüngen des Phänomens zurückzugehen. Nun aber ist zum Ermessen des Faktums und erst recht zu seiner Deutung und zur Fahndung nach dessen Ursachen der *Rückgriff auf die Vergangenheit* erfordert. Die religions-soziologischen Enquêten über die heutige Lage sind somit durch eine dokumentarische Erforschung der Vergangenheit zu ergänzen. Diese wird aus Quellen verschiedenster Art schöpfen wie: administrative Dokumente mit Angaben über das Glaubensbekenntnis der Angehörigen des betreffenden Verwaltungsbezirks; Pfarr-Register, die wertvolle Aufschlüsse über die Akten und den Sakramentenempfang geben; persönliche Zeugnisse; Andenken; literarische Dokumente. Für einzelne Diözesen und bestimmte Gesellschaftsschichten ist diese Forschungsarbeit bereits geleistet und der Gesamtbefund ergibt für den Historiker der Entchristlichung eine höchst wertvolle Quelle[5]. Doch wird man auch auf all das bedacht sein, was ein findiger Kopf Werken oder Studien entnehmen kann, die auf den ersten Blick kaum mit der religiösen Treue oder ihrem Schwinden zusammenhängen.

Die numerische Dokumentation über die religiöse Praxis stellt den Soziologen wie den Historiker vor das gleiche heikle Problem: Wie sind die gesammelten Arbeiten zu interpretieren? Die Gesamtangaben beziehen sich ja auf Akte der Praxis, auf Gesten; sie entwerfen ein Bild des Verhaltens. Was sagen sie uns über die innere Einstellung, die Haltung des Gewissens? Unter Entchristlichung versteht man ja nicht nur das Schwinden des äußern Brauchtums, das Absinken der treuen Beobachtung äußerer Verhaltensmaßregeln; die Entchristlichung betrifft vor allem auch *die innere Einstellung und Geisteshaltung*. Nun aber darf man nicht ohne weiteres vom äußern Verhalten auf die Gesinnung schließen. Das Niveau der Praxis kann trügen. Es kann z. B. ganz gut der Fall sein, daß sich eine innere Entchristlichung vollzieht, während die religiöse Praxis beibehalten wird, aus einem mehr gesellschaftlich als religiös bedingten Konformismus heraus. Ja, es kann sogar sein, daß ein gewisser Ritus jeden religiösen Sinn verloren hat und sich in ihm nur noch die Anhänglichkeit an ein in der Gesellschaft verankertes Brauchtum äußert. Umgekehrt läßt sich nicht ohne weiteres aus dem Nachlassen der Praxis auf das Schwinden der religiösen Einstellung schließen: es hängt vielleicht nur mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsklasse zusammen. Aus diesen Überlegungen ergibt sich der methodologische Schluß, daß die Untersuchung auch die Qualität des religiösen Lebens, die Reichweite der christlichen Bildung, die Vitalität des Glaubens einschätzen muß. Sie muß dem gesellschaftlichen Verhalten Rechnung tragen: der Treue gegenüber den Grundsätzen des Evangeliums, der Verwendung des Geldes, der sozialen Gerechtigkeit, der Arbeitsauffassung. Das Ausmaß der Entchristlichung ergibt sich somit aus dem Konvergenzpunkt vielfältiger Studien über alle Aspekte des religiösen Lebens und alle Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens.

Wenn die Untersuchung sich auf so mannigfaltige Aspekte erstrecken muß, so darum, weil der Begriff der Entchristlichung ein globales Phänomen bezeichnet. Man stößt von neuem auf diese Wahrheit, wenn man eine *Erklärung* dieses Phänomens zu geben versucht. Angesichts der Verschiedenheit der angeführten Ursachen ist anzunehmen, daß eine gültige Erklärung mehrere Faktoren zugleich ins Auge fassen muß. Die *Ergründung der Ursachen* erfordert eine Forschungsarbeit in doppelter Richtung: in der zeitlichen und der räumlichen Dimension.

Erforschung des zeitlichen Verlaufs: Da in der geschichtlichen Entwicklung ein enger Zusammenhang zwischen dem Kausalrapport und der Abfolge der Ereignisse besteht, läßt sich die Fahndung nach den Ursachen der Entchristlichung nicht von der Untersuchung ihrer Ursprünge trennen. Sobald man den Beginn des Phänomens datieren kann, ist man in der Kausalerklärung wieder einen Schritt weitergekommen. Doch wie weit zurück ist der *Zeitpunkt des Beginns* der Entchristlichung anzusetzen? Die Antwort auf diese Frage teilt die Forscher in zwei Lager: Für die einen ist das Phänomen uralt, so alt, daß man sich selbst fragen kann, ob es überhaupt jemals eine wahre Christianisierung gegeben hat. Wäre es erwiesen, daß gewisse Gegenden nie tief verchristlicht waren, so würde das, was wir Entchristlichung nennen, einen völlig andern Sinn erhalten. Die Frage so stellen, heißt den Ball dem Mediävisten zuspielen; die Geschichtsforschung verlegt sich auf eine andere Ebene. Doch, auch zugegeben, daß die heutige Entchristlichung in gewissen Ländern und bei einzelnen Gesellschaftsschichten auf sehr weit zurückliegende geschichtliche Situationen zurückgeht, so zeigt sie doch ganz eigene Züge, die sie zu etwas Einzigartigem, nicht auf frühere Gegebenheiten Reduzierbarem macht. Eine zweite Forschergruppe hebt stark den durchaus eigenartigen Charakter des Faktums hervor. In dieser Perspektive ist es sinnvoll und berechtigt, nach dem Ausgangspunkt zu fragen. Dieser ist je nach den Ländern verschieden. Um einzelne einfache Beispiele zu nennen: Frankreich wurde sicher eher betroffen als Italien, und in französisch Kanada können wir den Beginn des Phänomens mit unseren eigenen Augen verfolgen. Desgleichen ist im Innern eines Landes der Ausgangspunkt je nach den Gesellschaftsschichten verschieden. Schon aus diesen paar Hinweisen läßt sich ermessen, wie wichtig und ergiebig eine vergleichende Forschung sein muß. Dies ist die zweite Richtung, in die sich jeder Erklärungsversuch erstrecken muß.

In einer klugen Verwendung der Differentialmethode läßt der *Vergleich* unzutreffenden Erklärungen auf die Spur kommen, die allgemeinen Ursachen eruieren, die einzelnen Faktoren bewerten. Der Vergleich muß drei Vergleichsmomente berücksichtigen: Erstens wird man Länder miteinander vergleichen. So legt z. B. der Vergleich zwischen der Arbeiterklasse der großen französischen Industriezentren und der des Ruhrgebietes die Annahme nahe, daß die Industrialisierung nicht unbedingt den Massenabfall herbeiführt; es liegt keine mechanische Kausalität vor. Man wird deshalb nach anderen Faktoren fahnden, die im Verein mit der Fabrik und der Stadt mitspielen. Ein anderes Beispiel, das ebenfalls gewisse Erklärungsfaktoren nahelegt: in den Vereinigten Staaten sind die irischen Einwanderer, die von ihren Priestern begleitet und in Nationalpfarreien organisiert waren, für gewöhnlich ihrem katholischen Glauben treu geblieben, während die Italiener, die einzeln einwanderten und erst spät von ihrem Klerus aufgesucht und betreut wurden, im allgemeinen stärker entchristlicht sind[6]. Zweitens muß die Forschung den Rahmen einer einzelnen Konfession sprengen und sich auf mehrere erstrecken: der Vergleich zwischen katholischen und vorwiegend protestantischen Gegenden ist höchst aufschlußreich, wenn sich auch aus der Verschiedenheit der den Gottesdienstbesuch betreffenden Vorschriften methodische Schwierigkeiten ergeben. Auch würde man das Phänomen nur unvollständig in den Blick fassen, wenn man sich darauf beschränken wollte, nur die Fälle von Entchristlichung zu studieren. Man wird auch die Fälle von religiöser Standhaftigkeit sorgfältig verfolgen, alle jene Fälle, die eine Ausnahme bilden und der Verchristlichung entgangen zu sein scheinen. Sie sind um so aufschlußreicher als sie Gegenden betreffen, die von der Industrialisierung, Verstädterung und technischen Entwicklung nicht unberührt geblieben sind. Noch signifikanter sind die Entwicklungen in entgegengesetztem Sinn, die Fälle, in denen Gegenden oder gesellschaftlich-berufliche Kategorien kollektiv wieder zum Glauben oder zur religiösen Praxis zurückkehren. Die Anzeichen von treuem Beharren und erst recht die Fakten von Wiederverchristlichung sind ebenso interessant wie die Symptome der Entchristlichung. Die Beobachtung und Reflexion müssen diese Entwicklungen in ihrer Gesamtheit in den Blick fassen.

Versucht man, aus den verschiedenen Situationen und den mannigfaltigen monographischen Studien – von denen erst sehr wenige wahrhaft vergleichend sind –zu einzelnen Feststellungen zu gelangen, so scheinen die am meisten anzutreffenden und ausschlaggebenden Ursachen der Entchristlichung in zwei Faktoren zu liegen: im Rückstand der Geisteshaltung und der kirchlichen Strukturen und im Aufkommen neuer Geistesrichtungen und Gesellschaftsstrukturen. Dies sind im Grunde nur zwei verschiedene Aspekte der gleichen Tatsache: Die Entchristlichung resultiert aus dem *Mißverhältnis zwischen der Kirche und der Welt*, das sich mit dem immer schnelleren Rhythmus der allgemeinen Entwicklung ständig vergrößert.

Rückstand der Kirche. Auf dem Gebiet der kirchlichen Strukturen verstreichen mancherorts zwanzig Jahre zwischen der Entwicklung neuer Stadtrandquartiere und der Errichtung neuer Pfarreien und Kultstätten. In der Zwischenzeit konnte eine ganze Generation ihre religiösen Lebensgewohnheiten verlieren und eine andere Generation außerhalb der Kirchen aufwachsen. Die Entchristlichung trat ein in der zwischen den alten Pfarreien und den neuen Außenquartieren klaffenden Lücke[7].

Der auf dem Gebiete der Geistesströmungen anzutreffende Rückstand im religiösen Denken, das schlecht im Glauben geschult ist, bietet eine gewisse Analogie zum Rückstand der kirchlichen Institutionen. Hier müßte man die ganze Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts rekapitulieren.

Es entwickelte sich eine neue Gesellschaft, deren Neuheit die Christen erst spät wahrnahmen und deren positive Werte sie infolge gewisser Provokationen nur schlecht erfaßten. Zwei bedeutungsvolle Phänomene vor allem macht man für die Entchristlichung der Volksmassen verantwortlich: die Industrialisierung und Verstädterung. Daß die Industrialisierung die Entchristlichung zur direkten Folge hatte, ist eine so weit verbreitete Idee, daß wir versucht sind, einen notwendigen kausalen Zusammenhang zwischen den beiden Phänomenen anzunehmen. Die vergleichenden Forschungsarbeiten legen jedoch nahe, daß der Zusammenhang weder so evident noch so einfach ist. Nicht selten gibt es Gegenden, die wohl industrialisiert wurden, aber dabei den Glauben nicht verloren. Und wenn man zu rekonstruieren sucht, infolge welcher Verkettungen die *Fabrik* entchristlichen konnte, entdeckt man, daß oft Momente die Schuld trugen, die nicht mit dem Wesen der Industrialisierung gegeben sind. Am einen Ort hat das Fehlen der Sonntagsruhe dazu beigetragen, das gewohnte religiöse Leben zu untergraben; anderswo die angestaute Müdigkeit; im allgemeinen liegt die Schuld an der Bildung eines neuen Lebensmilieus, in dem die Kirche infolge ihrer eigenen Nachläßigkeit nicht zugegen ist. Die Prüfung der angeblichen Auswirkungen der *Stadt* auf die religiöse Praxis legt die gleichen Feststellungen nahe[8]. Die Fabrik und die Stadt haben weniger aus ihrem eigentlichen Wesen heraus einen entchristlichenden Einfluß ausgeübt, sondern mehr infolge der durch sie bewirkten Umstellung des gewohnten Gemeinschaftslebens. Religiöse Glaubenshaltung und Praxis bildeten einen Bestandteil eines ganzen Lebens- und Denksystems. Die Industrialisierung und die Verstädterung haben das Christentum nicht direkt und absichtlich angegriffen, sondern die traditionelle Gesellschaftsordnung zunächst erschüttert und dann zerstört; indem sie die gesellschaftlichen, ökonomischen, kulturellen Ordnungen sprengten, haben sie die Religion in Mitleidenschaft gezogen. Wie man sieht, laufen die beiden Erklärungen auf das gleiche Resultat hinaus: infolge ihrer *Unfähigkeit, sich der veränderten Lage anzupassen*, wurden für die Religion die neuen Entwicklungen verhängnisvoll. Die Erforschung der Entchristlichung läßt sich darum von der Erforschung der gesamten Gemeinschaft nicht trennen. Einmal mehr stellt man fest, daß die Geschichte des religiösen Lebens mit der des Menschen als ganzem zusammenhängt.

RENÉ REMOND

geboren am 30.9.1918 in Lons-le-Saunier, Frankreich. Er promovierte 1959 in Geschichtswissenschaft. Heute ist er Professor an der Faculté des Lettres et Sciences humaines in Paris und Direktor der Fondation Nationale des Sciences Politiques. Er veröffentlichte «La droite en France. De la première restauration à la V^e République», «Histoire des Etats Unis», «Les Etats Unis devant l'opinion française (1815–1852)», «Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et Bourges (1896 bis 1908)» und «Les forces religieuses et les attitudes politiques dans la France depuis 1945». An folgenden Zeitschriften ist er Mitarbeiter: Revue Française de Science politique, Cahiers d'histoire, Revue de l'Action Populaire und Recherches et Débats.

[1] *G. Morel*, Déchristianisation, *Études*, Mai 1964, 595–613. *J.-C. Baumont*, La recherche des causes de la déchristianisation contemporaine, *Chronique sociale de France*, 31 décembre 1964, 499–518.

[2] *R. Rémond*, Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis le milieu du 19ème siècle, *Colloque d'histoire religieuse*, Lyon, octobre 1963, Genoble 1963, 123–154, und die Zusammenfassung der Diskussion in der Sondernummer der *Cahiers d'Histoire* IX, 1 (1964) 88–106.

[3] *J. Chelini*, *La ville et l'Église*. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine, Paris 1958.

[4] Über die grundlegenden Prinzipien und die methodologischen Fragen liegen zwei wesentliche Werke vor. Das eine stammt vom Begründer der Religionssoziologie, *Gabriel le Bras*, und vereinigt die innerhalb eines Vierteljahrhunderts erschienenen Aufsätze: *G. le Bras*, *Études de sociologie religieuse* I–II, Paris 1956. Das andere ist verfaßt von *F. Boulard*: *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954 (deutsch: *Wegweiser in die Pastorialsoziologie*, München 1960). Die Rapporte der internationalen Konferenzen über Religionssoziologie werden regelmäßig veröffentlicht. Die Bibliographie der Arbeiten ist zu finden in den *Archives de Sociologie des religions* (seit 1958) und in *Social Compass*.

[5] Unter den neuern Werken sind anzuführen: *F. Isambert*, *Christianisme et classe ouvrière*, Paris 1961; *P. Droulers*, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr. d'Astros, archévêque de Toulouse*, Paris 1954; *C. Marcilhacy*, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup (1849–1878): sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris 1963.

[6] *F. Houtart*, *Les paroisses de Bruxelles* (1813–1951), Bruxelles 1955.

[7] *F. Houtart*, *Aspect sociologique du catholicisme américain*, Paris 1958; *Y. Daniel*, *L'équipement paroissial d'un diocèse urbain: Paris (1802 à 1956)*, Paris 1957.

[8] *J. Labbens*, *L'Eglise et les centres urbains*, Paris 1959; *J. Chelini*, *a.a.O.*, oben Anm. 3; *J. Folliet*, Les effets de la grande ville sur la vie religieuse, *Chronique sociale de France* 4 (1953), 539–566.

Übersetzt von August Berz

P. Polman

Der historische Hintergrund des Altkatholizismus

Der Alt-Katholizismus, wie wir diesen als Religionsgemeinschaft kennen, ist die Frucht des Kontaktes zwischen denen, die, vor allem in Deutschland, das im Jahr 1870 verkündigte Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit verwarfen, und der «Roomsch-katholieke Kerk der oudbisschoppelijke Cleresie», die damals schon anderthalb Jahrhunderte in Utrecht ihren Hauptsitz hatte[1]. Enttäuscht durch die Haltung ihrer eigenen Bischöfe, haben jene, welche die Bewegung als katholische Gemeinschaft organisieren wollten – was ohne das Charisma der Weihe nicht möglich war –, sich an die Bischöfe der Utrechter Kirche gewandt. Diese haben dann ihren Kandidaten die Hände aufgelegt.

Für die Utrechter Kirche selbst hatte dieser Kontakt nicht weniger bedeutsame Folgen. Sie ist seitdem aus ihrer Isolierung herausgetreten. Im Jahre 1889 schloß sie mit einigen alt-katholischen Gemeinschaften die sogenannte «Union von Utrecht», welche die Selbständigkeit der einzelnen Nationalkirchen aber unangetastet läßt. Damals hat sie selbst auch den Namen «alt-katholisch» angenommen. Unter dem Einfluß dieser Beziehungen zu Kirchen, die ihr an Radikalismus weit voraus waren, ist sie allmählich dazu gekommen, in verschiedenen Punkten die traditionelle Haltung zu revidieren, die sie die Hoffnung auf Wiedervereinigung mit Rom so lange hatte aufrechterhalten lassen. Schließlich hat sie, auf ökumenischem Gebiet, im Weltrat der Kirchen eine Rolle gespielt, wobei ihr Interesse sich vor allem auf episkopalische Kirchengemeinschaften richtet. Infolgedessen ist die intercommunio in sacris mit den Anglikanern möglich geworden.

Auch beim Vollzug des Utrechter Schismas im Jahr 1723 hatte die Frage der päpstlichen Unfehl-

barkeit insofern schon eine gewisse Rolle gespielt, als sie durch den Jansenismus in den Vordergrund gerückt wurde. Aber die eigentliche Ursache dafür ist in Meinungsverschiedenheiten über das Dogma des päpstlichen Primats zu suchen: im Gegensatz zwischen der nationalen und der universalen Kirche, zwischen der Meinung, die leugnet, und der Meinung, die anerkennt, daß der Papst in jedem einzelnen Bistum und über alle zusammen die höchste Rechtsvollmacht besitzt. Das sind Probleme, die zu dem gehören, was man mit dem verschwommenen und dehnbaren Namen «Gallikanismus» zu bezeichnen pflegt. Speziell ging es um die Frage, ob der Papst das Recht habe, einen apostolischen Vikar, einen Bischof, abzusetzen. Der Grund, warum er dazu überging, liegt auf einer anderen Ebene.

Mit der Suspendierung von Petrus Codde im Jahr 1702, der 1704 seine Absetzung folgte, beginnt die Inkubationszeit des Schismas. Die Seele des theoretischen und praktischen Widerstandes war der gelehrte Delfter Pfarrer Joan Christiaan van Erkel, der schon 1702 und 1703 eine grundsätzliche Antwort auf die Frage gab[2] und im Jahre 1704 Unterstützung erhielt durch Egidius de Witte, einen nicht weniger gebildeten, nach Holland geflohenen Flamen. Indem sie die Interpretation des Petrustextes zugunsten des Primates kritisierten, legten sie den Nachdruck auf das Kollegium der Apostel, deren Nachfolger die Bischöfe sind. Bei diesen beruht die höchste Autorität innerhalb der Grenzen einer Diözese; für ihr Verhältnis zueinander, zum Metropoliten, zum Bischof von Rom, dient die altchristliche Kirche als Vorbild. Im Zusammenhang damit handhaben unsere Autoren den Begriff der Volkssouveränität, sie leugnen die monarchische Einrichtung der Kirche und sprechen dem Papst nur einen Ehrenprimat zu. Zu seinem Vorgehen gegen Petrus Codde sei er also nicht berechtigt gewesen.

De Witte drückt sich zum Beispiel folgendermaßen aus[3]: «Die Kirche ist aber keine Monarchie, in welcher der Papst König und die Bischöfe seine Untertanen oder Vasallen sind; sondern sie ist gleichsam eine geistliche Republik, in welcher der Adel, unter einem Oberhaupt, das Ruder führt... Um dies ganz zu verstehen, muß man wissen, daß die Schlüssel der Kirche, oder die Macht, die Kirche zu regieren, von Christus der ganzen Kirche übergeben wurden, das heißt dem apostolischen Kollegium, in dem als in ihrem fürstlichen Adel die ganze Kirche versinnbildet wird...

Die volle bischöfliche Gewalt, die Kirche zu regieren, ist von Christus den Aposteln insgesamt und ihren Nachfolgern in gleicher und ungeteilter Weise gegeben worden. Und deshalb beruht diese Macht nicht ursprünglich beim Papst in Rom (wie manche zu Unrecht annehmen), sondern bei der ganzen, von Christus eingesetzten Kirchenvogtei oder geistlichen Origkeit.»

Bis zu seinem Tode im Jahre 1732 ist van Erkel, der geistige Vater des Schismas, unermüdlich damit beschäftigt gewesen, die Folgerungen aus diesen Ideen auf einen vaterländischen Leisten zu spannen und sein Beweismaterial, das er der Geschichte des kirchlichen und bürgerlichen Rechtes entnahm, zu vervollständigen, wozu ihm zum Beispiel Quesnel eine hilfreiche Hand bot[4]. Es ging darum, die mittelalterlichen «libertés» der holländischen Kirche, wie zum Beispiel das ius de non evocando und das Recht des Placet, zu begründen und für die moderne Zeit aufzuzeigen, daß die Hierarchie von 1559 durch die Begründung des Calvinismus nicht untergegangen sei; daß die holländische Kirche keine Missionskirche und noch immer im Besitz von Bischofssitzen und Kapiteln sei; daß die apostolischen Vikare in Wirklichkeit Ordinarien von Utrecht seien; daß den Kapiteln das Recht auf die Bischofsernennungen zukomme und daß sie bei Sedisvakanz Träger der Jurisdiktionsvollmacht seien. Der Papst habe solche Rechte zu respektieren und könne den Holländern nicht einfach eigenmächtig einen kirchlichen Leiter aufdrängen.

Diese Ideen sind nicht bloße Theorie geblieben. Sofort nach dem Bekanntwerden der Suspendierung Coddes und der Ernennung eines Stellvertreters hat van Erkel an die weltliche Obrigkeit, die calvinistischen Staaten von Holland, appelliert, welche durch Plakatanschlag vom 17. August 1702 dem Stellvertreter verboten, seine Funktion auszuüben, und bestimmten, daß in Zukunft der Leiter der Kirche aus und von dem einheimischen Klerus gewählt werden müsse, wenn er auf ihre stillschweigende Zulassung rechnen wolle[5]. Man müsse folglich nicht mehr, wie bisher, dem Papst Kandidaten vorschlagen, sondern den Staaten, mit anderen Worten nicht mehr die bürgerliche, die zivile, sondern die kirchliche Obrigkeit vor eine vollendete Tatsache stellen. Vom Papst wird ja nur erwartet, daß er dem Kandidat der Klerisei, der das Placet der Staaten gefunden habe, seine Genehmigung erteile; ein von ihm direkt ernannter Kandidat werde keine Aussicht mehr haben. Da

mit war der Einfluß Roms auf den Gang der Dinge in der holländischen Kirche ausgeschaltet. Daß die Staaten bereit waren, einen solchen national orientierten Katholizismus zu unterstützen, ist einleuchtend. Jeder Maßnahme, die der Papst hinsichtlich der Kirche in Holland glaubte treffen zu müssen, folgte deshalb, unter Beratung durch van Erkel, eine Gegenmaßnahme der Staaten auf dem Fuße.

Eine solche Situation war vordem hierzulande unbekannt. Wem van Erkel und de Witte ihre Auffassungen verdankten, mag dahingestellt bleiben. Sicher nicht dem Löwener Professor Zeger Bernard van Espen, der damals selbst erst begann, sie im Dienste der Klerisei zu entwickeln. Sie wurden zum Beispiel sicher nicht von Petrus Codde geteilt und, soweit wir ermittelt haben, in der Literatur jener Tage nur von den beiden Vorgenannten formuliert. Die Klerisei war damals noch eine «Bewegung» ohne Programm; eine systematische Organisation auf prinzipieller Grundlage wird wohl erst mit der Gründung des Seminars in Amersfoort in Angriff genommen worden sein. Während dieser Inkubationszeit haben jene, die über das Vorgehen des Papstes gegen Codde unzufrieden waren, sich automatisch um die Wortführer geschart, ohne viel über die Theorie nachzudenken, wenn sie diese überhaupt kannten, oder deren Folgerungen zu überblicken. Das konnte um so leichter geschehen, weil niemand an Spaltung dachte. So sind sie von selbst mit in das Schisma hineingeschlittert, als die Umstände dazu günstig waren, das heißt, als man einen Bischof gefunden hatte, der bereit war, dem Kandidaten der Klerisei seine Weihevollmacht mitzuteilen. Dies war im Jahr 1723 der Fall. Wenn von den 396 damals in Holland tätigen Geistlichen 75 als Anhänger der Partei eingetragen sind[6], so geschah dies auf Grund ihrer Verhaltensweisen; bei wie vielen diese die Frucht einer dogmatischen Überzeugung waren, läßt sich nicht feststellen.

Nach Ansicht Utrechts lag die Schuld am Schisma bei Rom. Wenn das Kapitel einen Bischof wähle, mache es Gebrauch von seinem Recht, und Rom habe die Wahl nur zu bestätigen. Statt dessen behaupte Rom, daß es in Utrecht kein Kapitel gebe, und mache Ansprüche geltend, die im Widerspruch zum alt-vaterländischen Recht und zu den «Concordata Germaniae» ständen. Doch man hält an der ehrfürchtigen Tradition fest, Rom um Genehmigung zu ersuchen und enge Beziehungen zu den Bischöfen und Kapiteln der Nachbarkirchen zu unterhalten. Van Erkel hatte schon früh begonnen, diesen seine Schriften zuzusenden, zugleich als Warnung vor der Anmaßung Roms: «Iam tua res agitur, paries dum proximus ardet.» So stellt er die Kirche von Utrecht als gleichberechtigt neben die von Antwerpen, Mechelen, Roermond, Köln, Münster. Genauso wie der Bischof von Rom wurden die Bischöfe dieser Sitze regelmäßig von Utrechter Bischofswahlen in Kenntnis gesetzt. Ob und wie sie reagieren, hat weiter nichts zu bedeuten. Was nicht hindert, daß man gern möglichst viele Briefe kirchlicher Gemeinschaften und Sympathiebezeugungen empfängt, die in einigen «Recueils de témoignages» veröffentlicht werden. Daraus hat sich die Theorie entwickelt, daß man trotz allem indirekt mit dem Bischof von Rom in Kontakt steht, nämlich mittels der Beziehungen zu den Rom unterworfenen Mitbrüdern.

Rom zufolge wurde das Schisma durch Utrecht verursacht. Der päpstliche Primat war schon 1439 vom Konzil von Florenz so deutlich definiert worden, daß das Konzil von 1870 die Formulierung nur zu übernehmen brauchte. Kein Dogma ist auf einen so zähen und hartnäckigen Widerstand gestoßen, aus praktischen und grundsätzlichen Gründen, weil kein Dogma so viele Folgen und Rückschläge auf dem Gebiet zeitlicher Belange hat. Man denke nur an die Ernennung von Bischöfen. Global gesehen gab es in Europa jahrhundertelang zwei doktrinäre Strömungen: Im Norden wurde das Konzil von Florenz nicht allgemein als ökumenisch anerkannt und machte sich der Einfluß von Konstanz und Basel geltend; im Süden kam die Lehre vom Primat zu völliger Entfaltung. Hierzulande fand man zu Beginn des 18. Jahrhunderts – wir sahen es schon – sowohl die gallikanische als auch die ultramontane Richtung vertreten.

Die Haltung des Papstes wurde durch die Verhältnisse bestimmt. Einem Fürsten gegenüber, der die Religion als eine Stück der ihm von Gott anvertrauten Aufgabe oder als ein Staatsinteresse ansah, schien Hinhalten die angebrachte Taktik. Die eine Form von Absolutismus duldete nun einmal keine andere neben sich. So hat der Papst von etwa 1648–1795 praktisch nur in Missionsländern kirchliche Leiter direkt eingesetzt, was, kraft eines oft auf Kosten der Kapitel geschlossenen Konkordates, überall sonst durch den Fürst geschah. Doch jede Gefahr für die Einheit der Kirche war behoben, als Ludwig XIV. die «Déclaration» von 1682 zu leugnen begann und Josef II. unter dem Druck

der brabantischen Revolution seine Reformen widerrief. Kirchliche Instanzen jedoch, die Rom gegenüber größere Selbständigkeit anstrebten, waren, wenn sie etwas erreichen wollten, auf die Unterstützung der weltlichen Macht angewiesen. Wenn diese fehlte, verweigert oder zurückgezogen wurde, wurde der Weg frei zur Verurteilung. Das haben zum Beispiel Febronius, die rheinischen Erzbischöfe und die Väter von Pistoia erfahren. So werden auch die vielen, die im Laufe des 18. Jahrhunderts der Klerisei ihre Sympathie bezeigten, Grund gehabt haben, ihrem Beispiel nicht zu folgen. Faktisch hat der Gallikanismus nirgends zu einem Schisma geführt, außer in Utrecht.

Mit der Gesellschaft Jesu teilt die Utrechter Kirche – sehr erstaunt, sich in solcher Gesellschaft zu finden! – das merkwürdige Vorrecht, sich dank der Unterstützung des Staates behauptet zu haben, unzugänglich für die Verlautbarungen päpstlichen Mißfallens. Die nachteiligen Folgen haben aber, im letzteren Fall, die Schützlinge zu spüren bekommen. Daß der Papst je bereit sein würde, die Ernennung eines Vikars für Holland einer protestantischen Regierung zu überlassen, zu der er nicht die geringsten Beziehungen hatte, war ausgeschlossen. In kürzester Zeit würde er dann um Genehmigung für einen Kandidaten ersucht worden sein, den er glaubte exkommunizieren zu müssen. Abgesehen von anderen Erwägungen beim Papst, war ein Kennzeichen jener Zeit nun einmal der Absolutismus: Man dachte allgemein in Kategorien der Autorität und Unterwerfung. In der Anfangsperiode des Konfliktes ist sehr viel über die Frage geschrieben worden, wem man eher gehorchen müsse, dem Papst oder dem Staat. Ohne Umschweife sprachen sich van Erkel und de Witte für den Staat aus.

Wenn van Erkel die Kirche der ersten fünf Jahrhunderte als normativ betrachtet, und die «Union von Utrecht» die Kirche der ersten zehn Jahrhunderte, so ist das kein wesentlicher Unterschied, weil hier wie dort im großen und ganzen die ungeteilte alt-christliche Kirche gemeint war. Das Schema ist der interkonfessionellen Polemik entnommen und war in den Tagen van Erkels aktuell, als Bossuet in seinen «Variations» eine Wandlung in religiosis als Zeichen des Irrtums brandmarkte und Nicole dasselbe, aber von einem anderen Gesichtspunkt aus, in der «Perpétuité de la foy» demonstrierte, was Hugo van Heußen, der dritte Utrechter Kirchenvater, ihm nachmachte[7]. Einem gewissen Fixismus huldigend, hat die Klerisei seit Beginn des 18. Jahrhunderts jede Entwicklung auf doktrinärem und disziplinarischem Gebiet als Entartungssymptom verworfen und Initiativen zur Sanierung durch Rückkehr zum Alten ergriffen.

Daß während des Mittelalters die Lehre vom Bischofsamt in seiner Entwicklung weit hinter der des Papsttums zurückblieb, findet vielleicht auch seine Erklärung in dem Umstand, daß der Episkopat eine so lange Periode des Tiefstandes durchgemacht hat. Als man endlich Helm und Schwert gegen Mitra und Stab austauschte, war der Rückstand nicht mehr aufzuholen. Während die Verteidiger des Primates die Epoche des Absolutismus hindurch – was auch seine Spuren hinterließ – auf dem Weg zur Unfehlbarkeit waren, riskierten jene, die ein offenes Wort für das Apostelkollegium und die Stellung des Bischofs in der allgemeinen und in der Landeskirche wagten, den Verdacht, sich an der Grenze der Orthodoxie zu bewegen oder bereits jenseits dieser Grenze zu sein. In den Augen der Ultramontanen war zum Beispiel ein Bossuet sicher nicht ganz einwandfrei, von Vollblutepiskopalisten wie van Espen und Febronius ganz zu schweigen. Als die Entwicklung der Lehre über die päpstlichen Vorrechte 1870 einen Ruhepunkt erreicht hatte, war damit zugleich die Richtung abgezeichnet, in der das theologische Denken über die bischöfliche Kollegialität sich weiter noch entwickeln könnte.

PONTIEN POLMAN

Er ist am 20. 8. 1897 in Amsterdam (Holland) geboren, Franziskaner und wurde 1922 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theol. Fakultät der Universität Löwen. Zum Dr. theol. promovierte er 1927, zum Magister theol. 1932. Von 1927–54 war er Professor für Kirchengeschichte in Alverna. Von 1950–62 war er Regierungsbeauftragter für die Veröffentlichung der Sources Romaines. Er veröffentlichte: «L'Elément historique dans la controverse religieuse du XVI[e] siècle» 1932, «Romeinse bronnen III» 1952, «Romeinse bronnen IV» 1955, «Romeinse bescheiden I» 1959 und «Romeinse bescheiden II» 1963. Er arbeitet mit an der Revue d'histoire ecclésiastique und dem Archief voor de gesch. der kath. Kerk in Nederland.

[1] Man weiß, daß der apostolische Vikar von Holland, Petrus Codde, der sich weigerte, das Formular zu unterzeichnen, 1702 suspendiert und 1704 abgesetzt wurde. Ebenfalls, daß ein Teil der Geistlichkeit dieses Eingreifen des Papstes in die Angelegenheiten ihrer Kirche nicht zu billigen vermochte, was 1723 zur Wahl eines Bischofs führte, der zwei Jahre später von einem suspendierten französischen Bischof geweiht wurde. Dies war der Anfang einer successio episcoporum bis heute. Unter Außerachtlassung holländischer Literatur erwähnen wir hier zur Orientierung zwei Werke, in denen das Utrechter Schisma im Rahmen der Ideengeschichte besprochen wird: von nichtkatholischer Seite *C. B. Moss, The old-catholic movement.* Its origins and history, London 1948; von katholischer Seite *G. Leclerc, Zeger Bernard van Espen et l'autorité ecclésiastique*, Zürich 1964. Moss stellt das Schisma in den allgemeinen Entwicklungsgang der Ideen, die zum Alt-Katholizismus von 1870 führten. Leclerc geht mehr ins Spezielle: Seine kirchenrechtliche Studie, selbstverständlich mit einem umfassenden historischen Einschlag, enthält einen sehr guten Überblick (86–105) über die Geschichte des Utrechter Schismas (1702–1725) und die bedeutende Rolle, die der Löwener Professor van Espen darin als Ratgeber gespielt hat.

[2] *J. C. Van Erkel, Berigt aan de Rooms-Catholyken... om aan haer te vertonen... hoe ze haer moeten gedragen omtrent pausselijke ofte Roomse beveelen...* door N. N. P. ... Anno 1702. – *Assertio juris Ecclesiae Metropolitanae Ultrajectinae Romano-catholicae...* per J. C. E(rkelicum)... Delft 1703.

[3] *Desiderius Paleophilus* (E.. De Witte), *Afbeelding van de pauselijke waerdighed, alwaer hetgene den Paus van regtswegen toekomt, of niet toe en komt, volgens de H. Schriftuur en Kerkelyke Overlevering met bondige getuygenissen bewesen word.* Anno 1704, S. 9, 12. Erschien auch lateinisch: *Imago pontificiae dignitatis.*

[4] *J. Tans, Pasquier Quesnel et les Pays-Bas*, Groningen 1960, S. 363.

[5] Siehe unseren Beitrag: *Cleresie en Staatsgezag. Het plakkaat van 17 auguatus 1702*, Medelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome 3 (1957) 163–189.

[6] So der apostolische Vikar Joan van Bijlevelt in seinem Bericht aus dem Jahre 1724; siehe unsere Publikation *Romeinse bronnen* IV, Den Haag 1955, Anm. 810.

[7] *F. van Staden* (H. van Heussen), Handt- en huysboek der Katholyken, waarin de voornaamste geloofsstukken verdedigd worden, Leiden 1703, S. 67–75, 584–850. Übersetzt von H. Zulauf

Christliche und marxistische Wissenschaften im Gespräch

Am Abend des 29.4.1965 begann in Salzburg ein dreitägiger Kongreß, zu dem die Paulus-Gesellschaft eingeladen hatte und den R. Garaudy (Directeur du Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes, Paris) das erste große Kolloquium zwischen Christen und Marxisten nannte. Das Thema dieses Kongresses, «Christentum und Marxismus heute», fand in der Öffentlichkeit schon Wochen vor der Veranstaltung ein derart intensives Interesse, daß die Gesellschaft sich gedrängt sah, die sonst übliche Klausur, in der ihre Tagungen stattfinden, zu öffnen und den vielen Bitten zu entsprechen, als Gast oder als Berichterstatter der Presse an dem Kolloquium teilzunehmen.

Dieser Kongreß der Paulus-Gesellschaft, der Christen und Marxisten in ganz internationaler Repräsentanz zu einem Gespräch zusammenführen wollte, war nicht gedacht als ein Politikum, sondern als eine Sache der Wissenschaftler und sollte dem Charakter der Paulus-Gesellschaft entsprechen, die sich seit den zehn Jahren ihres Bestehens immer verstanden hat als ein freies Forum der Diskussion und Kommunikation. Christliche und marxistische Wissenschaftler waren gebeten worden – die harte Tageswirklichkeit des politischen Handelns einmal vergessend –, auf dem Podium miteinander darüber zu sprechen, ob das Christentum und der Marxismus wirklich so unvereinbar sich gegenüberstehen – wenigstens der Theorie nach –, wie es bis in die heutigen Tage hinein der Fall zu sein scheint. Die speziellen Themenkreise dieser Tage hießen: Der Mensch und die Religion; Die Zukunft der Menschheit; Ideologische Koexistenz.

Bedenken führender Männer der Kirche und der Parteien in Ost und West, die dieses Unternehmen für wenig opportun, für utopisch oder zum Scheitern verurteilt hielten, gab es genug. Alle diese Bedenken aber, die der harten politischen Wirklichkeit entnommen und darum auch unüberhörbar sind, wurden aufgewogen einmal durch das Bekenntnis der Paulus-Gesellschaft zur Wissenschaft, zur Humanität und zur Selbstachtung des Menschen, die dazu zwingen – will der Mensch sich nicht letzten Endes selbst aufgeben –, daß der Mensch sich Rechenschaft gibt als denkendes Wesen; zum anderen Mal durch die unbedingte Forderung vor allem der großen Zahl Naturwissenschaftler innerhalb der Gesellschaft nach einem Plus an gegenseitiger Information, das (neben ethischen Qualifikationen) eine Fehlanalyse der Gegenwart und eine Fehlortung für die Zukunft verhindern kann.

Der Verlauf der Tagung ließ erkennen, daß die Paulus-Gesellschaft mit ihrer Einladung zum Gespräch nur einen Anfang schaffen konnte. Zu sehr reihten sich Monologe aneinander, die zuvor in einem heimatlichen Studium ausgearbeitet worden waren. Über lange Strecken des Beisammenseins hinweg fehlten die Lockerheit und die Spontaneität, die einem Gespräch sowohl Farbe als auch Gewicht geben. Wer die vielen Referate unterschiedlicher Qualität, die die Vertreter des Marxismus und des Christentums vortrugen, insgesamt hörte, wird jedoch keinen Vorwurf erheben, daß es in Salzburg – zumindest auf dem Podium – den echten Dialog (noch) nicht gab. Es wurde klar, durch welche Welten allein schon in der Terminologie die Vortragenden voneinander getrennt sind. Es wurde auch sichtbar, daß nicht deklaratorische Monologe die Zukunftschancen, Kontakt zu schaffen, in sich bergen, sondern – wenn überhaupt –

echte, in regelmäßigen Abständen stattfindende Arbeitsgespräche im kleinen Kreis der Fachleute. Die vorkonziliaren ökumenischen Arbeitsgruppen konnten dazu ein Modell abgeben. Die Bereitschaft, auf die Stille und Zurückgezogenheit solcher Arbeitsgespräche einzugehen, wäre auch ein Prüfstein für die Ehrlichkeit derer, die auf den großen öffentlichen Kongressen ihre Gesprächsbereitschaft so sehr beteuern.

W. BRÖKER

Ein internationales ökumenisches Treffen über liturgische Fragen

Societas Liturgica im Entstehen

Eine Gruppe von europäischen und amerikanischen Theologen traf sich, um im Haus der Communauté de Grandchamp, bei Neuchâtel in der Schweiz, vom 22.–26. März 1965 liturgische Fragen zu diskutieren. Die europäischen Initiatoren waren *Wiebe Vos*, Rotterdam, Herausgeber der *Studia Liturgica* seit deren erster Nummer 1962, und J. J. von *Allmen*, Professor für Praktische Theologie an der Universität Neuchâtel. Auf nordamerikanischer Seite trug Canonikus Don H. *Copeland*, Direktor des jüngst gegründeten «World Center for Liturgical Studies» in Boca Raton, Florida, die Hauptverantwortung. Die geladenen Teilnehmer setzten sich aus verschiedenen christlichen Gruppen zusammen: Anglikaner, Baptisten, Lutheraner, Methodisten, Orthodoxe, Reformierte und römisch katholische Christen waren anwesend.

Die Tagung hatte eine doppelte Aufgabe: sie sollte ein festumrissenes Thema genauer studieren und – auf praktischer Seite – die Diskussion über die Einführung in den christlichen Glauben fördern. So sollten Vorschläge und Möglichkeiten für die Zusammenarbeit in liturgischer Forschung und Praxis gefunden werden.

Zur Einführung in den christlichen Glauben wurden folgende Themen zuerst vorgetragen und dann diskutiert:

1. Das Verhältnis von Taufe, «confirmatio» (im Sinn von Firmung und Konfirmation) und Eucharistie in der vor-nizänischen Kirche im rein historischem Aspekt (Geoffry Wainwright, Methodistische Kirche, England).

2. Die Riten von Katechese und Taufe in der Syrisch Orthodoxen Kirche in Indien, im theologischen Aspekt (Dr. Paul Verghese, Syrisch Orthodoxe Kirche).

3. Die Theologie der «confirmatio» im Verhältnis zu Taufe und Eucharistie: die neuesten Strömungen in der Schweizer Reformierten Kirche (Pastor Richard Paquier, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund).

4. Die Theologie der «confirmatio» im Verhältnis zu Taufe und Eucharistie: die neuesten Strömungen in der römisch-katholischen Kirche (Prof. Dr. Th. Vismans, Römisch-katholische Kirche, Niederlande).

5. Konfirmation: Probleme und Experimente in der deutschen evangelischen Kirche (Pastor Walter Lotz, Evangelische Kirche, Deutschland).

6. Konfirmation: Probleme und Experimente in der Church of England (Dr. Gilbert Cope, Church of England).

Unter anderen Vorlagen für ein vertieftes Studium (a) und Plänen für die Zusammenarbeit (b) wurde folgendes vorgeschlagen:

a) Die Christuspräsenz im Wortgottesdienst; das Eucharistische Opfer; der Ort der Marienverehrung; die Kommemoration der Heiligen und Verstorbenen; Theologie des Priestertums; die innere

Struktur des Kultes; die Krankensalbung; Liturgie und Mission; Liturgie und Gesellschaft; Bedeutung und Praxis der Buße; Das Verhältnis von Liturgie und Lehre; die ganze Theologie vom Blickpunkt der Liturgie her betrachtet; Kirchenmusik; Glossolalie, Improvisation und Schweigen im Gottesdienst; Ort und Funktion liturgischer Erziehung in den Seminaren, einschließlich der geeigneten Text- und Gebetbücher.

b) Das ökumenische Studium von Lektionar und Kalender als Wegweisung zu gemeinsamem Gebrauch; Zusammenarbeit im Hinblick auf das Offizium und das Eucharistische Hochgebet; eine Revision der Frage der Regularität eucharistischen Zelebrierens protestantischerseits.

Während der Tagung wurde in verschiedenen Formen Gottesdienst gefeiert. Die Teilnehmer beteten mit den Schwestern von Grandchamp das tägliche Offizium; jeden Abend wurde die Komplet gebetet; jeden Morgen Eucharistie gefeiert. Am ersten Tag war es ein evangelischer Gottesdienst im Stil der Michaelsbruderschaft, am zweiten Tag eine römisch-katholische Messe, die sich an den erarbeiteten Möglichkeiten des Vaticanum II ausrichtete, am dritten Tag der Birmingham «Experimentier- Ritus».

Ein genauerer Bericht über die Tagung, ebenso wie auch einige der Vorträge, wird in *Studia Liturgica 3* (1965) veröffentlicht werden.

In dem Wunsch, das liturgische Werk gemeinsam fortzusetzen, beschloß der Kongreß, eine *Societas Liturgica* zu gründen, um den ökumenischen Dialog über den Kult zu fördern, durch gründliche Forschung und unter der Perspektive der Erneuerung und Einheit («for the promoting of the ecumenical dialogue on worship, based on solid research and with the perspective of renewal and unity»). Das detaillierte Ausarbeiten eines Kommuniqués wurde einer fünfzehnköpfigen Kommission überlassen, die sich am 31. Mai und am 1. Juni in Straßburg traf. Unter anderem kam man dabei überein, daß «die Societas beitragen solle, die liturgische Forschung und Praxis zu fördern, indem sie den Austausch von Informationen, Kongresse usw. fördert» (Art. 3). Der erste ökumenische Weltkongreß über liturgische Studien, organisiert von der *Societas Liturgica*, wird vom 12.–16. September 1966 in Oxford stattfinden. Voranmeldungen und nähere Auskünfte sind zu erhalten von Pastor Wiebe Vos, Mathenesserlaan 301c, Rotterdam, Niederlande.

TH. VISMANS, NIJMEGEN

In Memoriam

Unser Mitarbeiter, Prof. Louis Sala Balust, Rektor der Universität Salamanca, Mitglied unserer Abteilung «Kirchengeschichte», ist am vergangenen 12. Juni verstorben.

H. H. L. Sala Balust wurde am 1. Mai 1922 zu Barcelona geboren und am 18. März 1945 zum Priester geweiht. Er setzte seine Studien an der Päpstlichen Universität Salamanca sowie an der Gregoriana zu Rom und an der Universität Valladolid fort.

Seine Studien schlossen mit drei Doktoraten ab. Mit einer These über Johannes von Avila erwarb er sich zu Salamanca den Doktor in der Theologie, mit einer These über die Reform der Universitätskollegien Spaniens zu Rom den Doktor in der Kirchengeschichte und mit einer These über die Kollegien der Universität Salamanca zu Valladolid den Doktor in der Philosophie.

Die Universität Salamanca berief ihn als ordentlichen Professor der Kirchengeschichte an ihre Theologische Fakultät. Er war korrespondierendes Mitglied der Königlichen Akademie der Geschichte Spaniens und der «Hispanic Society of America». Als Experte der spanischen Bischöfe nahm er am Zweiten Vatikanischen Konzil teil.

Von seinen zahlreichen Publikationen erwähnen wir: «Obras completas del Bto. Mtro. Juan de Avila» (Madrid 1952–53, 2 Bde.); «Catologo de fuentes para la historia de los antiguos Colegios seculares de Salamanca»; «Reales reformas de los antiguos Colegios de Salamanca anteriores a las del reinade de Carlos III»; «Constituciones de los antiguos Colegios de Salamanca».

H. H. Sala Balust arbeitete an mehreren Zeitschriften mit. So verfaßte er Beiträge für «Hispania sacra», «Salmanticensis», «Estudios eclesiasticos», «Iberida», «Hispania», «Manresa», «Yermo». Auch war er bereit, regelmäßig an unserer Zeitschrift «Concilium» mitzuarbeiten.

Wir entbieten seiner Familie und der Universität Salamanca unser aufrichtiges Beileid.

Elisabeth Gössmann

Religiöse Herkunft – Profane Zukunft?

Das Christentum in Japan

296 Seiten, Leinen DM 19.80

Am Beispiel Japans wird die Bedeutung des Christentums im heutigen Mischungsprozeß von religiösen Ideen und geistigen Bewegungen deutlich, ebenso der indirekte Einfluß christlicher Gedanken und Prinzipien auf die moderne Zivilisation. Das Buch informiert über das japanische Christentum der Barockzeit wie über das der Gegenwart. Die Autorin war von 1955 bis 1960 und 1962/3 Dozentin an der Sophia- und Seishin-Universität in Tokyo.

Metaphysik und Heilsgeschichte

Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)

424 Seiten, kart. DM 48.–

«Die als Habilitationsschrift gedachte subtile und fleißige Untersuchung hat sich die gesamte Summe des Alexander von Hales neu erarbeitet. Eines u. a. Ergebnissen dieser Arbeit ist die Bestätigung, daß die Summe nicht nur die Auffassung des A., sondern einer ganzen Gruppe und eines bestimmten dogmengeschichtlichen Abschnittes widerspiegelt. Das Buch ist genau so für die philosophiehistorische wie für die theologische Forschung wertvoll.»

Literarischer Ratgeber

Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters

303 Seiten, Leinen DM 14.80

«Die Verfasserin analysiert nicht nur das theologische Schrifttum, sondern auch volkssprachliche und lateinische geistliche Dichtung, ebenso die Bildkunst des Mittelalters. Es gelingt ihr, hinter dem geschichtlichen Ablauf theologische Entwicklungen sichtbar zu machen, die für das Ringen unserer Zeit um ihre eigene Ausprägung der Spiritualität von Bedeutung sind.»

Geist und Leben

Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit

125 Seiten, kart. DM 4.80

Band 2 der Reihe ‹Theologische Fragen heute›

«Die Autorin, Dr. theol., hat im katholischen Bereich das traditionelle Frauenbild revidiert. Nun unternimmt sie einen Versuch zur Theologie der Gesellschaft, der allgemein von Interesse sein dürfte.»

Frau und Beruf

MAX HUEBER VERLAG MÜNCHEN

Vorwort

Kirchenrecht und Theologie

Es mag befremden, daß eine theologische Zeitschrift wie CONCILIUM dem Kirchenrecht ein eigenes Heft widmet. Aber die Begründung und Rechtfertigung hierfür ergibt sich daraus, daß Kirchenrecht und Theologie doch wesentlich zusammengehören.

1. Man kann in der Tat von einer Theologie *des* Kirchenrechts und von einer Theologie *im* Kirchenrecht sprechen. Jemand sagte einmal, Kirchenrecht sei «der juristische Modus» des Theologischen. Nicht umsonst gibt die Theologie dem Kirchenrecht die nötigen Instruktionen und die vorjuristischen Grundlagen, die unumstößlichen Gegebenheiten der hierarchisch-sakramentalen Sozialverfassung der Kirche; sie gibt ihm auch sein meta-juristisches Ziel: das «salus animarum».

Aus diesem Grunde finden alle Wechselfälle und Fortschritte der Theologie ihren unmittelbaren Niederschlag im Kirchenrecht. Man denke z. B. nur an die möglichen kanonischen Folgen, die daraus herrühren, ob man die «generelle» Einsetzung der sieben Sakramente und die Befehlsgewalt der Kirche über sie als soziale Medien, zugibt oder nicht, oder ob man die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe anerkennt oder ablehnt.

Im Hinblick auf die konkret zu formulierende kanonische Norm ist die vor-juristische Basis also oft indifferent oder generell. Oder umgekehrt: man muß die wesenhafte Relativität vieler kanonischer Verfügungen eben gerade von ihrer sehr generellen theologischen Basis her erklären. Es ist nur zu verständlich, daß der Fortschritt der Theologie unmittelbar mit dem Fortschritt des Kirchenrechtes zusammenfällt. Den Theologen interessiert es, den möglichen kanonischen Strahlungsbereich seiner theologischen Position zu kennen, damit er die historischen Wandlungen des Kirchenrechtes auch dogmatisch rechtfertigen kann.

2. Dies alles bedeutet keineswegs eine Gleichsetzung von Theologie und Kirchenrecht; die Relativität der kanonischen Normen gegenüber dem absoluten, wenn auch generellen Charakter der theologischen Normen gibt uns das Recht, einigermaßen gültig zwischen «ecclesia juris» und «ecclesia caritatis» zu unterscheiden. Andererseits wurde die Theologie besonders in den Kreisen der Ökumeniker oft als «okzidentalistisch» und «rein juristisch ausgerichtet» verschrien. Man warf ihr vor, sie treibe Theologie mit «bereits vollzogenen Tatsachen», d.h., sie verabsolutiere theologisch die kanonisch erfaßten Verhaltensbeispiele im Lauf der Geschichte.

Demgegenüber wird gerade die richtige Wertung der Relativität des Kanonischen in Zeit und Umwelt nicht wenig dazu beitragen, die Theologie von diesem Vorwurf zu entlasten. Analyse und gerechte Einschätzung des historischen Lebens des Kirchenrechtes sind in vielen Fällen unabdingbar für die genaue Fixierung der theologischen Lehre. Denn ein Theologe, dem die historischen Durchblicke und dazu die geschichtlichen kanonischen Daten fehlen, wird leicht der Versuchung erliegen, Gesetze, Sitten und Gebräuche für dauerhafter und stärker anzusehen, als sie in Wirklichkeit sind, und sie mit Normen göttlichen, unveränderlichen Rechtes gleichzusetzen, da sie doch nur kanonische Normen darstellen, die unter der Gewalt der Kirche stehen und von dieser beliebig modifiziert werden können.

Das Kirchenrecht kann deshalb der Theologie einen wertvollen Dienst erweisen und ihr dabei helfen, «katholischer» und damit «ökumenischer» zu werden. Es kann ihr den Weg zeigen, sich nicht mit kanonischen Tatsachen der Geschichte zu identifizieren, obwohl sie in ihr stets gegenwärtig ist.

3. Andererseits machen vor allem die Pastoraltheologen oft dem Kirchenrecht den Vorwurf der Unbeweglichkeit und der mangelnden Wirksam-

keit. Sie haben nicht vergessen, daß sein Endzweck das «salus animarum» ist und sie wissen, daß zwischen den beiden Extremen, der sozialen Verfassung der Kirche, und dem Heil der Seelen, das Kirchenrecht ein wichtiges Instrument der Pastoral darstellt, das aber, um wirksam zu sein, seine theologische Treue und seine Anpassungsfähigkeit an die Erfordernisse der Seelsorge dauernd revidieren muß. Die Sozialverfassung der Kirche ist nur in ihren substanziellen Grundzügen unveränderlich, sie kann also revidiert werden. Die wechselnden pastoralen Bedürfnisse und Notwendigkeiten aber fordern eine Revision gebieterisch.

Es ist verständlich, daß die «Theologisierung» des Kirchenrechtes die kanonischen Gesetze absolut setzt, sie unbeweglich macht, und sie – mit der absoluten Strenge und Unveränderlichkeit der theologischen Wahrheit fixiert – der Pastoral zuführen will, die ihrem Wesen nach dynamisch und beweglich ist wie das Leben selbst. Daher rührt das immer wieder zum Ausdruck kommende Vorurteil auf pastoraler Seite.

Aus all diesen Gründen drängen so oft die Bedürfnisse der Pastoral, die die kanonische Unbeweglichkeit mit ihrem starren Druck nicht mehr erträgt, die Theologie zu einer vertiefteren und klareren Erkenntnis der prä-juristischen dogmatischen Ansatzpunkte und damit zu notwendigen, vorher zu vollziehenden Schritten, um dann nachträglich zu einer folgerichtigen und passenden kanonischen Formulierung zu kommen. Waren solche Vorgänge nicht mit die stärksten Erlebnisse während des II. Vatikanischen Konzils?

Nur wenn man die wesenhafte Relativität des Kirchenrechtes innerhalb der Grenzen seines unwandelbaren theologischen Fundamentes berücksichtigt, kann das Tor zu einem «jus condendum» aufgetan werden, das sich vom «jus conditum» unterscheidet. Und wenn die Pastoral auf das Kirchenrecht einen Druck ausübt, um entsprechende, ihr angepaßte Gesetze zu erhalten, dann übt das Kirchenrecht, das die Aufgabe hat, die Pastoral zu regulieren und in geordnete Bahnen zu leiten, seinerseits Druck auf die Theologie aus, damit diese ihm die unverrückbaren theologischen Grenzen aufzeige, innerhalb derer es sich bewegen kann. Dieser Druck des Kirchenrechts auf die Theologie kann also zu ihrem Fortschritt nützlich sein.

4. Schließlich wird die vom Gesetzgeber vorgenommene und erläuterte rechte Anwendung des Prinzips der kanonischen Relativität den Theologen noch klarer zeigen, wie die generellen Imperative der Theologie in den Formulierungen verschiedener konkreter Kirchengesetze ihren Niederschlag finden, immer gemäß den Erfordernissen der Pastoral, unter den verschiedensten historischen und sozialen Umständen, und doch – theologisch gesehen – in gewisser Relativität. So werden Arbeit und Forschung des Kanonisten dem Theologen dabei helfen können, mit größter Genauigkeit seine eigene Position zu finden. Diese Hilfsfunktion wird in den kommenden Jahren, angesichts des durch das Konzil angekündigten «aggiornamento», der Aktualisierung der kanonischen Disziplin, besonders wichtig. Aber sie wird auch später nie unnötig werden. Denn die Kirche wird sich, im Hinblick auf die Pastoral, deren Forderungen je nach der geschichtlichen und geographischen Situation dauernd wechseln, stets in einem Zustand historischen Werdens, einer ständigen Revision und Reform befinden müssen. Von daher zeigt sich die Notwendigkeit einer beständigen und richtigen Einschätzung der Kirchengesetze.

Das vorliegende Heft des CONCILIUM versucht, sich ständig vom Kirchenrecht zur Theologie und Pastoral hinzubewegen und umgekehrt. Es möchte das Prinzip des Allgemeingültigen im Theologischen und des Relativen im Kanonischen finden und zur Anwendung bringen helfen. Es richtet dabei seinen Blick stets auf die pastorale Auswertung und Angleichung der Gesetze, mit der Absicht, damit Vorschläge und Überlegungen für ein mögliches «jus condendum» zu bieten.

Ohne die Substanz der göttlichen Konstitution der Kirche in Frage zu stellen und um ihr zu dienen, möchte dieses CONCILIUM-Heft den Theologen bei der «Entjuridizierung» der Theologie, den Kanonisten bei der «Enttheologisierung» des Kirchenrechtes helfen. Es möchte schließlich mit den Pastoraltheologen, den Ökumenikern und den Gesetzgebern darauf hinarbeiten, daß das «Kanonische Antlitz» der Kirche immer ansprechender werde, daß sie mit einem Gesetzesapparat ausgestattet werde, der in jedem Fall stets den Zeichen der Zeit entspricht, wie Johannes XXIII. dies erstrebte.

Es will sich also Vorsatz und Leitbild des II. Vatikanischen Konzils zu eigen machen: «katholisch», «ökumenisch» und «pastoral» zu sein.

N. EDELBY
T. J. JIMÉNEZ-URRESTI
P. HUIZING

Th. Jiménez-Urresti

Gemeinschaft und Kollegialität in der Kirche

Kirche als Leben und Kirche als Sakrament

Aus doktrinären, pastoralen, ökumenischen und vitalen Gründen vertritt man in unserem 20. Jahrhundert eine Ekklesiologie der Gemeinschaft[1], die die gesellschaftliche und universale Ekklesiologie ergänzen[2] und die sogenannte «juristische», «apologetische», «posttridentinische» und «gegenreformatorische» Ekklesiologie ersetzen soll.[3]

Die lebendige Kirche ist «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata»[4]. Ihre Einheit ist ein «sacrum mysterium», dessen «supremum exemplar et principium est in Trinitate»[5].

Aber zugleich setzte diese «Heilige Kirche», an der «cuncti ... per orbem sparsi fideles cum ceteris in Spiritu Sancto communicant» (13,b), Christus «ut compaginem visibilem» ein. Sie ist die «societas organis hierarchicis instructa et mysticum Christi corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis» (8, a). Beide Gesichtspunkte, der mystisch-vitale und der strukturell-soziale bilden eine komplexe Realität, «unam realitatem complexam..., quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur ... socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificanti, ad augmentum corporis inservit» (8,a).[6]

Die Kirche ist also zugleich Leben in Gott dem Dreieinigen, wie auch «sacramentum visibile hujus salutiferae unitatis» (9,c), «seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis» (1).[7]

Vielfalt in der Einheit

Diese eine Kirche, der mystische Leib Christi, hat viele Glieder (cf. Röm. 12,4–5) (7,a und 32,a). Weil sie «unus populus Dei electus» ist, «in aedificatione corporis Christi diversitas viget membrorum et officiorum» (7,c). Somit wird die Kirche «ex divina institutione, mira varietate ordinatur et regitur» (32,a).

Aber eine derartige Verschiedenartigkeit zerstört nicht etwa die *lebendige Einheit:* «ipsa enim diversitas gratiarum, ministrationum et operationum filius Dei in unum colligit quia ‚haec omnia operatur unus atque idem Spiritus' (1 Kor 12,11)» (32,c), «qui unus et idem in Capite et in membris exsistens, totum corpus ... vivificat, unificat et movet» (7,g; cf. 7,c). Sie zerstört auch nicht die *soziale Einheit,* denn wenn auch der Heilige Geist seine verschiedenen Gaben und Gnaden zuteilt, «wie er will» (1 Kor. 12,11) (12,b), so zeigt sich doch bei den Gaben eine Bevorzugung des Apostolates (cf. 7,c), wie es im Sakramente der Priesterweihe institutionalisiert wurde; durch diese Gabe wird die Kirche Hierarchie, sie ist «in hoc mundo ut societas constituta et ordinata ... a successore Petri et Episcopis in ejus communione gubernata» (8,b).

Dieses Volk, mannigfaltig geschaffen und hierarchisch geleitet, hat eine große Sendung zu erfüllen: «unus et unicus manens, ad universum mundum et per omnia saecula est dilatandus, ut propositum adimpleatur voluntatis Dei» (13,a); «Ecclesia efficaciter et perpetuo tendit ad recapitulandam

totam humanitatem cum omnibus bonis ejus sub Capite Christo in unitate Spiritus ejus» (13,b; cf. 13,a und 9,c). Die Unterscheidung zwischen geistlichen Gewalten und einfachen Gläubigen bedeutet keine Trennung in Bezug auf die gemeinsame Sendung: «Sciunt enim Pastores se a Christo non esse institutos ut totam missionem salvificam Ecclesiae forsus mundum in se solos suscipiant, sed praeclarum munus suum esse ita pascere fideles eorumque ministrationes et charismata ita recognoscere, ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur» (cf. Ephes. 4,15–16) (30; cf. 32,c). Auch die Unterscheidung zwischen denen, die mit besonderen Gnadengaben ausgestattet wurden, und denen, die sie nicht erhielten, bedeutet keine Trennung, da ja «judicium de eorum (charismatum) genuinitate et ordinato exercitio ad eos pertinet, qui in Ecclesia praesunt et quibus speciatim competit, non Spiritum extinguere, sed omnia probare et quod bonum est tenere» (cf. 1 Tess. 5,12 und 19–21) (12,b; cf. 7,c).

Folglich gilt: «indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis (Ecclesiae) et per sacramenta et per virtutes ad actum deducitur» (11,a) «et per ministeria» (12,b).

Die Kirche als Sakrament und große sakramentale Gemeinschaft

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß dieser großen Gemeinschaft im Dreieinigen Gott, der sie als «communitatem fidei, spei et caritatis his in terris ut compaginem visibilem» (8,a) bildete, jene «plene incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram ejus ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in ejusque compage visibili cum Christo, eam per summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis» (14,b; cf. *de Oecumen.* 3).

Nun sind aber die Sakramente «sacramenta fidei» objektiviertes Glaubensbekenntnis; sie sind Liturgie und somit Kultgemeinschaft. Als soziale oder zur Institution gewordene Medien der Kirche sind sie auch soziale und ebensosehr hierarchische Gemeinschaft. Sie bringen also – falls sich ihnen kein Hindernis in den Weg stellt – durch ihre Natur selbst die angedeutete dreifache Gemeinschaft der Kirche hervor[8]. Somit ist die Kirche gleichsam die Synthese einer großen sakramentalen Gemeinschaft, die mit der Gemeinschaft der «einen Taufe» beginnt und sich durch die Teilhabe an den übrigen Sakramenten, besonders der Eucharistie, immer mehr festigt.

Die hierarchische Gemeinschaft in der Kirche

Christus versah innerhalb dieser großen Gemeinschaft seinen mystischen Leib, die Kirche, mit einem noch wichtigeren dienenden Glied, das er als feste Institution ihrer sozialen Struktur einfügte: dem Bischofskollegium als Nachfolger des Apostelkollegiums.

In dieses Kollegium wird man durch das Sakrament der Priesterweihe eingegliedert. Und durch die Gemeinschaft in diesem Sakrament haben alle Glieder des Kollegiums teil an dem einen und einzigen Priestertum Christi und damit an der Gemeinschaft der amtlichen universalen Sendung, an einer Verantwortung[9], die Christus als Haupt dem genannten Kollegium anvertraute (21–23).

Durch diese kollegiale Gemeinschaft wird, «membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris» (22,a). Weshalb auch die Ämter, die jedes Glied des Kollegiums ausübt, obgleich sie «personaliter funguntur» (27,a), «natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt» (21,b; cf. 22,b).

Genau so hat das Kollegium, das durch die Gemeinschaft und in der Gemeinschaft der Kollegialität als «subjectum supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam exsistit», «kollegiale Gewalt» (22,b) und muß, wenn es sie ausüben will, dies «una cum Capite suo Romano Pontifice» (22,b) tun, d. h. im Rahmen der «hierarchischen Gemeinschaft.»

Spezielle Gemeinschaften in der Kirche

Innerhalb der großen kirchlichen Gemeinschaft muß jeder Christ seine Sendung oder seine Berufung: «unusquisque pro parte sua» (38 und 31) und gemäß der Gabe erfüllen, die er vom Geist, der da gibt «wie er will» empfangen hat, «der eine so, der andere so» (1 Kor. 7,7). Wir Christen, die wir durch die Taufe eins werden mit Christus, treten «in Gemeinschaft mit ihm» (cf. 1 Joh. 1,3) und zwar so, daß wir «in vitae Eius mysteria adsumimur» (7,e). Jeder Christ «Eius vestigia tenens» (7,e), muß besorgt sein, einen bestimmten Aspekt des unergründlichen Reichtums der Herrlichkeit Christi

besonders ins Auge zu fassen (cf. Ephes. 3, 8–19), damit mitten unter den Gläubigen die ganze Kirche «Mysterium Eius licet sub umbris fideliter ... in mundo revelet» (8, d).

Aus dieser Gemeinschaft in Christus wird erst die mitmenschliche Gemeinschaft möglich: «omnes membra illius corporis efficimur» (7, b) «singuli alter alterius membra» (Röm. 12, 5). In ihr schließen sich die Gläubigen zu verschiedenen Unternehmungen zusammen, um Christus nachzufolgen und besser die allen aufgetragene allgemeine Sendung der Erlösung erfüllen zu können.

a) *Gemeinschaften von Gläubigen.* Einzelne Christen, die in Nachfolge und Vorbild am «mysterium unitatis et fecundi amoris inter Christum et Ecclesiam» teilnehmen möchten, vereinigen sich im Ehesakrament, das als Familie «*velut Ecclesia domestica*» die erste durch Christus selbst eingesetzte gemeinschaftliche Zelle innerhalb der großen Gemeinschaft der Kirche bildet (11, b; cf. 35, c).

Andere fühlen sich getrieben, Christus gemäß den evangelischen Räten in der Gemeinschaft nachzufolgen. Sie schließen sich in den verschiedenen religiösen Orden zusammen. Andere suchen lieber die Gemeinschaft mit dem aktiven Erlöser Christus in der Welt, in der sie leben; sie finden sich in den zahlreichen Organisationen des Laienapostolates (34, b), sei es «spontan» (37, c), sei es in direkter Zusammenarbeit mit der Hierarchie (33, c), die sie eventuell mit verschiedenen kirchlichen Ämtern beauftragt (33, c).

b) *Spezielle kirchliche Gemeinschaften.* Aus der Gemeinschaft, die Gläubige und Hierarchie innerhalb der verschiedenen Partikularkirchen bilden, ergeben sich auch noch andere Formen von Gemeinschaften. Christus übertrug ja die weltweite Sendung des Ministeriums dem Kollegium der Apostel. Sie als Hirten mußten dieses Amt vor allen anderen auf sich nehmen, sie verteilten sich über die ganze Welt, um ihren Auftrag zu erfüllen. Ein jeder führte dabei, wie wir sahen, im Rahmen der kollegialen Gemeinschaft die heilbringende Amtsgewalt und die Amtsbefugnisse des Kollegiums mit sich. Deshalb empfangen auch heute noch immer die um den Bischof gescharten Gläubigen das Amt mit, das ihnen Rettung und Heil bringt, und so sind sie «in ecclesiastica communione» zugleich «Ecclesiae particulares», «ad imaginem Ecclesiae universalis», ohne daß diese Vielfalt der Einheit Schaden zufügen könnte, wie ja die Kirche auch «corpus Ecclesiarum» (23, b) ist, «in quibus et ex quibus Ecclesia catholica exsistit» (23, a), und da «inter diversas Ecclesiae partes vincula intimae communionis» (13, c) bestehen.

Aber diese Verteilung der kirchlichen Aufgaben und die aus ihr resultierende Aufteilung der Kirche in Teilkirchen genügt nicht immer zur Erfüllung ihrer weltweiten amtlichen Sendung. Innerhalb der Diözesen und außerhalb von ihnen, bestehen bestimmte Notstände und dringende Aufgaben. Um den einen abzuhelfen, um die andern im Rahmen der pastoralen Möglichkeiten zu erfüllen, veranlaßt die große Gemeinschaft der Gesamtkirche und der Bischöfe, daß verschiedene Teilkirchen und Bischöfe noch unmittelbarer zusammenarbeiten, damit konkrete zwischenkirchliche Gemeinschaften entstehen, die sich schließlich auch kirchenrechtlich konstituieren und sich ihre besonderen Gaben gegenseitig vermitteln. (Patriarchate, Erzbistümer; Synoden, Bischofskonferenzen ...)[10]

c) *Kleinere Gemeinschaften innerhalb der Diözesen.* Die Priester sind gemäß der theologischen Fachdefinition «ordinis episcopalis providi cooperatores, eiusque adjutorium et organum», sie nehmen «in suo gradu» am Priestertum und an der Sendung des Episkopates teil (28, a, b und c) und sie unterhalten «durch die Gemeinschaft ihrer heiligen Weihe und in der gemeinsamen Sendung eine enge Brüderlichkeit» (28, c), das «communionis sacerdotalis vinculum» (41, c).

Jeder Priester gehört durch die kanonische Amtseinsetzung dem Dienst an einer Teilkirche, als Mitarbeiter eines Bischofs an. Und alle Priester einer jeden Teilkirche bilden «unum presbyterium cum suo episcopo» (28, b). So ist das Presbyterium eine konkrete Form priesterlicher Gemeinschaft: der Zusammenschluß aller Priester auf dem Arbeitsfeld der Diözese.

Sodann erhält jeder Priester von seinem Bischof den letzten konkreten Sendungsauftrag, indem er gewöhnlich in die Mitte einer lokalen «Gemeinde von Gläubigen» (28, b) gestellt wird. Manchmal teilt man einer Gemeinde mehrere Priester zu, damit sie als Equipe ihr Amt erfüllen, das wiederum sehr vielfältig sein kann: Pfarreiarbeit, Leitung oder Beirat bei Vereinen, Kathol. Aktion, Militärseelsorge ... Auf der Grundlage der universalen Gemeinschaft der Priester und des diözesanen Zusammenschlusses des Presbyteriums entsteht so die Gemeinschaft um die konkrete, vom Bischof gestellte Aufgabe. Es handelt sich dabei um kleinere Presbyterialgemeinschaften, die einer besseren Erfüllung und Ergänzung der priesterlichen Sendung dienen.

Da die Priester, sofern sie die ihnen gebotene Gemeinschaft pflegen, «Ecclesiam universalem in suo loco visibilem faciunt» (28, b), lassen sie die um sie gescharten Gläubigen an der heilbringenden Funktion des Ministeriums der Kirche teilhaben, wodurch wieder kleinere lokale Gemeinschaften von großer Vielfalt entstehen, innerhalb derer die Laien mit der Hierarchie zusammenarbeiten.

Das Bischofskollegium und die verschiedenen kollegialen Gebilde

Es ergibt sich also, daß die große, aus sakramentalen Wurzeln erwachsene Gemeinschaft der Kirche ihre Tätigkeit in der Gemeinschaft der Sakramente, in den Ämtern, in der gemeinsam empfangenen universalen Sendung ausübt und entfaltet, indem sie die Bildung verschiedener spezieller Gemeinschaften mit konkreten Lebensaufgaben anregt. Wenn diese ihr Ziel wirklich erreichen wollen, müssen sie auf der Grundlage und im Dienst der großen hierarchischen Gemeinschaft der Kirche sich entfalten, «ordinato exercitio». Dies fordert eine entsprechend formulierte kanonische Fixierung; die verschiedenen Gemeinschaftsformen werden so zum sozialen Gebilde.

Die «bischöfliche Gemeinschaft», die in sich göttlichen Ursprungs ist, besitzt bereits ihrer Substanz nach eine eigene Struktur: das Bischofskollegium, das ebenfalls eine unmittelbar göttliche Institution darstellt. In Bezug auf ihre Zusammensetzung und ihr Funktionieren kann sie allerdings kanonisch noch genauer formuliert werden[11].

Die anderen, kleineren partikularen Gemeinschaften, die als Früchte der großen kirchlichen Gemeinschaft gleichsam Teilziele der großen universalen Sendungsaufgabe anvisieren, können ihre Struktur und Formulierung nach positivem Recht erhalten, indem sie sich der großen kirchlich-hierarchischen Gemeinschaft und den dringenden pastoralen Bedürfnissen anpassen. So entstehen die «coetus organice conjunctos» (cf. 23, d): Patriarchate, Erzbistümer, Diözesen, Pfarreien, Kapitel, Kongregationen, Vereine; Konzile, Synoden, Dekanatskonferenzen, Priesterversammlungen usw. Reale Gebilde als Dauereinrichtungen also, wie sie die verschiedenen Kollegien mit ihrer Tätigkeit und ihren Veranstaltungen darstellen.

So führt uns die «Communio» – ein Terminus der theologischen Welt – zu den «Kollegien», einem Terminus der Kanonisten. Die Gemeinschaft, die – theologisch gesehen – Begriffe wie «Anliegen» (Gemeinschaft der Sendung), «Solidarität» (Gemeinschaft der Funktionen), «Brüderlichkeit» (Gemeinschaft der Glieder untereinander) in sich vereinigt, übernimmt nun den kanonischen Sprachgebrauch mit Ausdrücken wie «Kollegialität», «indolis et ratio collegialis», «unio collegialis». Die praktische Tätigkeit der Gemeinschaft wird als «actus collegialis» bezeichnet, die Beziehungen der Glieder der Gemeinschaft untereinander als Früchte des «affectus collegialis» (22, b; 23, d)[12].

Theologische Vertiefung und kanonische Überprüfung der kollegialen Strukturen

Eine größere Vertiefung der kirchlichen Gemeinschaft und der Kollegialität ist stets möglich, dank der homogenen Entwicklung der kirchlichen Lehre. Es gilt außerdem, angesichts des wechselvollen Ablaufes der Geschichte und der pastoralen Notwendigkeiten, die «Zeichen der Zeit» wahrzunehmen und zu verstehen, durch die der Herr spricht, (cf. de Oecumen. 4, a), will man prüfen, ob die Pastoral sich in ihren Methoden der neuen Zeit anpaßt und ob die kollegialen Gebilde funktionieren[13].

Behält man stets den kirchlich-hierarchischen Charakter der Gemeinschaft im Auge, den sowohl das Kollegium göttlichen Rechtes (Bischofskollegium), als auch das Kollegium der unmittelbar kirchlichen Institution besitzen, so wird sich eine Überprüfung und Vertiefung unter den aktiven Prinzipien und Leitgedanken vollziehen müssen, die die Tätigkeit aller Kollegien betreffen und die an sie weitergegeben werden. Daß die letzten Entscheidungen die Hierarchie trifft, soll nicht heißen, daß Mitglieder der verschiedenen kollegialen Gebilde nicht aktiv in die Arbeit dieser Kollegien eingreifen könnten. Eine aktive Gemeinschaft – und jede kirchliche Gemeinschaft stellt eine solche dar – muß auch in ihrer kollegialen Struktur die Möglichkeit haben, aktiv funktionieren zu können. Nur so ist sie dann auch in kanonischer Hinsicht die konkrete Verwirklichung einer Gemeinschaft.

Y. Congar untersuchte den ekklesiologischen Einfluß, den im 13. Jahrhundert das Kollegialprinzip des Justinianischen Rechtes «quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet»[14] ausübte. Es war der hierarchischen Struktur der Kirche angepaßt und wirkte in der Form, daß es der Gemeinde im Leben der Kirche eine gewisse Aktivität verlieh. Congar nennt es «principe de consentement de la part des fidèles»; es reichte vom

«Amen» in der Liturgie bis zur beratenden Funktion bei Lehrentscheidungen und bis zum Rat oder Beisitz in der Regierung.

Diesen aktiven Anteil der Glieder der kollegialen Gebilde der Kirche heute besonders herausstellen, heißt, sich mit der Beharrlichkeit des Konzils (cf. bes. Cap. II und IV von De Ecclesia) auf den dynamischen, imperativen, aktiven Aspekt der Gemeinschaft aller und jedes Einzelnen abstimmen, – jeder «suo modo» (30) – beim Bau des Corpus Christi Mysticum.

Andererseits ist es angebracht, mit dem Konzil nicht nur bei der Seelsorge, sondern auch bei den Kollegien auf dem Charakter des Dienens, der Diakonie, zu bestehen. Denn die kollegialen Gebilde entstehen ja aus der Gemeinschaft, um sie zu beleben, sie intensiver und fruchtbarer zu gestalten und sie weiter auszubreiten. Das Beharren auf dem dienenden Charakter als einem besonderen Wesensmerkmal, wird zur immer tieferen Durchgeistigung der kanonischen Welt beitragen, weil es ihre geistigen Grundlagen deutlicher sichtbar macht. Es wird zur Wiederbelebung der Kollegien beitragen, weil es ihnen eine größere pastorale Wirksamkeit gibt und sie so zu einer umfassenden Gemeinschaft befähigt[15].

Das II. Vatikanische Konzil ist dabei, dieses doppelte Programm der doktrinären Vertiefung und der Revision des Kirchenrechts durchzuführen. Das vorliegende Heft von CONCILIUM teilt die fruchtbare Unruhe der Konzilsväter. Der Leser findet in seinen Artikeln die Fortführung dessen, was wir hier als eine Art Einführung zur Frage der kollegialen Gebilde geben wollten, jener Gebilde, die die Gemeinschaft der Kirche in sich schließt, welche ja selbst vor allem anderen Gemeinschaft im Dreieinigen Gott ist.

TEODORE IGNATIUS JIMENÉZ-URRESTI

Er ist in Bilbao am 1.4.1924 geboren, zum Priester geweiht am 29.6.1949 in Bilbao. Er studierte an der Lateran Universität und an der Gregoriana in Rom und erwarb sich dabei den Liz. theol. und den Doktorgrad in Kanonischem und Römischem Recht. Er ist Professor für Theologie, Promotor iustitiae und Generalvikar seiner Diözese. Er veröffentlichte «Estado e Iglesia» 1958, «Primado – Episcopado», 2 Bde., 1962 sowie verschiedene Artikel. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Lumen, Revista Española de teologia, Revista Española de Derecho Canonico und Scriptorum Victoriense.

[1] Cf. *M. le Guillou*, Mission et unité. Les exigences de la communion. 2 vol., Ed. du Cerf, Paris 1960. 292 und 340 S. – *J. Hamer*, L'Eglise est une communion. Ed. du Cerf, Paris 1962. – *G. d'Ercole*, Communio, Collegialità, Primato e Sollicitudo omnium ecclesiarum, Herder, Roma 1964. – *L. Hertling*, Communio, Chiesa e Papato nell'antichità cristiana. Gregoriana, Roma 1961[2]. – Alle mit ausführlicher Bibliographie.

[2] Cf. *Y. Congar*, De la communion des églises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle, in L'Episcopat et l'Eglise universelle (Unam Sanctam 39) Paris 1962, 227–260.

[3] Cf. *U. Valeske*, Votum Ecclesiae, Claudius-Verlag, München 1962, 11–33. Mit ausführlicher Bibliographie.

[4] *Vaticano II*. Const. Dogm. De Ecclesia: Lumen gentium, n. 4. Im Text des Artikels werden die einzelnen Paragraphen dieser Konstitution zitiert.

[5] *Vaticano II*, Decretum De Oecumenismo, N° 2.

[6] Cf. *J. Salaverri*, Lo humano y lo divino en la Iglesia, in «XII Semana Españ. Teol». Madrid 1953, 327–362 und in «Estud. Eccles.» 1953, 167–201. – Vom gleichen Autor: El Derecho en el misterio de la Iglesia, in «V Semana Derecho Can.» Investigación y elaboración del Derecho Canónico, Flors, Barcelona 1956, 1–54, und in «Rev. Españ. Teol.» 1954, 207–273. – *C. Kemmeren*, Ecclesia et Jus. Analysis critica operum Josephi Klein, Antonianum, Romae 1963. – *V. de Reina*, Eclesiología y Derecho Canónico, Notas metodológicas, in Rev. Españ. Derecho Can. 19 (1964), 341–368. – *A. Stickler*, Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht, in Mysterium Kirche (Hölböck-Sartory) Salzburg 1962, 571–674

[7] Cf. *O. Semmelroth*, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953. – *K. Rahner*, Kirche und Sakrament, (Questiones disputatae 10), Herder, Freiburg i. B. 1961. – *E. Schillebeeckx*, Christus, sacrament van de Godsonmoeting; dt. Christus, Sakrament der Gottbewegung. Mainz 1960.

[8] Cf. *J. Gaillard*, Les sacrements de la foi, in Rev. Tom. 1959, 5–31, 270–309, 664–703. – *L. Kruse*, Glaube als sakramentales Zeichen und Sakrament als Glaubenszeichen, in Catholica 13 (1959), 200–211. – *M. Useros*, «Statuta Ecclesiae» et «Sacramenta Ecclesiae» en la Eclesiología de Santo Tomás, Anal. Gregoriana, Roma 1962. – *P. Smulders*, Sacramenta et Ecclesia, in Periodica 48 (1959), 3–53. (holländisches Original in Bijdragen 17 [1956], 391–418).

[9] Es ist zu unterscheiden zwischen Ämtern, die jedes Glied solidarisch mitübernehmen kann (Magisterium, Weihe, Seelsorge) und Ämtern, die nicht solidarisch übernommen werden können und nur durch das Kollegium als solches ausgeübt werden. (Unfehlbarkeit, Unauflösbarkeit, Gewalt über die Selbstorganisation und Verteilung der Aufgaben und der solidarisch ausübbaren Ämter); infolgedessen muß auch unterschieden werden zwischen Handlungen des Kollegiums und solchen der Mitglieder des Kollegiums. – Cf. *T. Jiménez-Urresti*, La Colegialidad episcopal en el Magisterio Pontificio in El Colegio Episcopal (López Ortiz y Blázquez, C.S.I.C., Madrid 1964) 411–521, 459–469; und auch ebd. Del Colegio Apostólico al Colegio Episcopal, in Rev. Españ. Derecho Can. 18 (1963), 5–43.

[10] Cf. *T. Jiménez-Urresti*, La Colegialidad episcopal. Síntesis de exposición doctrinal, in Scriptorium victoriense 10 (1963), 177–219, auf S. 200–210.

[11] Cf. *T. Jiménez-Urresti*, El binomio Primado-Epsicopado, Desclée en Brouwer, Bilbao 1962, in Kap. XIII. – Vgl. auch Fußnote 9.

[12] Über andere Terminologien, die im Laufe der Geschichte gebraucht wurden, um die Gemeinschaft, ihre Forderung und die aus ihr resultierenden Folgerungen auszudrücken, vgl. *G. d'Ercole*, op. cit. Kap. XI. Die Hinzufügungen stammen aus der Konzils-Konstitution De Ecclesia.

[13] Cf. *M. Novak*, Freiheit und Vielfalt der Formen. In Concilium, Jan. 1965, 41–46, wo der Autor seine Eindrücke über die täglichen «Realitäten» darlegt, die die neuen kirchlichen Organisationen zu be-

rücksichtigen haben. – *Y. Congar*, Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise (Unam Sanctam 20), Ed. du Cerf, Paris 1950.

[14] *Y. Congar*, Quod omnes tangit ab omnibus tractari et aprobari debet, in Rev. hist. de Droit français et étranger 36 (1958), No 2, April–Juni, 210–249.

Dieses Prinzip findet sich in einem Gesetz des Justinian aus dem Jahre 531, in der 2. Ausgabe des Kodex (C 5, LIX, 5 und 7, X, 1, 23); es wurde eingeführt in die «Regula juris», Regel 29. – Die Päpste des XIII. Jahrhunderts benützten es wiederholt und brachten es zur kanonischen Anwendung, besonders «deux des pontifs les plus hautement conscients de leur autorité», nämlich Innozenz III. (1198–1216) und Bonifaz VIII. (1294–1303), die das Jahrhundert eröffnen und beschließen. –

Congar gibt einen Rekurs über die kanonische Anwendung des Prinzips in der Kirchenregierung (S. 224–226), im sakramentalen Leben (S. 226–227), im Magisterium (S. 227–228); er stellt auch seinen Einfluß auf die Theorien der Ekklesiologie heraus (S. 246–250).

Den von Congar angeführten Daten muß angemerkt werden, daß bereits im II. Konzil von Konstantinopel (553) (C. Oe. D 83, 29–30) das Prinzip «sacerdotes decet communibus finem communem imponere» vorgetragen und zugelassen wurde. Es besagt letztlich dasselbe und ist offenbar ebenfalls durch kaiserlichen Einfluß angenommen worden.

[15] Cf. *J. Ratzinger*, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe. In Concilium, Jan. 1965, 16–29, wo Überlegungen über die Gemeinschaft als Kern und Basis der Kollegialität der Bischöfe angestellt werden, und wo der Autor auch historische Daten in Erinnerung ruft.

T. G. Barberena

Kollegialität auf diözesaner Ebene: Das Priestertum in der Westkirche

Geschichtliche Entwicklung

Auf dem ersten Vatikankonzil wurde die Primatialgewalt des römischen Bischofs und die besondere Eigenschaft seiner Unfehlbarkeit festgelegt. Im Verlauf eines halben Jahrhunderts hat die katholische Theologie ihre Bemühungen dem Studium der Stellung des Episkopats gewidmet und dabei eine Reife erlangt, deren Früchte sich auf dem jetzigen Konzil zeigen. Nicht die gleiche Aufmerksamkeit wurde dem Priestertum zuteil, obwohl die Gelehrten bei der Untersuchung der Stellung des Bischofs nicht von ihm absehen konnten. Diese Studien haben zahlreiche geschichtliche Gegebenheiten hervorgehoben, die zuvor unbekannt oder unbeachtet waren; dagegen wurde wenig spezifische Arbeit über das Priestertum geleistet. Solange daher die Studien keine größere Reife erreichen, werden die Behauptungen, die man über die diözesane Kollegialität machen wird, einer gewissen Unsicherheit und Schwankungen nicht entgehen können[1].

Was unser Problem betrifft, so gestatten uns die Ergebnisse von Hunderten heutzutage bekannter und studierter Texte, eine Entwicklungslinie zu verfolgen, die von der völligen Unsicherheit, die in den mehrdeutigen Ausdrücken des Neuen Testaments liegt, ausgeht und später in einer Situation ihren Ausdruck findet, in der die ersten christlichen Gemeinschaften oder Lokalkirchen von einem Kollegium von Presbytern, die auch Bischöfe genannt werden, geleitet sind, denen die Diakone als Helfer zur Seite stehen. Aus diesem Priesterkollegium, das anfänglich seinen Vollmacht-Dienst kollegial ausübt, tritt langsam die Gestalt des Vorsitzenden oder Hauptes des Kollegiums mit immer klareren Zügen hervor. Vom 3. Jahrhundert an ist der Vorrang des Bischofs vor dem Priesterkollegium hinsichtlich der Vollmachten, die wir heute Jurisdiktionsvollmachten nennen würden, unbestreitbar, obwohl sich für diese Überlegenheit keine einheitliche Erklärung finden läßt. Die vorherrschende Erklärung stützt sich auf die apostolische Nachfolge; es gibt keine überzeugenden Gründe dafür, daß der Vorrang auf dem Priesteramt selber aufbaute.

Heben wir kurz die Meilensteine dieser Entwicklung hervor. Wir übergehen die neutestamentlichen Texte, in denen es nicht möglich ist, klar zu unterscheiden, was man mit den Bezeichnungen

Episkopos und *Presbyter* sagen will; selbst Christus wird Hirte und Bischof genannt (1 Petr 2,25). Presbyter erscheinen in allen Gemeinden und immer in der Mehrzahl; ihre Gesamtheit heißt Presbyterium (1 Tim 4,14). Diese Bischöfe oder Priester führen als Kollegium die Feier der Eucharistie und die Regierung der Gemeinschaft durch, wenn der Apostel, der für gewöhnlich nicht an einem bestimmten Sitz wohnt, abwesend ist.

Die *Didaché* stellt in jeder Kirche Bischöfe und Diakone fest, immer in der Mehrzahl; ihnen obliegt die Feier der Liturgie[2]. – Der berühmte Brief des hl. Klemens von Rom an die Korinther (sein Zweck ist die Unterdrückung der Widerspenstigkeit der Gläubigen gegen ihr Presbyterium) ist kein Brief von Bischof zu Bischof, sondern von Kirche zu Kirche: «Die Kirche Gottes, die in Rom pilgert, an die Kirche Gottes, die in Korinth pilgert.» Es wird darin zum Gehorsam gemahnt, damit in der Liebe die Einheit aufleuchte, da die Bischöfe oder Presbyter Nachfolger der Apostel seien. Es findet sich keine Anspielung auf den monarchischen Bischof. Diese Unterlassung wäre in einem Dokument unerklärlich, in dem die vorherrschende Idee und die Absicht des Schreibers die Wiederherstellung der Einheit ist. Es ist daher anzunehmen, daß in Korinth ein kollegiales Presbyterium herrscht.

Vom Anfang des 2. Jahrhunderts sind uns die Briefe des hl. Ignatius an verschiedene Kirchen erhalten, die er auf seiner Reise zum Martyrium in Rom schrieb. In diesen Schriften läßt sich im Vergleich zur apostolischen Epoche der Anfang einer gewissen Entwicklung beobachten; denn hier erscheint die Gestalt des Bischofs vom Priesterkollegium verschieden, losgelöst und ihm übergeordnet. «Es gibt nur einen Bischof mit dem Presbyterium und den Diakonen», schreibt er an die Gläubigen von Philadelphia. Darin scheint inbegriffen, daß gewisse Funktionen ausschließlich dem Bischof vorbehalten sind. Diese Gegebenheiten scheinen jedoch durch andere Sätze aufgewogen zu werden, die in den Briefen häufig vorkommen und auf die Fortdauer der kollegialen Regierungsform hinweisen. In diesen Sätzen wird den Presbytern der Vorsitz zugeschrieben; es wird dem Bischof und dem Priesterkollegium – er nennt es «das göttliche Presbyterium» – gegenüber ein ähnlicher (ὅμοιος) Gehorsam verlangt: dem Bischof gegenüber wie der Gnade Gottes, dem Priesterkollegium wie dem Gesetze Christi; und ohne den Bischof und die Priester hat kein Beschluß Gültigkeit. Sehr bezeichnend ist der Ausdruck καὶ σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροι, der zuweilen dem Namen eines Bischofs beigefügt wird; er zeigt nicht nur Nebeneinanderstellung, sondern auch gemeinsame Zuerkennung des Priestertums an (= die mit ihm Priester sind), d.h. die mit ihm regieren, da es sich um die Regierung handelt.

Die leicht episkopalistischen Ideen des hl. Ignatius sind zu seiner Zeit noch nicht allgemein – etwas später schreibt der hl. Polykarp von Smyrna, an den einer der Briefe des hl. Ignatius gerichtet war, einen berühmten Brief an die Philipper, in dem keine Sonderstellung des Bischofs zum Vorschein kommt. Die Einleitung des Briefes lautet: «Polykarp und die, welche mit ihm Priester sind, an die Kirche Gottes, die in Philippi pilgert.» Es wird kein Bischof erwähnt; dagegen wird zum Gehorsam gegen die Priester und Diakone gemahnt, so daß man schließen muß, in Philippi dauere die reine Kollegialregierung weiter. Wie *Guerra* bemerkt, sprechen die Texte dieser Zeit nicht von Kollegialität. Doch treten die Elemente zutage, in denen sie besteht, nämlich die Gleichheit der Macht, die Mehrzahl der Mitglieder und die gemeinschaftliche Ausübung[3].

Im 3. Jahrhundert erscheint die Funktion des Bischofs als Haupt des Presbyteriums schon klar abgehoben; er besitzt persönliche Regierungsmacht unabhängig von den Priestern. Die ausdrücklichsten Zeugnisse stammen aus der afrikanischen Kirche (Clemens von Alexandrien, Tertullian, Cyprian). Der kollektive Episkopat verschwindet vollständig. Gleichzeitig vermehren sich die bischöflichen Reservate, d.h. die Funktionen, die dem Bischof persönlich als Nachfolger der Apostel zukommen; diese Nachfolge im Dienst besitzt ihr Symbol in der *Cathedra*. Im Zusammenhang damit zeichnet sich die Gestalt der klar bestimmten, autonomen Lokalkirche ab, die mit den übrigen, nahen Gemeinschaften durch die *communio* verbunden ist, welche ihren hauptsächlichen Ausdruck in den Synodalversammlungen und in der Teilnahme der Bischöfe der Provinz an der Weihe eines Bischofs findet. Besonders deutlich tritt die Gestalt des Metropoliten als Mittelpunkt der regionalen Einheit hervor. Die Bischofssitze sind fest und an bestimmte Städte gebunden; es ist verboten, neue Städte zu Diözesen zu machen[4]; die Bischöfe werden auf Lebenszeit ernannt, und es ist ihnen verboten, von einem Sitz auf einen andern überzugehen. Trotz dieser Änderungen verschwindet jedoch das Priesterkollegium nicht. Selbst der

hl. Cyprian, der als «doctor» des Episkopats betrachtet wird, weil er behauptet, dessen Regierungsgewalt beruhe auf göttlichem Gesetz, und der Bischof vereinige in sich die ganze Kirche[5], unterhielt trotzdem mit dem römischen Presbyterium «sede vacante» einen Briefwechsel[6]. Überdies schreibt er 250 seinen Priestern und Diakonen einen Brief, um ihnen mitzuteilen, daß er wegen dringender Notwendigkeit einen Subdiakon und einen Lektor geweiht, dies aber nicht von sich aus getan, sondern nur ausgeführt habe, was schon *von allen beschlossen* war[7]. Auch beim weiteren Wachsen der Rolle der Bischöfe bleibt das mit ihnen verbundene Presbyterium lebendig und tätig. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts wird in der *Didascalia apostolorum* gesagt, auch die Priester seien als Apostel typ zu betrachten. In einzelnen Kirchen wird bestimmt, die Zahl der Priester müsse zur Erinnerung an die Apostel zwölf betragen. Hieronymus bezeugt, daß dies in der Kirche von Alexandrien geübt wurde «vom Evangelisten Markus an bis zu den Bischöfen Herakleos und Dionysios[8]».

Der geschichtliche Umstand jedoch, der entscheidend dazu beitrug, die Bedeutung des Presbyteriums zu verringern und die Diözesankollegialität fortschreitend in Vergessenheit zu bringen, war die materielle Zerstreuung der Priester nach dem konstantinischen Frieden. Die ursprünglichen Gemeinschaften bestanden in den Städten, und da lebte das Presbyterium in enger Verbundenheit rings um den Bischof und war an ihn geheftet wie die Saiten an eine Leier. Draußen, in den *pagi*, wohnten die Heiden. Als sich aber das Christentum in die Dörfer auszubreiten begann, stellte sich das dramatische Problem, diese zerstreuten Gemeinschaften mit der übernatürlichen, sichtbaren Einheit der Diözesankirche zu verbinden. Viele Tatsachen beweisen, daß man die äußern Zeichen der Einheit bis zur Unmöglichkeit zu wahren suchte, teils durch Vermehrung der Zahl der Bischöfe, wie in Afrika, teils unter schwerer Gefährdung des religiösen Dienstes für die Gläubigen, wie in Mailand und Karthago[9]. Doch der geographische Imperativ setzte sich durch. Das Presbyterium zerstreute sich, weil seine Mitglieder vom Bischof ausgesandt wurden, um in den seinem Sitz fernen Gemeinschaften das Wort zu verkünden, die Eucharistie zu feiern und die Sakramente zu spenden. Von diesem Augenblick an geriet die Auffassung vom kollegialen Presbyterium in eine Phase langsamer, unausweichlicher Abschwächung. Im 4. Jahrhundert erfolgte durch den hl. Hieronymus eine Reaktion zugunsten der Überlieferung. Seine bekannten Auffassungen zugunsten des Presbyterats sind ungerechterweise als Abweichung gebrandmarkt worden[10], während sie nur eine Verteidigung der Tradition und ein Bemühen um ihre Erhaltung bilden.

Fassen wir nun die Entwicklung des Presbyteriums von dieser Zeit an sowohl nach ihrer doktrinären wie nach ihrer praktischen Seite ins Auge.

Die Lehre geht vom hl. Hieronymus aus und gelangt durch eine Kette, die den Gelehrten wohlbekannt ist, vor allem über den hl. Isidor zu Petrus Lombardus und zur Scholastik. In dieser Linie stehen die Canones Hippolyti (ca. 500), die von der *Traditio apostolica* des Hippolytus von Rom abhängig sind. In diesen Canones wird die Gleichheit der Weihe des Bischofs und des Priesters festgehalten: «*omnia cum eo similiter agantur ac cum episcopo nisi quod cathedrae non insideat*». Weiterhin wird betont, die Weihe bestehe nicht in persönlich erhaltenen Vollmachten, sondern darin, daß der Träger der Priesterschaft angeschlossen wird[11]. – Eine andere Lehrströmung geht vom hl. Epiphanius aus und gewinnt im Werke des Pseudo-Isidor besondere Bedeutung und großen Einfluß auf die Scholastik. In der Auffassung, die Hieronymus und Isidor vertreten, ist das Priestertum göttlicher Einsetzung und in ihm wurzelt die ganze Vollmacht hinsichtlich der Sakramente und der Regierung, die den Priestern verliehen ist; der Episkopat ist kirchlicher Einsetzung und bezweckt die Erhaltung der Einheit der Kirche. Die pseudoisidorische Anschauung bietet uns eine vollständig umgekehrte Sicht: alle Vollmachten haben ihren Sitz im Bischof und werden von ihm zu den Priestern abgeleitet; diese werden eingesetzt, um das Ungenügen des Bischofs auszugleichen[12].

Das Presbyterium bleibt in der Gruppe der Priester, die mit dem Bischof in der Stadt bleiben; aus ihr werden durch verschiedene Wechselfälle die Kathedralkapitel entstehen[13] und in Rom die Institution der Kardinalpresbyter. Als Überreste der ursprünglichen vollen Kollegialität des Presbyteriums bleiben einige Praktiken, die dem Tod widerstehen, aber ein eher symbolisches Leben dahinschleppen. Einige sind bis auf unsere Tage gelangt, z. B. die Konzelebration, die in einigen Kirchen bis in sehr späte Zeit geübt wurde[14] und sich in der heutigen Weihemesse erhalten hat; sie ist durch die Liturgiekonstitution des Konzils (art. 57) glücklicherweise erneuert worden. Ebenfalls bis auf unsere Zeit ist die Handauflegung durch

die Priester bei der Priesterweihe gelangt[15]. Eine weitere Übung, die das Kollegialgefühl des Presbyteriums fortsetzt, ist die Übersendung des *fermentum* oder der geweihten Hostie, die der Bischof den über das Land verstreuten Priestern schickte. Ein Text Innozenz' I. vom Jahre 416 setzt sie als gewöhnliche Übung voraus[16]; die *Ordines Romani* bezeugen das Überleben des *fermentum* in Rom im 9. Jahrhundert[17]. Doch diese und andere, abgeschwächte und wenig wichtige Bekundungen bedeuten nicht viel im Vergleich mit der offensichtlichen Tatsache, daß vom Mittelalter an die Herrschaft der Bischöfe absolut ist. Die Lehre, die der Überlieferung die Treue hielt, hat die theoretische Grundlage der Kollegialität eifersüchtig gewahrt, indem sie zwischen dem Priestertum und der Oberleitung oder dem Episkopat, der «potestas in *corpus Christi verum* et in *corpus Christi mysticum*» unterschied. Diese Unterscheidung zwischen Priestertum und Regierung wird heute stark angefochten, weil sie die seelsorgliche Regierung zu sehr von ihrer eucharistischen Grundlage trenne; sie hat uns aber einen großen Dienst erwiesen, da sie uns sagt, daß die Geschichte und ihre Notwendigkeiten das Betragen des Kollegiums tief verändern können, daß sich jedoch die tiefere Wirklichkeit, die sich auf das einzige Priestertum des Kollegiums stützt, welches für die Seelsorge der Gläubigen bestimmt ist, nicht verändert.

Heutige Lage und Ausblick auf die Zukunft

Die kärglichen Einrichtungen kollegialer Natur, die das heute bestehende Gesetz aufweist, sind unwirksam und behalten auf den Seiten des Codex nur ein fiktives Dasein. Es scheint mir unnütz zu wiederholen, was in so vielen Fällen gesagt worden und allen bekannt ist. So ist das Kathedralkapitel heute nur ein ehrwürdiger Überrest des alten Presbyteriums, und seine Funktionen sind, ausgenommen in der Sedisvakanz, kaum mehr als ein bloßer offizieller Ritualismus[18].

Der Diözesansynode suchte das Konzil von Trient neues Leben einzuhauchen, indem es verordnete, sie sei jedes Jahr abzuhalten, und sie mit wichtigen Aufgaben betreute, z. B. der Wahl der Synodalrichter, der Billigung der Kandidaten, die bei der Bewerbung um Pfarreien die Examen abgelegt hatten, die Reduktion der Meßverpflichtungen u. a.[19]. Daß sie heute darniederliegt, ist offensichtlich. Wenn wir den theoretisch in Kraft stehenden *Ordo ad Synodum*, der sich im dritten Teil des Pontificale Romanum befindet, mit den Canones 355–362 vergleichen, so stehen wir vor zwei verschiedenen Welten. Im Pontificale atmet alles Kollegialität, sowohl in den Texten wie in den Rubriken; diese schreiben die Abstimmung vor (*habito scrutinio, quae placent, per Patres confirmantur*). Die Gesetzgebung des Codex dagegen ist im Hinblick auf die Stärkung der bischöflichen Autorität abgefaßt worden, und – so möchte man sagen – auch in einer Haltung des Mißtrauens dem Klerus gegenüber. Die Synode soll nur alle zehn Jahre stattfinden. Abstimmung erfolgt keine. Nicht einmal die Diskussion ist notwendig; sie ist nur in den vorbereitenden Kommissionen erlaubt; diese wiederum sind keine Vorschrift, sondern können nach Gutdünken des Bischofs ernannt werden (Can. 360, 1 und 361). Die heutige juridische Struktur der Synode, der Diözesankurie, der gesetzlichen Beratungsorgane, kurz, alles dessen, was ein Ausdruck der Kollegialität sein könnte, weist vielmehr eine feudale Auffassung der Diözese auf und steht dem heutigen Leben besorgniserregend fern.

Die modernen Kollegialitätsströmungen sind nicht nur eine theoretische Ableitung von einer kollegialen Auffassung des Episkopats, sondern auch ein Erfordernis der Gegebenheiten unserer heutigen Epoche der Technik, die mit ihrer Leichtigkeit der Mitteilung und der raschen Verbreitung der Ideen eine allgemeine Tendenz nach immer weiteren sozialen Einheiten weckt. Die Probleme zeigen sich nicht mehr in einer Beschränkung auf kleine Gebiete, sondern weisen nationale, selbst kontinentale Weite auf. Vom soziologischen Gesichtspunkt aus ist es von größter Wichtigkeit, daß die kollegialistischen Ideen in Haltungen des Apostolats, welche die Einrichtungen des Codex einschränken, eine Parallele finden; es seien als Beispiele erwähnt die Bischofskonferenzen, das spanisch-amerikanische Werk der priesterlichen Zusammenarbeit, die «Mission de France» in der jetzigen Form einer *Praelatura Nullius*, das CELAM, die «Misereor»-Bewegung des deutschen Episkopats, die ständigen Bischofskommissionen und -sekretariate usw. Auf der Diözesanebene zeigt sich die gleiche Erscheinung noch stärker; denn es wird kaum ein Seelsorgsproblem geben, das sich nicht auf einen großen Teil des Bistums oder sein ganzes Gebiet erstreckt. L. de Echeverría zählt 37 verschiedene Diözesankommissionen mit Seelsorgscharakter auf, die sich in den veröffentlichten Diözesansynoden mit Problemen des Glaubens, der Caritas, des Klerus, der Laien, der

Pastoraltätigkeit, der materiellen Güter und der Seelsorgsplanung befassen[20]. Die Bildung solcher Organe zeichnet eine Pastorialkurie ab, die an die Seite der heutigen juridischen Kurie treten muß; die unausweichliche Folge davon wird sein, daß die heutige Kurie der Pastoralkurie ihre Funktionen abtreten müßte, wie das Kanonikerkapitel sie einst der Kurie überließ.

Man hat verschiedene Lösungen zum Einbau dieser neuen Organe in die jetzige Kurie vorgeschlagen. Es ist aber zu beachten, daß dies nicht nur ein technisches, sondern ein viel tieferes theologisches Problem in sich schließt. Die vereinten Tätigkeiten des Episkopats unter kollegialem Zeichen werden nicht einzig Frucht der spontanen Eingebung sein, sondern in den Formulierungen des Konzils eine feste theoretische Grundlage besitzen. Läßt sich ein Gleiches auch von der Diözesankollegialität sagen? Wenn wir die Texte der Konstitution *De Ecclesia*, die dem Bischofskollegium gewidmet sind (n. 22), aufmerksam mit denen vergleichen, die sich auf die Priester beziehen (n. 28), so beobachten wir, daß die Formulierungen, die die bischöfliche Kollegialität zum Gegenstand haben, vollkommen zusammenhängend sind und ein bestimmtes Kriterium offenbaren, während die dem Priesterkollegium gewidmeten an einer gewissen Zweideutigkeit leiden und neben positiven Elementen auch solche gegenteiliger Art aufweisen. Diese Ungenauigkeit läßt sich auch bei den Autoren feststellen. Bazatole z. B. glaubt, die Diözesanpriesterschaft habe auf der konstitutionellen Ebene der Kirche keinen Wert, da die Lokalkirche theoretisch ohne Priester funktionieren kann[21]; O. Rousseau dagegen meint, *in extremis* könnte ein Presbyterium, das keine Möglichkeit zu Beziehungen mit den Nachbarkirchen besitzt, sich selber einen Bischof weihen[22].

Das Konzil hat jedoch sein letztes Wort noch nicht gesprochen. Was von den Schemen «de pastorali episcoporum munere in Ecclesia», «de cura animarum» und «de ministerio et vita presbyterorum» schon bekannt ist, läßt viel klarere und ausdrücklichere Texte erhoffen, die eine enge Einheit der Diözesanpriester mit ihrem Bischof, die Aufgabe der Priester als Teilnehmer und Ratgeber im Seelsorgsbemühen des Bischofs, eine korporative Verbindung mit ihm begünstigen und eine Wirksamkeit der Priesterkollegialität auf Grund eines Vertretungssystems organisieren, mit Verpflichtung des Bischofs, auf die Stimme seiner Mitpriester zu hören, die bei der Weihe «den Geist der Gnade und des Rates» erhielten, «um mit reinem Herzen das Volk zu leiten und ihm zu helfen», wie das alte Rituale des hl. Hippolytus sagt[23]. Die neuen Lehrelemente, die uns die erwünschten Texte hoffentlich bringen, werden uns vielleicht eine vollständigere und genauere Sicht des Problems und eine systematische Spekulation über das Priesterkollegium erlauben.

Für den Augenblick fehlen uns genügende Lehrgrundlagen. Vermutungen genügen nicht, um möglichen Vorschlägen über die Diözesankollegialität einen eindeutigen Sinn zu geben. Es ist heute noch nicht klar, ob die Kollegialität etwas der Natur des christlichen Priestertums selbst Inhärierendes und ob das Priestertum bei allen gleich ist. (Der Ausdruck «sacrum characterem imprimi», den die Konstitution hinsichtlich der Bischofsweihe verwendet, scheint einen Unterschied im Priestertum zu sehen.) Zweifelsohne ist die Identität des Priestertums in allen, die an ihm teilhaben und die auf dem einzigen Opfer Christi fußt, die Hauptstütze für die Kollegialität, wie anderseits die Konzelebration ihr klarster Ausdruck und in gewissem Sinn die beinahe sakramentale Verwirklichung dieser wesentlichen Einheit des Priestertums wird. Der Papst hat kein Priestertum, noch einen unauslöschlichen Charakter, der dem der Bischöfe überlegen wäre. Wo das Konzil vom unauslöschlichen bischöflichen Charakter spricht, legt es den Zweifel in die Identität des Priestertums und in die Grundlage der Diözesankollegialität.

Ebenso ist nicht klar, ob die Kollegialität sich statt auf das Priestertum nicht vielmehr auf die apostolische Nachfolge stützt, und ob man nicht in einem gewissen Maße sagen kann, die Nachfolge betreffe nicht ausschließlich den Ortsbischof, sondern den Bischof zusammen mit dem Priesterkollegium, wie der hl. Clemens von Rom andeutet. – Diese erwünschten theoretischen Grundlagen sind nicht nur für die Bedeutung der Diözesankollegialität von Wichtigkeit, sondern auch für den Sinn der juridischen Normen, die sie als Einrichtung schaffen müssen. Denn diese juridischen Formen werden nicht den gleichen Sinn und Zweck haben, wenn man sie als päpstliche Gesetze oder als Träger eines gewissen Konstitutionswertes in der Kirche betrachtet, oder als eine Selbstbeschränkung der eigenen Vollmachten, die die Bischöfe vornehmen und daher immer widerrufen können.

Trotzdem müssen die juridischen Normen geschaffen werden, welche die Kollegialität als Insti-

tution schaffen sollen, wenn man sich nicht der Gefahr aussetzen will, die Kollegialität der Kirche als eine schöne Phrase zu betrachten. Der Juristen harrt die bedeutende Aufgabe, die praktisch wirksamsten technischen Formeln zu finden, die ihr Leben verleihen sollen. Das verlangt die heutige Zeit der Zusammenarbeit. Das Bewußtsein, das der heutige Mensch von der Menschenwürde hat, läßt nicht zu, daß man ihm einfach die Rolle eines geschobenen Ausführers zuweist. Anderseits wird die bischöfliche Kollegialität mit ihrer Aufwertung des Bischofs, die ihm eine größere Unabhängigkeit von den allgemeinen Gesetzen der Kirche verleiht, auf der Ebene des Bistums eine Lücke offenlassen. Denn was für den Bischof eine gesetzliche Hemmung ist, kann für die Priester ein Schutz sein. Die Aufhebung der Inamovibilität der Pfarrer könnte der Anlaß werden, daß in der Diözesankurie die gleichen Mißbräuche sich einstellen würden, die heute einzelne, zu Recht oder zu Unrecht, an der römischen Kurie beklagen. Die Lücke, welche die Kollegialität auf der Ebene des Bistums lassen kann, muß durch die gleiche, auf diözesanem Boden verwirklichte Kollegialität ausgefüllt werden.

Die Kollegialität des Presbyteriums mit seinem Bischof wird daher ähnliche Formen annehmen müssen wie die der Bischöfe mit dem Papst. In der erklärenden Bemerkung, die den Vätern vor der Abstimmung über die Konstitution *De Ecclesia* vorgelesen wurde, war die Bedeutung festgelegt, in der sie von den Vätern angenommen und vom Papst verkündet werden sollte. Es heißt darin, der Parallelismus zwischen dem heutigen Kollegium und dem der Apostel mit Petrus schließe keine Weitergabe der außerordentlichen Vollmacht der Apostel an ihre Nachfolger in sich, sondern nur eine Proportionalität zwischen der Beziehung Petri zu den Aposteln und der des Papstes zu den Bischöfen. Entsprechend wird das Verhältnis des Bischofs zu seinem Priesterkollegium als Analogie zu dem des Papstes zu den Bischöfen aufzufassen sein; die Auswirkungen, die dieses letztere mit sich bringen wird, müssen auf diözesaner Ebene ihr Abbild finden. Die angekündigte Seelsorgskommission wird eine breite Grundlage in der Diözese haben müssen. Die periodische Fühlungnahme des Bischofs mit seinem Klerus wird sich besser auf Seelsorgszonen stützen als die jetzigen Erzpriesterstellen ohne soziologische Grundlage. Die Synode wird nach einer Ordnung funktionieren müssen, die in ihren allgemeinen Linien denen des heutigen Konzils ähnlich ist, ohne jedoch dem Grundsatz irgendwie Eintrag zu tun, daß der Bischof der einzige Gesetzgeber ist. Die Pfarrer und die übrigen Diözesanämter werden nicht bloße Abgeordnete oder Vikare der Bischöfe, sondern juridisch organisierte Mitarbeiter sein. Wenn nun die so gestaltete Mitarbeit gewaltig an Wirksamkeit gewinnt, schließt sie auch eine größere Verantwortung, eine vermehrte Initiative und indirekt eine Kontrolle und praktische Begrenzung der völligen Freiheit des Bischofs in sich. Dieser kann das Priesterkollegium und seine Betätigung nicht unterdrücken, sondern muß loyal mit ihm zusammenarbeiten.

Doch auch die allfälligen Gesetze über die Kollegialität werden allein genommen das Problem nicht lösen; es muß eine tiefe Veränderung der heutigen Geisteshaltung hinzukommen. Geschieht dies nicht, so haben wir nur einige Gesetze gegen andere vertauscht, und es könnte leicht geschehen, daß der Tausch nicht förderlich, sondern im Gegenteil störend wirkte, weil wir uns weiterhin krampfhaft an den Buchstaben halten würden, ohne den Geist, der lebendig macht (1 Kor 3,6). Die neuen Gesetze werden der Kollegialität eine lebendige, fruchtbare Wirksamkeit verleihen, so oft man an ihnen nicht auf die gesetzlichen Neuerungen achtet, sondern darauf sieht, wie sie das ewige, ursprüngliche Anliegen der Kirche zum Ausdruck bringen und nach immer neuen Formeln in der Welt verwirklichen.

Die Diözesankollegialität steht noch in ihren Anfängen. Soll sie wirklich in Gang kommen, so müssen vollendetere Studien durchgeführt werden; eine zeitgemäßere Geisteshaltung und geeignete Institutionen sind erfordert, um sie zu bestimmen und in die Wege zu leiten.

TOMÁS GARCÍA BARBARENA

Er ist am 12.9.1922 in Izal, Spanien, geboren, am 16. 12.1935 in Ciudad Real zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Comillas, an der Päpstlichen Lateran-Universität und an der Universität Salamanca. 1947 promovierte er in Kanonischem Recht. Er war Professor am Seminar in Pamplona und Cuidad Real, Rektor der Spanischen Kirche in Rom, und ist jetzt Professor für Kirchenrecht in Salamanca. Er arbeitet mit an der Revista Española de Derecho Canonico.

[1] Cf. *B. Batazole*, L'évêque et la vie chrétienne au sein de l'Eglise locale, in: L'Episcopat et l'Eglise universelle (Kollektivwerk). Paris 1962, 329–360; *Fr. Boutart*, Les formes modernes de la collégialité épiscopale, ibid. 497–540; *K. Rahner*, Quelques réflexions sur les principes constitutionnels de l'Eglise, ibid. 541–564. – *N. Lopez Martinez*, La distinción entre obispos y presbíteros, in: XXII Semana española de Teología (Kollektivwerk), Madrid 1963, 85 ss.; *F. Alcantara*, Función eclesial del obispo en la escolástica incipiente, ibid., 217 ss. – *B. Botte*, L'Ordre d'après les prières d'Ordination, in: Etudes sur le sacrament de l'ordre (Kollektivwerk), Paris 1957, 12 ss.; idem, Caractère collégial du presbytérat et de l'episcopat, ibid. 97 ss. – *S. Muñoz Iglesias*, La colegialidad en el Nuevo Testamento, in: El colegio episcopal (Kollektivwerk), Madrid 1964, I, 131 ss.; *M. Guerra*, La colegialidad en la constitución jerárquica y en el gobierno de la primeras comunidades cristianas, ibid., 145 ss.; *N. Lopez Martinez*, Episcopus cum presbyteris, ibid., 221 ss. – Im gleichen Werk befindet sich eine systematische Bibliographie, zusammengestellt von *A. Avelino Esteban* (ibid., 19–57). Eine spezielle Bibliographie zu unserem Thema bieten die zwei zitierten Arbeiten von *N. Lopez Martinez*.

[2] Didache 15,1–2. Man beachte die Übereinstimmung mit Phil. 1,1.

[3] *M. Guerra*, La colegialidad en la constitución jerárquica..., l.c. 197 ss. – *Colson* bemerkt dazu, daß man in den kollektiv handelnden Priesterkollegien mit Leichtigkeit die Spuren des Judentums entdeckt, besonders die des Kollegiums der Ältesten als Richter, deren Organisation die Urkirche wenigstens teilweise übernommen hat. Zu den bekannten Studien über dieses Thema ist hinzuzufügen *L. Arnaldich*, Las comunidades de Qumram y su organización jerárquica, in: El colegio espiscopal, op. cit., 119 s. und 125. Dieser Autor erklärt das kollegiale Funktionieren der Rabbim, welche den leitenden Rat der Gemeinschaft bildeten und ihre Macht gemeinsam ausübten. In einem andern Dokument, dem «Dokument von Damaskus», erscheint dagegen an der Spitze des Kollegiums der Rabbim ein Mebaqqer, der aus dem Kollegium durch einen ähnlichen Prozeß hervorgegangen war wie der Bischof aus dem Presbyteralkollegium.

[4] *C. Vogel*, Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III^e au V^e siècle, in: L'Episcopat et l'Eglise universelle, op. cit. 599 ss.; cf. 12. Konzil von Toledo von 681, can. 4.

[5] «Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse, et Ecclesiam in episcopo»: ep. 66, VIII, in: Obras de San Cipriano, ed. J. Campos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, p. 629. – Zu einigen lapsi spricht er: «... ut Ecclesia super Episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc ita divina lege fundatum sit...» Cf. ep. 33, l.c., p. 464.

[6] Vgl. die Briefe 8, 9, 20, 27, 30, 35 und 36.

[7] «Nihil ergo a me absentibus vobis novum factum est, sed quod iam pridem communi consilio omnium nostrum coeperat, necessitate urgente promotum est.» Cf. ep. 29, l.c., p. 447.

[8] Migne, *PL.*, 22, 1194.

[9] Interessante Angaben in *Batazole*, l.c., 345 s.

[10] cf. zu diesem Problem *Lopez Martinez*, La distinción entre obispos y presbíteros, l.c., 129 ss.

[11] Constitutiones apostolicae, cap. 16.

[12] *P. Alcantara*, Función eclesial del obispo, l.c., 222 und 252.

[13] *P. Torquebiau*, Chapitres de chanoines, in: Dict. Droit Can. III, 537 ss.

[14] *J. Pascher*, Bischof und Presbyterium, in: Concilium 2 (1965), 29.

[15] Ihr Ursprung liegt in den Worten des hl. Paulus: «Die Auflegung der Hände des Presbyteriums (1 Tim 4,14)». Die Traditio apostolica des Hippolytus erinnert daran, daß der Bischof den Priester «contingentibus etiam presbyteris» weiht. Heute ist dies eine ihres Inhalts entleerte Geste, weil die Oration *Oremus, fratres*, die sie begleitet, kein Weihetext ist, sondern eine Einladung an die versammelte Gemeinde, für den Weihekandidaten zu beten.

[16] Von den Priestern der andern Kirchen sagt er: «Quarum presbyteri, quia die ipso (d.h. am Sonntag) propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione, maxime illa die, non judicent separatos.» Migne, PL 56, 516.

[17] Die spanische Kirche erinnert in ihren alten Konzilien an einige Übungen, die sich als Fortsetzung alter Handlungen des Presbyteriums betrachten lassen, z. B. an die Vorschrift, daß die Priester in Anwesenheit des Bischofs die Gebete ihrer Reihe nach vortragen sollen (man beachte das Wort *colligant*) (Conc. v. Barcelona [540] c. 9). Im Konzil von Braga im Jahre 572, c. 14 und 15 erscheinen die Priester als Kontrollorgan, die allfälligen Mißbrauch des Bischofs in der Verfügung über die Kirchengüter verhindern sollen. Weiter sei erwähnt, daß die Priester an den Konzilien teilnehmen (Toledo [633], c. 4; Mérida [633], c. 4), die Pflicht der Priester, das Inventar der Güter des verstorbenen Bischofs aufzunehmen (Tarragona [816], c. 12), das Verbot, daß ein Bischof einen Priester oder Diakon nach eigenem Gutdünken absetze, ohne daß das Konzil den Fall untersucht hat (Sevilla [619], c. 6), die Pflicht, an den Litaneien und an der Diözesansynode teilzunehmen (23). Ebenso läßt sich das Erscheinen von Zuständigkeitsreservierungen für den Bischof feststellen. Schon im ersten Konzil von Toledo (397–400) wird dem Priester verboten, das Chrisam zu weihen, «wie es fast überall gehalten wird» (paene ubique). Auf dem Konzil von Toledo von 527 wird dieses Verbot von neuem eingeschärft: «Ein jeder übe die Vollmachten aus, die seinem Grad verliehen worden sind, was er als dem Priesterstande eigen weiß, und maße sich nicht an, was dem höchsten Priestertum angehört.» Auf dem ersten Konzil von Braga (566), c. 19, wird dem Priester unter Strafe der Absetzung verboten, das Chrisam zu weihen und Kirchen oder Altäre zu konsekrieren. Das Konzil von Sevilla von 619, can. 5 verbietet dem Priester, einen Diakon oder Presbyter zu weihen: «Ne praesbyter diaconum aut praesbyterum ordinare praesumat.» Auf dem gleichen Konzil wird im can. 7 eine lange Liste von Dingen aufgezählt, die den Priestern verboten sind. Der Text ist sowohl durch seinen Inhalt wie durch die Formulierung der Verbote überaus interessant.

[18] Das Kathedralkapitel, geschichtlich der Erbe des alten Presbyteriums, hat im 11. und 12. Jahrhundert als Mitarbeiter und Berater des Bischofs in Regierung und Seelsorge seinen Höhepunkt erreicht. Die Kanoniker nehmen an der Bischofswahl und an der Zuteilung der Ämter ihrer Kirche teil und können kirchliche Strafen verhängen; ihr Rat ist zur Veräußerung von Gütern und zur Absetzung von Äbten und andern kirchlichen Würdenträgern notwendig (cf. 4. Laterankonzil [1112], can. 22; Brief 112 von Ivo von Chartres [in Migne PL 162, 130]; die Titel 10 und 11 des 3. Buches der Dekretalen). Diese Vollmachten sind ein Hindernis für die Amtsführung des Bischofs und zwingen ihn, außerhalb des Kapitels Hilfskräfte zu suchen; der Reihe nach erscheinen die Persönlichkeiten der Diözesankurie. Die letzten sind die Synodalexaminatoren, eine Schöpfung des Trienterkonzils, der «defensor vinculi», den Benedikt XIV. einführte, und die «parochi consultores», die Pius X. schuf. Damit bleibt das Kapitel auf die Kathedrale beschränkt und bildet fast ausschließlich ein Ehrenamt.

[19] Sess. XXIV, de reform., can. 18; sess. XXV, de reform., can. 10.

[20] *L. de Echeverría*, La Curia episcopal pastoral, in: Aspectos del Derecho Administrativo Canónico (Kollektivwerk), Salamanca 1964, 242.

[21] «Théoriquement, à la limite, l'évêque pourrait se passer de prêtres (alors qu'il ne pourrait se passer de laïcs), sa seule fonction étant constitutive de l'Eglise.» Cf. *Batazole*, L'Episcopat et l'Eglise universelle, op. cit., 342.

[22] «Et il n'est du reste pas impossible de concevoir une ecclésiologie suivant laquelle, privé de sa tête, un collège presbytéral se considérerait comme dépositaire de la puissance plénière de l'Esprit-Saint et procèderait à l'imposition des mains à son éveque.» Cf. *O. Rousseau*, La doctrine du ministère épiscopal et ses vicissitudes dans l'Eglise d'Occident, in: L'Episcopat et l'Eglise universelle, op. cit., 296.

[23] Traditio Apostolica, cap. 8; ed. *Botte*, Sources Chrétiennes XI, 38.

Übersetzt von P. Hildebrand Pfiffner

E. Nijmé

Der Eparchierat im orientalischen Recht[1]

Der Bischof als Nachfolger der Apostel ist das Haupt seiner Eparchie. Er hat auf ihrem Gebiet alle Gewalten inne und vereinigt sie in seiner Person. Er allein ist letztlich vor der höheren Autorität, vor der des Patriarchen oder Roms, verantwortlich[2]. Daraus folgt keineswegs, daß er diese Jurisdiktion immer und überall direkt und unmittelbar auszuüben hat. Die Sorge um den guten Ruf vor allem auf dem Gebiet der Verwaltung; die Notwendigkeit, seine Mitarbeiter aus dem Laienstande oder dem Klerus an der Leitung und Entfaltung der Eparchie zu interessieren, indem er sie vertrauensvoll an seiner Hirtensorge und Verantwortung teilnehmen läßt; unsere menschliche Beschränktheit; die Forderung der Gerechtigkeit, innerhalb der Eparchie stets einen Rekursweg offenzuhalten; das Bestreben, besonders befähigte Kräfte unter dem Klerus und dem Volk in den Dienst der Kirche zu stellen; die konkrete Verwirklichung des Charakters der Kirche als des Volkes Gottes, das in allen seinen Elementen, die um den Tisch des Herrn und den Bischof vereinigt sind, an der Aufgabe der Verbreitung des Evangeliums teilhat – all diese Gründe drängen den Oberhirten, seine pastoralen Aufgaben mit andern zu teilen und seine Mitarbeiter möglichst selbständig arbeiten zu lassen, das Gebiet seines direkten und unmittelbaren Engagements einzuschränken, so daß er nicht mehr selber alles kontrolliert, von allen Rechenschaft verlangt, allen Weisungen erteilt. Ein solches Verhalten ist klug, weise, gerecht und wirkungsvoll. Zudem ist es eine Pflicht.

In der Tat schreibt der Codex vor, daß der Bischof sich mit einer eparchialen Kurie umgebe[3], die namentlich folgende Ämter umfaßt: den Synkellos[4], den Ökonomen und den Rechnungsführer[5], den Kanzler[6], die exarchialen Examinatoren und die Pfarrkonsultoren[7]. Er macht es ihm zur Pflicht, alle zehn Jahre die Eparchiesynode einzuberufen[8] und lobt den Brauch, alljährlich den Klerus der Eparchie um den Bischof zu versammeln, um den Bischof und alle Teilnehmer aus der Erfahrung eines jeden Gewinn ziehen zu lassen und die sich stellenden Pastoralprobleme kollegial zu lösen[9]. Auf dem Gebiet der zeitlichen Verwaltung verpflichtet er ihn, einen Rat von Experten aus dem Laienstande und dem Klerus zu schaffen[10]. Endlich macht er ihm zur Pflicht, einen Eparchierat zu bilden[11]. Mit diesem Rat werden wir uns hier befassen, insofern in ihm die kollegiale pastorale Verantwortung auf der Ebene der Eparchie ihre konkrete Gestalt findet.

I. Pflicht in jeder Eparchie einen Eparchierat zu bilden

Can. 458, § 1, 1° des Motuproprios «De Personis» macht es jedem Bischof zur Pflicht, in seiner Eparchie, selbst wenn sie sich innerhalb des Patriarchalgebietes befindet, Eparchiekonsultoren zu bestellen, die sein beratendes Gremium bilden. Sie werden vom Bischof ausgewählt und ernannt. Sie sollen Priester sein, die sich auf Grund ihrer Frömmigkeit, ihrer guten Sitten, ihrer gesunden Lehre und ihrer Klugheit dazu eignen. Dieses Ratskollegium hat zur Aufgabe, dem Bischof in der Regierung der Eparchie durch Rat und Tat beizustehen.

Die Mitglieder des Rates werden also, selbst nicht zum Teil, nicht von den Priestern der Eparchie gewählt. Kein entgegenstehender legitimer Brauch kann dagegen geltend gemacht werden, da die Institution der Eparchieräte in den Ostkirchen erst 1957 mit dem Motuproprio geschaffen wurde.

II. Zusammensetzung des Eparchierates

Der Ökonom der Eparchie und der erste Priester der Kathedralkirche gehören von Rechts wegen dem Eparchierate an[12]. Wenn nötig, kann der Bischof Ordensleute ernennen, aber das Recht verlangt in diesem Falle die Zustimmung des Patriarchen[13]. In unsern Eparchien des Mittleren Ostens, wo der Klerus zum guten Teil aus Ordensmännern besteht, die sowohl in den Ordenshäusern wie in

den Pfarreien für die Seelsorge eingesetzt sind, scheint diese Klausel, wonach zu Ernennung von Ordensmännern in den Eparchierat die Zustimmung des Patriarchen einzuholen ist, die bischöfliche Gewalt unnötig einzuschränken. Die Zustimmung des Ordensobern wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber von der Natur der Dinge verlangt.

Der Eparchierat soll wenigstens sechs Mitglieder zählen. In den Eparchien, die nur wenige Kleriker aufweisen, können es auch bloß vier sein. Alle müssen in der Bischofsstadt oder in benachbarten Ortschaften wohnen[14].

Bevor sie ihre Funktion aufnehmen, haben sie eidlich zu versprechen, ihre Aufgabe ohne Ansehen der Person zu erfüllen[15].

Man fragt sich, warum das Motuproprio den Synkellos (oder Generalvikar der Eparchie) nicht unter den Mitgliedern anführt, die von Rechts wegen diesem Rate angehören. Ohne Zweifel liegt der Grund darin, daß dieser mit dem Bischof gleichsam nur eine Person ausmacht. Der Bischof kann ihm jedoch dieses Amt anvertrauen, und im allgemeinen wird dies am Platze sein, da der Synkellos kraft seiner Stellung für die Leitung der Eparchie eine große Verantwortung trägt.

III. DIE AMTSDAUER DER MITGLIEDER DES EPARCHIERATES

Die Mitglieder des Eparchierates werden auf eine Zeitdauer von zehn Jahren ernannt[16]. Nach Ablauf dieser Frist läßt das Motuproprio dem Bischof die Freiheit, sie durch andere zu ersetzen oder für weitere zehn Jahre im Amt zu bestätigen[17].

Wenn während der zehnjährigen Amtsperiode ein Mitglied des Eparchierates aus irgend einem Grunde (Tod, Demission, Abberufung usw.) ausfällt, muß der Bischof es durch ein anderes ersetzen, nachdem er die andern Mitglieder angehört hat, sofern er es nicht für angezeigt hält, ihre Ansicht nicht einzuholen. Das neue Mitglied bleibt im Amte bis die betreffende Amtsperiode abgelaufen ist[18].

Läuft die zehnjährige Amtsperiode zu einer Zeit ab, da der Bischofssitz vakant ist, so bleiben die Mitglieder des Eparchierates im Amt bis der neue Bischof seine Funktion übernimmt. Dieser muß innerhalb von sechs Monaten nach Antritt seines Amtes die entsprechenden Maßnahmen treffen, wie die Rechtsbestimmungen sie vorsehen[19].

Sollte ein Mitglied des Eparchierates während einer Sedisvakanz sterben oder zurücktreten, so wird der Administrator der vakanten Eparchie im Einverständnis mit den übrigen Mitgliedern einen andern an seine Stelle setzen. Nach dem Ende der Sedisvakanz muß dieses Mitglied vom neuen Bischof im Amt bestätigt werden[20].

Solange jemand als Mitglied des Eparchierates im Amte ist, kann ihn der Bischof nur aus einem gerechten Grunde nach Rücksprache mit den andern Ratsmitgliedern abberufen, außer er halte es für angebracht, von ihrem Gutachten abzusehen[21].

IV. KOMPETENZ DES EPARCHIERATES

Allgemeines Prinzip

a) Der *Bischof* ist gehalten, die Zustimmung oder einfach das Gutachten des Eparchierates einzuholen[22]. Davon kann zuweilen die Gültigkeit der Entscheidungen abhängen.

b) Bei der Leitung seiner eigenen Eparchie muß der *Patriarch* nur in den Fällen die Ansicht des Eparchierates einholen, in denen die Rechtsbestimmungen verlangen, daß der Bischof das Gutachten oder die Zustimmung des Eparchierates erfrage. Er ist jedoch in keinem Fall durch dieses Gutachten, das er zur Kenntnis zu nehmen hat, gebunden, aber das Motuproprio empfiehlt, ihm Rechnung zu tragen, wenn der Eparchierat einstimmig über etwas befindet, und nur dann darüber hinwegzugehen, wenn seinem klugen Ermessen nach ein höherer Grund dagegen sprechen sollte[23].

Warum ist die Stellung gegenüber dem Eparchierat der betreffenden Eparchien verschieden, je nachdem es sich um einen Bischof oder einen Patriarchen handelt? Ohne Zweifel aus Rücksicht auf die Patriarchenwürde. Aber auch deswegen, weil die Jurisdiktion des Patriarchen sich über seine eigene Eparchie hinaus auf das ganze Patriarchalgebiet erstreckt. Der Gesetzgeber hat angenommen, daß die Entscheide, die der Patriarch bei der Leitung seiner eigenen Hierarchie trifft, von höheren, im Interesse des ganzen Patriarchats gelegenen Gründen diktiert sein könnten, die den Mitgliedern des Eparchierates nicht ohne weiteres bekannt sind oder denen sie nicht genügend Rechnung tragen. Außerdem ist der Patriarch von anderen Ratgebern umgeben, die im Prinzip noch besser qualifiziert sind als die Mitglieder des Eparchierates, nämlich von den Mitgliedern seiner ständigen Synode und den Bischöfen der Patriarchalkurie.

Besondere Normen

1. Fälle, in denen es der Zustimmung des Eparchierates bedarf:

a) Wenn der Administrator während der Sedisvakanz ein Mitglied des Eparchierates ersetzt[24].

b) Wenn der Administrator während der Sedisvakanz den Kanzler oder die Notare suspendiert oder absetzt[25].

c) Für die Verwaltung der Güter, die zum Unterhalt, zur Verschönerung und Instandsetzung der *Kathedrale* bestimmt sind, sowie der Güter, die für die Kultusauslagen der Kathedrale bestimmt sind, ist der Bischof *zusammen* mit seinem Eparchierat kompetent, es sei denn, die Stiftungsurkunde enthalte ausdrücklich eine besondere Bestimmung oder es stehe eine rechtmäßige Gewohnheit entgegen[26].

d) Veräußerung von Kirchengütern, deren Wert zwischen 10000 und 30000 Goldfranken liegt[27]. Der Ordinarius loci kann zu einer solchen Veräußerung seine Zustimmung erst dann geben, wenn er das Gutachten des Administrationsrates und die Einwilligung des Eparchierates und jeglicher Rechtsträger eingeholt hat.

e) Veräußerung von Gütern, die der Eparchie selbst oder der bischöflichen Mensa gehören[28]. Wenn der Preis der zu veräußernden Sache zwischen 10000 und 30000 Goldfranken liegt, darf der Bischof die Veräußerung nur vornehmen, nachdem er die Zustimmung des Eparchierates und das Gutachten jeglicher Rechtsträger sowie des Administrationsrates eingeholt hat. Liegt der Wert unter 10000 Goldfranken, so ist zur Gültigkeit des Verkaufsvertrages nicht erfordert, daß der Eparchierat sein Gutachten oder seine Einwilligung gebe, sondern es genügt das Gutachten des Administrationsrates und die Zustimmung eines eventuellen Rechtsträgers.

f) Verpachtung von Kirchengütern außerhalb des Patriarchalgebietes. Übersteigt der Pachtzins die Summe von 30000 Goldfranken und übersteigt die Dauer des Pachtvertrages nicht neun Jahre, so ist erfordert, daß der Ordinarius loci nach Zustimmung des Eparchierates und des Administrationsrates sowie eventueller Rechtsträger dazu die Genehmigung erteile[29].

g) Verpachtung von Kirchengütern im Innern des Patriarchalgebietes[30]. Liegt der Betrag des Pachtzinses zwischen 10000 und 30000 Goldfranken und übersteigt die Dauer des Pachtvertrages neun Jahre, so ist erfordert, daß der Ordinarius loci nach Zustimmung des Eparchierates, des Administrationsrates und der Rechtsträger dazu die Genehmigung erteile. Für eine Pachtdauer von neun Jahren und darunter genügt es, daß nach der Begutachtung durch den Administrationsrat und der Zustimmung der Rechtsträger der Ordinarius loci die Genehmigung erteilt.

2. Fälle, in denen das Gutachten des Eparchierates eingeholt werden muß:

a) Wenn der Bischof die vom Eparchieökonomen vorgelegten Rechnungen prüft, muß er wenigstens ein Mitglied des Eparchierates beiziehen[31]. Der Ökonom muß alljährlich Rechnung ablegen, und jedesmal, wenn der Bischof es verlangt.

b) Wenn der Bischof zwischen zwei Eparchiesynoden Examinatoren und Pfarrkonsultoren ersetzt[32].

c) Wenn Examinatoren und Pfarrkonsultoren abgesetzt werden[33].

d) Wenn eine amovible Pfarrei als inamovibel und eine neugegründete Pfarrei als amovibel erklärt wird[34].

e) Wenn auf Säkular- oder Regularbenefizien eine außerordentliche Abgabe erhoben wird[35]. Der Hierarche darf infolge einer besonderen Notlage der Eparchie diese Maßnahme ergreifen.

f) Wenn infolge einer Verminderung der Einkünfte oder aus irgendeinem andern gerechten Grunde, für den die Administratoren nicht verantwortlich sind, die Verpflichtungen reduziert werden, die sich aus frommen testamentarischen Verfügungen ergeben[36]. Der Hierarche kann diese Reduktion erst nach der Meinungsäußerung der Rechtsträger und des Eparchierates vornehmen und muß soweit als möglich dem Willen des Stifters Rechnung tragen. Der Kanon nimmt die Stiftmessen aus, deren Reduktion dem Heiligen Stuhl vorbehalten wird, außer es seien dem Hierarchen in der Stiftungsurkunde selber ausdrücklich besondere Vollmachten gewährt worden.

g) Wenn der Bischof den Administrationsrat für die Vermögenswerte der Eparchie bildet, der sich aus Fachmännern zusammensetzt, die von ihm nach Befragung des Eparchierates ausgewählt werden[37].

h) Bei Verpachtung von kirchlichen Gütern in den Patriarchaten ist das Gutachten des Eparchierates erfordert[38]:

– wenn der Betrag des Pachtzinses 60000 Goldfranken übersteigt und die Pachtdauer neun Jahre nicht übersteigt;

– wenn der Betrag des Pachtzinses zwischen 30000 und 60000 Goldfranken liegt und die Pachtdauer neun Jahre übersteigt.

3. Rolle des Eparchierates während der Sedisvakanz oder wenn der Bischof an der Ausübung seiner Jurisdiktion verhindert ist

A) Allgemeine Bestimmungen

Der Eparchierat ersetzt den Bischof in der Leitung der Eparchie, wenn der Sitz vakant oder der Bischof an der Ausübung seiner Jurisdiktion verhindert ist. In den Patriarchaten hingegen geht die Regierung während der Sedisvakanz in die Hände des Patriarchen über (der einen patriarchalen Administrator bezeichnet[39]), sofern nicht das Sonderrecht eine andere Verfügung trifft und der Römische Apostolische Stuhl nicht einen Apostolischen Administrator ernennt oder eine andere Maßnahme getroffen hat[40].

Für Eparchien außerhalb eines Patriarchalgebietes sieht das Recht folgende Maßnahmen vor:

a) Ist der Bischof an der Ausübung seiner Jurisdiktion verhindert (durch Gefangenschaft, Haft, Verbannung, Unfähigkeit), so daß er selbst nicht auf schriftlichem Wege mit der Eparchie verkehren kann, so geht die Leitung derselben (sofern der Römische Heilige Stuhl nicht anders entschieden hat) an den Synkellos des Bischofs oder einen andern geeigneten, vom Bischof bezeichneten Priester über, dem ipso iure Gewalt, Rechte und Verpflichtungen des Synkellos zukommen.

Der Bischof kann gegebenenfalls und aus einem wichtigen Grunde mehrere Priester bezeichnen, die nacheinander die Leitung der Eparchie übernehmen.

Wenn alle diese verschiedenen Stellvertreter des Bischofs ausfallen oder verhindert sind, stelle der Eparchierat einen Administrator der Eparchie auf[41].

b) Bei Sedisvakanz:

Bei einer Sedisvakanz soll der Eparchierat innerhalb von acht Tagen nach der Notifizierung dieser Vakanz einen Administrator wählen, der an seiner Stelle die Eparchie leitet.

B) Besondere Bestimmungen

a) Im Fall, daß der Eparchierat aus irgendeinem Grunde innerhalb der bestimmten Frist keinen Administrator gewählt hat, geht die Bestimmung dieses Administrators in den Patriarchaten an den Patriarchen über (sofern er nicht kraft eines besonderen Rechtes diese Vollmacht allein schon auf Grund der Sedisvakanz hat)[42]; außerhalb der Patriarchate an den Metropoliten, den Erzbischof oder den ersten residierenden Bischof der Provinz (nach der Ordnung des Vorranges) oder den ersten Metropoliten[43].

Im Fall der Vakanz einer Eparchie, die nicht von einem Patriarchen, Erzbischof oder Metropoliten abhängig ist, ist es der Metropolit[44], der den Administrator ernennt[45], sofern der Eparchierat nicht innerhalb von acht Tagen einen solchen gewählt hat.

Der Eparchierat muß den Römischen Apostolischen Stuhl sobald als möglich vom Tod des Bischofs in Kenntnis setzen, und der von diesem Rat erwählte Administrator muß ihn von seiner Wahl benachrichtigen[46].

b) Vorgehen bei der Wahl des Administrators:

Der Eparchierat muß bei der Wahl des Administrators kollegial vorgehen[47]. Zur Gültigkeit der Wahl ist die absolute Mehrheit der Stimmen erfordert, nach Abzug der ungültigen Stimmen[48].

c) Vollmachten des Eparchierates[49]:

Solange kein Administrator der vakanten Eparchie bezeichnet ist, geht während der Sedisvakanz die ordentliche Gewalt des Bischofs im geistlichen und zeitlichen Bereich – unbeschadet der Vorschriften des Rechts hinsichtlich gewisser verbotener Akte – in die Hände des Patriarchen über, sofern kein Sonderrecht vorliegt; außerhalb der Patriarchate an den Eparchierat. Ist der Administrator bezeichnet, so geht auf ihn die gleiche Gewalt über, die dem Bischof zusteht. Darum kommen sowohl dem Eparchierat wie sodann dem Administrator der vakanten Eparchie alle Vollmachten zu, die in Canon 434, § 2 aufgezählt werden[50].

Hingegen gilt:

– Es darf keine Neuerung eingeführt werden.
– Es ist sowohl dem Administrator wie dem Eparchierat nicht erlaubt, irgendetwas zu tun, das die Rechte der Eparchie oder des Bischofs irgendwie schmälern könnte.
– Es ist sowohl dem Administrator wie dem Eparchierat als auch jedem andern Kleriker oder Laien verboten, die Dokumente der bischöflichen Kurie zu entwenden, zu zerstören, zu verbergen oder abzuändern.

Wenn sie den Administrator der vakanten Eparchie einsetzen, können jedoch weder der Patriarch noch der Eparchierat sich irgendeinen Teil der

Jurisdiktion vorbehalten oder die Ausübung seiner Gewalt befristen oder ihm andere Einschränkungen auferlegen.

Nachdem der vom Patriarchen bezeichnete Administrator der Eparchie vor dem Patriarchen das Glaubensbekenntnis abgelegt hat, erhält er die Jurisdiktion, die er jedoch erst ausüben soll, nachdem er dem Eparchierat das Ernennungsschreiben des Patriarchen vorgelegt hat. Darnach soll er dieses Ernennungsschreiben sobald als möglich dem ganzen Klerus seiner Eparchie zur Kenntnis bringen.

Der vom Eparchierat erwählte Administrator des vakanten Sitzes hingegen erhält, nachdem er das Glaubensbekenntnis abgelegt hat, unmittelbar die Jurisdiktion, ohne daß es irgendeiner Bestätigung bedürfte.

d) Abberufung und Abdankung des Administrators[51]. Die Abberufung des vom Eparchierat erwählten Administrators der vakanten Eparchie ist dem Römischen Apostolischen Stuhle vorbehalten[52]. Falls er sein Amt aufgibt, muß die Abdankungsurkunde dem Eparchierat in authentischer Form vorgelegt werden; es ist jedoch zu ihrer Gültigkeit nicht nötig, daß der Rat die Abdankung annimmt. Es steht dem Eparchierat zu, nach Demission, Tod oder Abberufung des früheren Administrators einen neuen zu bezeichnen[53].

e) Der Ökonom und der Eparchierat während der Sedisvakanz[54].

Sofern der Patriarch oder der Eparchierat nichts anderes vorgesehen haben, fällt die Verwaltung der Güter, die infolge der Sedisvakanz keinen Administrator mehr besitzen, dem Ökonomen zu. Die Abdankung des Ökonomen muß dem Patriarchen oder dem Eparchierat in authentischer Form vorgelegt werden. Damit die Abdankung gültig ist, muß sie der Patriarch nach Einholung des Gutachtens der ständigen Synode annehmen. Die Zustimmung des Eparchierates ist nicht erfordert. Die Wahl oder Ernennung eines neuen Ökonomen kommt, außerhalb der Patriarchate, dem Eparchierat zu. Es ist die absolute Mehrheit der Stimmen erfordert. In den Patriarchaten kommt es dem Patriarchen zu, mit Zustimmung der Bischöfe, die ein Amt mit Residenz an der Kurie innehaben, den Ökonomen zu wählen.

f) Vollmachten des neuen Bischofs bei der Amtsübernahme:

Der neue Bischof muß vom Eparchierat oder vom Administrator, vom Ökonomen und den anderen Klerikern, die während der Sedisvakanz ein Amt innehatten, über ihr Amt, ihre Jurisdiktion, Administration oder andere Funktionen, mit der sie in der Eparchie betraut waren, Rechenschaft verlangen. Die gleichen Personen müssen dem neuen Bischof auch Rechenschaft ablegen über die der Kirche gehörenden Schriften und Dokumente, die während der Sedisvakanz eventuell an sie gelangt sind[55].

4. Eingreifen des Eparchierates bei andern Gelegenheiten

a) Die Residenzialbischöfe übernehmen die Verwaltung einer Eparchie kanonisch damit, daß sie dem Eparchierat das Ernennungsschreiben des Apostolischen Stuhles oder des Patriarchen vorweisen[56]. Das gleiche tut der Weihbischof bei Übernahme seines Amtes [57].

b) Die Mitglieder des Eparchierates sind von Rechtes wegen Mitglieder der Eparchiesynode[58].

c) Während der Sedisvakanz verwaltet der erste Eparchierat den zweiten Schlüssel zum Geheimschrank in der bischöflichen Kurie[59]. Dieser Geheimschrank darf während der Sedisvakanz vom Administrator nur im Fall dringender Notwendigkeit und in Gegenwart von zwei Mitgliedern des Eparchierates geöffnet werden[60].

d) Auf dem Gebiet des Gerichtswesens erstreckt sich die Aufgabe des Eparchierates auf folgende Fälle:

– Der Bischof muß die Ansicht des Eparchierates einholen, um Eparchierichter, die innerhalb von zwei Eparchiesynoden verstorben sind oder ihr Amt aus irgendeinem Grund niedergelegt haben, durch andere Eparchierichter zu ersetzen[61].

– Zur Absetzung von Eparchierichtern muß der Bischof die Ansicht des Eparchierates erfragen, außer er halte es für angezeigt, davon abzusehen[62].

– Zur Absetzung oder Suspendierung von Kursoren und Pedellen, die im Dienst des Gerichtes stehen, muß der Administrator der vakanten Eparchie die Zustimmung des Eparchierates einholen[63].

– Um im Namen der Kathedrale oder des bischöflichen Hauses vor Gericht aufzutreten, muß der Hierarche die Ansicht oder das Einverständnis des Eparchierates oder des Administrationsrates einholen, so oft das Streitobjekt einen Geldwert ausmacht, der ihr Gutachten oder ihre Zustimmung erfordert hätte im Fall, daß das Objekt veräußert werden sollte[64].

5. Der Eparchierat und das Kanonikerkapitel der Kathedrale

In gewissen Kirchen des byzantinischen Ritus (in der rumänischen und ruthenischen Kirche) finden wir die Institution des Kanonikerkapitels der Kathedrale. Die Synoden dieser Kirchen haben diesbezüglich gesetzliche Bestimmungen erlassen. Das Motuproprio «De Personis» bezieht sich auf dieses Partikularrecht[65] und erhebt es zum Kanon in Can. 465, § 3, MPP.

Can. 464, MPP stellt das Kapitel dem Eparchierat gleich inbezug auf alle Rechte, die diesem in der Leitung der Eparchie zukommen, ob der Sitz nun besetzt, «verhindert» oder vakant ist.

Überdies wird die Feier des Gottesdienstes in der Kathedrale und ganz allgemein die Verbindung des Kapitels mit der Kathedrale und die Rechte und Pflichten, die einerseits dem Kapitel und anderseits dem Pfarrer der Kathedrale, sofern diese Pfarrkirche ist, zukommen, aufs genaueste geregelt in Can. 466, MPP.

SCHLUSS

Zukunftsperspektiven

Das Konzilsdekret über die katholischen Ostkirchen, das am 21. November 1964 anläßlich der Schlußfeier der Dritten Session des Zweiten Vatikanums promulgiert wurde, wird in Zukunft den Ausgangspunkt bilden für die vielfältigen Reformen, die in den heute in Motuproprio-Form[66] in Geltung stehenden Abschnitten des orientalischen Kirchenrechtes sowie in den noch fertigzustellenden und zu publizierenden Projekten vorzunehmen sind. Die Kommission für die Redaktion und Revision der kanonischen Texte sowohl für die Kirche des Westens als auch für die Kirche des Ostens sowie die Ämter der Römischen Kurie müssen von den theologischen und disziplinären Gegebenheiten des Zweiten Vatikanums ausgehen. Die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils wird stark vom Ökumenismus und der bischöflichen Kollegialität geprägt. Was das östliche Kirchenrecht und die Beziehungen der Kurie zu den Ostkirchen betrifft, so werden die Reformen an den Texten und Haltungen vor allem in Richtung auf eine größere Autonomie im Rahmen der patriarchalen und synodalen Institution verlaufen, hat doch das Konzilsdekret über die katholischen Ostkirchen anerkannt (§ 9), daß der Patriarch mit seiner Synode normalerweise die oberste Instanz für alle Angelegenheiten seines Patriarchats bildet. Was die Gesetzestexte betrifft, die sich auf den Eparchierat beziehen, so müssen, wie bei andern Texten, die andere Gegenstände betreffen, die Klauseln «in patriarchatibus» und «extra patriarchatibus» im Sinne von § 7, drittes Alinea des Dekrets verstanden werden, das bestimmt: «Wo immer ein Oberhirte eines bestimmten Ritus außerhalb des Patriarchatsgebietes eingesetzt wird, bleibt er unter Wahrung der sonstigen kirchenrechtlichen Bestimmungen der Hierarchie seines Patriarchates angegliedert»[67]. Ebenso wird das in § 10 desselben Dekrets aufgestellte Prinzip, daß auf disziplinärem Gebiet die höheren Erzbischöfe den Patriarchen gleichgestellt sind, Ausgangspunkt zu andern Änderungen sein müssen.

Wie in jeder Gemeinschaft, verläuft die Entwicklung in der Kirche im Sinne der kollegialen Verantwortlichkeit und der Dezentralisierung. Die harten Lehren, die uns die Geschichte über den Mißbrauch der persönlichen Gewalt auf allen Stufen der Hierarchie erteilt hat, dürfen nicht übersehen werden.

[1] Pius XII., Motu Proprio «De Personis», Typis Polyglottis Vaticanis 1957. Im folgenden zitiert mit MPP.

Idem, Motu Proprio «De Religiosis, De Bonis Ecclesiae Temporalibus, De Verborum Significatione, Typis Polyglottis Vaticanis 1953, (II: «De Bonis Ecclesiae Temporalibus», im folgenden zitiert mit MPB).

Idem, Motu Proprio «De Judiciis», Typis Polyglottis Vaticanis 1950. Im folgenden zitiert mit MPJ.

[2] «Die Residenzialbischöfe sind unmittelbare Ordinarii und Seelenhirten in den ihnen anvertrauten Eparchien», sagt Can. 397 des Motu Proprio «De Personis».

[3] MPP, Can. 429–431. [4] MPP, Can. 432–437. [5] MPP, Can. 438. [6] MPP, Can. 439. [7] MPP, Can. 452–457. [8] MPP, Can. 422–428. [9] MPP, Can. 422. [10] MPP, Can. 263. [11] MPP, Can. 458–466. [12] MPP, Can 460. [13] MPP, Can. 458, § 1, 2°. [14] MPP, Can. 461, § 1. [15] MPP, Can. 461, § 2. [16] MPP, Can. 462, § 1. [17] MPP, Can. 462, § 2. [18] MPP, Can. 462, § 3. [19] MPP, Can. 462, § 4. [20] MPP, Can. 462, § 5. [21] MPP, Can. 463. [22] MPP, Can. 459, § 1. [23] MPP, Can. 459, § 2. [24] MPP, Can. 462, § 5. [25] MPP, Can. 440, § 5.

[26] MPP, Can. 264, § 1. Hier geht es um ein besonderes Eingreifen des Eparchierates zu Gunsten der Kathedrale, während Can. 261 des gleichen Motuproprios ganz allgemein dem Bischof allein die Verwaltung der Güter seiner Eparchie anvertraut. Es ist klar, daß dieses besondere Eingreifen des Eparchierates die Kompetenz des Eparchieökonomen, die in Can. 262, MPB umrissen wird, nicht im geringsten schmälert, und auch nicht die Kompetenz des Administrationsrates, von der Can. 263, MPB handelt.

[27] MPB, Can. 281, § 1, 3°; vgl. Can. 279, § 1, 3°.

[28] MPB, Can. 282, § 2.

[29] MPB, Can. 291, § 3 (übersteigt die Pachtdauer bei einem Pacht-

zins von über 30000 Goldfranken neun Jahre, so muß der Apostolische Stuhl sein Einverständnis geben. Anm. d. Übers.).

[30] MPB, Can. 291, § 2, 3°.

[31] MPP, Can. 438, § 4, und MPB Can. 262, § 4.

[32] MPP, Can. 453, § 1.

[33] MPP, Can. 455. [34] MPP, Can. 494, § 3. [35] MPB, Can. 243.

[36] MPB, Can. 255, § 2. [37] MPB, Can. 253, § 1.

[38] MPB, Can. 291, § 2.

[39] Entsprechend MPP, Can. 469. [40] MPP, Can. 458, § 2, und 469.

[41] Entsprechend MPP, Can. 470, § 1, und unbeschadet der Verfügung von Can. 249, § 1, 4° (Die Ernennung geht an den Römischen Apostolischen Stuhl über, wenn ein nützlicher Monat verstrichen ist, ohne daß ein Administrator ernannt wurde).

[42] Entsprechend MPP, Can. 239, § 1, 3°.

[43] Nach den verschiedenen Hypothesen, die in MPP, Can. 470, § 2 ins Auge gefaßt werden.

[44] Nach MPP, Can. 323.

[45] MPP, Can. 470, § 3. Hier handelt es sich um den nächsten Metropoliten, der von den nicht einem Patriarchen, Erzbischof oder Metropoliten unterstellten Bischöfen mit Gutheißung des Römischen Heiligen Stuhles beauftragt wird, ihnen gegenüber dauernd die im allgemeinen Rechte dem Metropoliten zugesprochene Rolle zu erfüllen.

[46] MPP, Can. 470, § 4.

[47] Entsprechend MPP, Can. 102–104, unbeschadet der besonderen Bestimmungen in Cap. VII, Can. 467–482.

[48] MPP, Can. 471, § 1. [49] MPP, Can. 473, 474, 475, 476.

[50] MPP. Gewöhnliche Vollmachten, die den Ordinarii loci gewährt sind, sowie apostolische oder patriarchale Reskripte zugunsten des früheren Bischofs oder früheren Vorsitzenden der Eparchie.

[51] MPP, Can. 480. [52] Entsprechend MPP, Can. 469.

[53] Entsprechend MPP, Can. 470. [54] MPP, Can. 481.

[55] MPP, Can. 282. [56] MPP, Can. 397, § 3. [57] MPP, Can. 419, § 2.

[58] MPP, Can. 424, § 1, 2°. [59] MPP, Can. 448, § 2.

[60] MPP, Can. 449, § 1. [61] MPJ, Can. 42. [62] MPJ, Can. 44.

[63] MPJ, Can. 69, § 2, 2°. [64] MPJ, Can. 168, § 1.

[65] Provinzsynode von Alba, Julia und Fagaras von 1872, tit. II, cap. V; desgleichen von 1882, tit. II; Ruthenische Synode von 1891, tit. VII, cap. IV, 1.

[66] Ehe, 1949; Prozesse, 1950; Ordensleute, zeitliche Güter und Begriffsbestimmungen, 1952; Personen, 1957.

[67] Herder-Korrespondenz 19 (1964/65) 434.

Übersetzt von August Berz

M. Bonet

Die Bischofskonferenz

1. Einleitung. Die Kollegialität der Bischöfe ist als Thema beim 2. Vatikanischen Konzil unter so speziellen Aspekten sichtbar geworden, daß es mir nicht angebracht scheint, sie nur im historisch-rechtlichen Rahmen zu betrachten, gleichsam als ob ihre Entwicklung sich innerhalb der Entwicklung der kanonischen Wissenschaft vollzogen hätte. Bei einer solchen Betrachtungsweise bestünde die Gefahr, dem Geist Gewalt anzutun, der in diesem, für die Kirche so wichtigen Augenblick die Bischofskonferenzen beseelt.

Es genügt wohl, daran zu erinnern, daß in der seit 1918 gültigen kanonischen Disziplin stets auch der Begriff der kollegialen pastoralen Fürsorge zu finden war, der seit dem fernen Altertum in der Kirche feststand. Dies erklärt das Bestehen von Partikular-Konzilien als Dauereinrichtung, die der Codex Juris Canonici in Provinzilakonzilien (mit der ältesten und konstantesten Tradition) und in Plenarkonzilien einteilt. (Letztere für Regionen, die mehr als eine Kirchenprovinz umfassen, wobei die Landesgrenzen keine Rolle spielen.) Er vermeidet damit sorgfältig die Anerkennung der zivilrechtlichen Realität des Staates auch als kirchliche Struktur.

Andererseits traten schon während des 19. Jahrhunderts die regionalen und auch die nationalen Bischofskonferenzen tätig in Erscheinung, die der CJC im Kanon 292 zum erstenmal in der Geschichte in den Aufbau der Kirche miteinbezog und denen er einen sehr begrenzten juristischen Status gab.

Diese Zeilen wollen in aller Bescheidenheit einige Anfangsperspektiven aufzeigen, die dazu beitragen könnten, die bereits bestehende und in Zukunft auf diesem Gebiet noch zu erwartende spezielle Gesetzgebung zu erhellen, und die kanonische Doktrin über die Bischofskonferenz, im Einklang mit Geist und Lehre des II. Vatikanischen Konzils, festzustellen und weiterzuführen.

Nach unserer Ansicht hat das Konzil nicht nur eine in heutiger Zeit gebieterisch angemeldete pastorale Forderung aufgenommen, sondern auch dem vom Heiligen Geist den bischöflichen Theologen verliehenen Geist der Kollegialität den Weg frei gemacht. Es erfüllte damit eine Forderung, die das 1. Vatikanische Konzil unerfüllt gelassen hatte.

2. Die Liturgie-Konstitution. Die Gesetzgebung des CJC hielt sich an die oben angeführten grundsätzlichen Feststellungen. Die unmittelbaren Vorgänger der bestehenden Bischofskonferenzen, die jeder gesetzlich verankerten Gewalt entbehrten und nur moralische Autorität besaßen, übten anfänglich gewohnheitsmäßig eine Art kollektiver Tätigkeit aus, die nach und nach den Zusammentritt der Konzilien immer seltener erforderlich machte; sie wurden regelmäßige Veranstaltungen. Aber es blieb doch immer noch ein Rest von Widerstand: Man wollte die Übereinkommen der Bischofskonferenzen nicht als bindend erklären, wie aus der Lektüre des Schemas des Konzilsdrekretes « De pastorali et Episcoporum munere» hervorgeht.

Vielleicht war der, zwar vorsichtig abgefaßte, aber eben doch gegen die Kollegialität gerichtete Artikel 22 der Konstitution über die Heilige Liturgie, der Grund dafür, daß sich, zum erstenmal im Leben der Kirche, im Rahmen der Kollegialität eine besondere gesetzgeberische Aktivität außerhalb der Konzilien entfaltete.

Dazu kam noch verstärkend, daß während der drei bisherigen Sessionen, am Rande des Konzilsgeschehens, Bischofskonferenzen in Aktion traten. Daraus ergaben sich zwar keine unmittelbaren juristischen Weiterungen, aber viele Bischöfe wurden doch erst bei dieser Gelegenheit mit der Arbeit der Bischofskonferenzen vertraut, und in verschiedenen Ländern ging man hernach daran, die Bischofskonferenzen auch konkret juristisch zu unterbauen.

3. Theologische Grundlagen. Die grundlegende Basis, die auch die theologischen Wurzeln der Bischofskonferenzen aufzeigt, ist die Konzils-Konstitution «Lumen gentium». Denn wenn auch die Kollegialität der Bischöfe göttlichen Rechtes und gleichsam Eigentum des gesamten Welt-Episko-

pates ist, mit dem Nachfolger Petri an der Spitze, so entstammen doch einige grundsätzliche Feststellungen, die die beschränkte Kollegial-Funktion verdeutlichen, der in Kapitel III der Konstitution über die Kirche enthaltenen Doktrin.

Es wird dort bestätigt, daß die früheren Konzilien, auch die nicht ökumenischen, und die Gemeinschaft, die die Bischöfe stets unter sich aufrechterhielten, im allgemeinen «ordinis episcopalis indolem et rationem collegialem confirmant». Somit kann man die Bischofskonferenzen mindestens als ein Zeichen bischöflicher Kollegialität bezeichnen, wie zweifellos auch die Pluralität der weihenden Bischöfe bei der Bischofsweihe ein solches Zeichen ist.

Es genügt, folgenden Satz aus der Konstitution wiederzugeben: «Collegialis unio etiam in mutuis relationibus singulorum Episcoporum cum particularibus Ecclesiis Ecclesiaque universali apparet.» Mit einem Wort: das positive Recht, das die Partikularkonzilien regulierte und das in unmittelbarer Zukunft auch die Bischofskonferenzen regulieren wird, ist eine konkrete, sicherlich noch modifizierbare, aber sehr aktuelle Verwirklichung jenes Anliegens der Kirche, das kraft göttlichen Rechts alle Glieder des Bischofskollegiums betrifft. Pius XII. hatte darauf in seiner Enzyklika «Fidei donum» bereits verwiesen.

Darüber hinaus bestätigt die Konstitution «Lumen gentium» ausdrücklich: «Episcopi denique, in universali caritatis societate, fraternum adjutorium aliis Ecclesiis, praesertim finitimis et egentioribus, secundum venerandum antiquitatis exemplum, libenter praebeant.» Und sie fügt bei: «Divina providentia... factum est ut variae in variis locis ab Apostolis eorumque successoribus institutae Ecclesiae decursu temporum in plures coaluerint coetus, organice conjunctos...» und schließt dann feierlich: «Simili ratione Coetus Episcopales hodie multiplicem atque fecundam opem conferre possunt, ut collegialis affectus ad concretam applicationem perducatur.»

4. Positives Recht. Ein Dokument des 2. Vatikanischen Konzils, das sozusagen die «Charta» der Bischofskonferenzen bilden wird, ist zweifellos Kapitel III des Konzilsdekretes «De pastorali Episcoporum munere». In ihm äußert das Konzil, nach Erwähnung der oben angeführten historischen Voraussetzungen, den Wunsch, die ehrwürdige Tradition der Partikularkonzilien möge fortdauern. Es gibt allerdings von sich aus keine konkreten Normen an und verweist auf die kanonische Gesetzgebung, die sich den Gegebenheiten unserer heutigen Zeit anzupassen habe.

Das Dekret geht dann soweit, bereits die grundlegenden kanonischen Normen für die Bischofskonferenzen festzulegen; es bestätigt die bedeutende Wichtigkeit dieser Konferenzen für unsere Gegenwart und ruft dazu auf, die in einigen Ländern bereits gemachten Erfahrungen zu nützen. Schließlich bestätigt das Konzil feierlich: «Sacrosancta haec Synodus summopere expedire censet, ut ubique terrarum eiusdem nationis seu regionis Episcopi in unum coetum confluant ut statis temporibus simul convenientes, communicatis prudentiae et experientiae luminibus collatisque consiliis sancta fiat ad commune Ecclesiarum bonum virium conspiratio.»

5. Geist der Erneuerung. Bisher sprachen wir von Spuren und Wegen, wie sie sich den konziliaren Bemühungen unmittelbar vor dem Konzil anboten. All dies muß nun noch unter dem Gesichtspunkt des im gegenwärtigen Konzilsgeschehen die Kirche beseelenden Geistes ergänzt und vervollständigt werden. Denn dieser Geist sollte bei der Formung juristischer Normen und auch bei der Organisation des Aufbaus der Bischofskonferenzen mit seinem ganzen Gewicht gegenwärtig sein.

Nur so kann vermieden werden, daß die juristische Dimension isoliert von den übrigen Dimensionen des kirchlichen Lebens betrachtet wird. Jede wahre Rechtsorganisation schließt ja auch eine normative Funktion in sich: sie will den betroffenen Personen das Leben in der Gemeinschaft erleichtern; auf ihre Art reduziert sie strukturelle Gebilde auf ihre dienende Funktion und stellt so wirklicher und sichtbarer den Aspekt der Diakonie heraus, der für jede Funktion in der Kirche Gültigkeit besitzt.

6. Juristisches Grundproblem. Das soeben Gesagte legt uns nahe, noch ein grundsätzliches kanonisches Problem aufzuwerfen, das die künftige kanonische Gesetzgebung bei der Fixierung der Aufgaben und der Aktivität des Bischofskollegiums kaum wird außer acht lassen können. Man könnte es bescheiden so formulieren: noch vor der Erneuerung der kanonischen Gesetzgebung über die Bischofskonferenzen sei es dringend notwendig, die theologische und pastorale Doktrin des Konzils hierüber klar herauszustellen. Mit einem lateinischen Satz käme dies folgendermaßen zum Ausdruck: «Lineamenta fundamentalia constitutionis Ecclesiae hodiernis rerum adjunctis accomodatae.»

Nur so ist eine gefährliche Illusion zu vermeiden,

die zu einer oberflächlichen Erneuerung führen und die pastoralen Auswirkungen vereiteln würde, die nach der Ansicht der Gesetzgeber positive Kirchengesetze zeitigen sollten.

Den Ausgangspunkt müßte zweifellos die Konstitution über die Kirche bilden; man müßte aber dabei die gesamte pastorale Wirklichkeit von heute mitberücksichtigen, ohne jene ethisch-juristischen Postulate zu vergessen, die sich auf die menschliche Person beziehen und die keineswegs heute weniger wichtig erscheinen, sondern die gerade im Lichte der Heilsgeschichte aufgewertet wurden.

Deshalb sollte man – bei aller Anerkennung der wertvollen und widerstandsfähigen Elemente des positiven Rechtes – mit viel innerem Dynamismus ans Werk gehen, gemäß den vom Papst dem «Consilium» für die Liturgiereform erteilten Richtlinien: «... omnia ita fiant, ut quaelibet innovatio cohaerentiam et concordiam cum sana traditione prae se ferat, et novae formae e formis exstantibus quasi sua sponte florescant.» Es gilt, diese neue Form zu finden, mit Überlegungen, die neben dem Glauben und den pastoralen Notwendigkeiten auch die Prinzipien der natürlichen Ethik in Betracht ziehen. Es handelt sich ja nicht darum, einfach die Normen von gestern mit denen von heute zu verbinden, sondern es gilt, aus dem bisherigen Zustand heraus zur Dynamik vorzustoßen, von der Starrheit zur «Souplesse» zu gelangen.

Der Geist, in dem die Bischofskonferenzen tätig sein sollen, scheint also ebenso wichtig wie ihr struktureller Aufbau. Es ist jener Geist, der stets ein Gottesvolk aus menschlichen Personen vor sich sieht, die durch die Taufe zu Kindern Gottes und der Kirche wurden, mit allen Pflichten des Christen, aber auch mit allen Rechten als Glieder der Kirche.

7. Grenzen der Bischofskonferenzen. In dieser grundlegenden Auffassung von der menschlichen Person, die ins Gottesvolk eingegliedert wurde, finden die Bischofskonferenzen von innen heraus eine Grenze für ihre normative Tätigkeit. Sie werden sich gleichsam im oberen Bereich der Gemeinschaft bewegen, sie werden die innere Selbständigkeit der Bischöfe achten müssen, die ja schon vorher bestand und die stärker ist als die Aktivität des Kollegiums. Sie werden zudem der höchsten kirchlichen Autorität jene Angelegenheiten vorbehalten müssen, die auf Grund territorialer Zuständigkeit oder auf Grund ihrer besonderen Natur und Problematik nicht in den Bereich der Bischofskonferenz gehören.

Einen Anhaltspunkt für diese Situation des Gleichgewichts finden die Bischofskonferenzen, wenn sie die Einheit der Kirche näher betrachten, die ja kein Bund von Partikularkirchen ist. Wie jede Teilkirche die Kirche Christi ist, die sich in einer konkreten Gemeinschaft zusammenfindet, so steht auch die Vereinigung der Bischöfe verschiedener Teilkirchen stets unter der Perspektive eines universalen pastoralen Anliegens der einen Kirche Jesu Christi, mag auch die konkrete Aktionsfähigkeit durch nationale oder regionale Dimensionen begrenzt sein. Immer handelt es sich um eine konkret-positive Realisation, begründet auf dem radikalen Anliegen der Konstitution «Lumen gentium», der bischöflichen Kollegialität.

Wie die Bischofskonferenz ihre Begrenzung in vertikaler Richtung findet, so muß sie auch horizontal begrenzt sein. Dieses zweite Erfordernis stellt jede kirchliche Autorität vor die Frage, ob es angebracht sei, intern eine Autonomie für natürliche oder juristische Personen im Rahmen der Gemeinschaft zu erleichtern und zu gewähren, und wie eine solche Autonomie sich mit der pastoralen Aktivität im gesamten vereinbaren lasse. Solche Überlegungen versetzen die Bischofskonferenzen in einen Zustand des steten Dynamismus; es gilt, dem Wunsch nach überdiözesanen Gebilden im Leben der Kirche, als einer Versuchung zu widerstehen. Man muß der eigentlichen Funktion der Konferenzen treu bleiben, die die Aufgabe übernommen haben, gemäß den Erfordernissen jedes Augenblickes das Leben der Kirche und jedes einzelnen Christen und Katholiken in seinen verschiedenen Daseinsbedingungen zu erleichtern.

8. Vielfältige Funktion der Bischofskonferenz. Es würde dem bisher Ausgeführten widersprechen, wollte man die Konferenzen unter rein normativen Gesichtspunkten betrachten. Es scheint daher angebracht, von Anfang an drei Aspekte der Bischofskonferenz in bezug auf ihre kanonischen Funktionen zu unterscheiden:

a) gesetzgeberische Entscheidungen, die bei längerer Auswirkung Verhandlungsgegenstand von Provinz- oder Plenarkonzilien bilden könnten;

b) juristisch bindende Entscheidungen, die keine Gesetze im eigentlichen Sinn darstellen;

c) pastorale oder disziplinarische Übereinkommen ohne streng juristische Bindung.

9. Schlußfolgerung. Die Konstitution über die Heilige Liturgie verwendet in Artikel 22 eine zutreffende Terminologie, wenn sie von der Zuständigkeit der «auctoritas territorialis» spricht. Das Motu

proprio «Sacram Liturgiam» bestimmte vorläufig, daß diese «auctoritas» durch die nationalen Bischofskonferenzen konstituiert werden solle. Der provisorische Charakter dieser Disziplin wurde neuerdings in Artikel 23 der Instructio vom 26.9. 1964 sanktioniert. Diese Instructio läßt außer den nationalen Konferenzen, auch solche verschiedener zusammengeschlossener Länder zu, wenn sie sich legitim konstituiert haben. Sie öffnet ein weiteres Tor, indem sie Vorschläge für neue bischöfliche Gruppierungen als möglich erachtet.

Das Projekt des Konzilsdekretes bezieht sich konkret auf nationale oder regionale Konferenzen. Damit werden aber die Bischofskonferenzen auf anderer Ebene keineswegs verworfen. Im Gegenteil, das Dekret setzt voraus, daß alle Diözesen in Kirchenprovinzen aufgeteilt sind, und diese ihrerseits wieder, wenn es angebracht scheint, in kirchliche Regionen. Das Dekret spricht ausdrücklich von territorialen Gruppierungen, die den nationalen Gegebenheiten nicht zu entsprechen brauchen.

Die Konferenzen müssen legitim gebildet sein. Dies ist so zu verstehen, daß nach Geist und Buchstaben des Konzilsdekretes die Konferenzen sich nach dem Willen der sie bildenden Bischöfe konstituieren. Die Bischöfe folgen damit der Mahnung des Konzils: «expedire censet». Die Konferenz schafft sich ihre Statuten, die durch den Heiligen Stuhl revidiert werden müssen, ähnlich, wie dies heute mit den Partikularkonzilien geschieht. Nicht umsonst wird dafür derselbe Terminus «recognitio» verwendet, der sich in Can. 291 findet.

Augenscheinlich ist die Bischofskonferenz mit ordentlichen Befugnissen ausgestattet. Die Instructio «Inter oecumenicis» enthält in den Artikeln 25 bis 31 besondere Normen, die für die Liturgie gültig sind. Für alle übrigen Fragen scheint es besser, in einem späteren Artikel das positive, von der Abstimmung der Konzilsväter abhängige Recht näher zu untersuchen.

Übersetzt von Dr. Hansjörg Ostertag

MANUEL BONET MUIXI

ist am 1.11.1913 geboren und gehört der Diözese Barcelona an. Er studierte im dortigen Seminar, an der Gregoriana und der Lateran-Universität in Rom sowie an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Katalonien, erwarb sich den theologischen Lizentiat, den Dr. jur. und Dr. can. und ist Professor am Seminar in Barcelona, an der Juristischen Fakultät in Salamanca, Mitglied der Rota und der Konzils-Kommission für die Sakramente. Er ist Begründer und 1. Sekretär der Revista Española de Derecho Canonico, in dieser Zeitschrift veröffentlichte er eine Anzahl von Artikeln. Daneben arbeitet er noch an den beiden Zeitschriften Incunable und Apollinaris mit.

J. Hajjar

Die Synoden in der Ostkirche

Seit dem Altertum bildet die Institution der Synode in der Ostkirche die bevorzugte kirchliche Regierungsform auf regionaler Ebene. Mit dem allgemeinen Terminus «Ostkirche» bezeichnen wir jene Kirche, die zahlenmäßig die übrigen weit übersteigt und die verschiedenen autokephalen Zweige byzantinischer Herkunft umfaßt; sodann meinen wir damit die übrigen kirchlichen Minderheiten nestorianischer und monophysitischer Tradition, sowie schließlich auch die neueren unierten Kirchen. Bei all diesen kirchlichen Gruppierungen bildet die kollegiale Tätigkeit der um ihr Oberhaupt gescharten Bischöfe – sei dieses nun ein Patriarch, ein Erzbischof oder ein Katholikos – die allgemeine Regel, ja sie ist bei wichtigen Entscheidungen sogar konstitutionell vorgeschrieben.

Wir können in diesem kurzen Abriß unmöglich alle Erscheinungsweisen und näheren Bedingungen der Arbeit der Synoden ausführlich und genau untersuchen. Es möge genügen, im Zuge der großen Etappen der Kirchengeschichte ihre vielfältigen und sich ergänzenden Formen hervorzuheben sowie die wesentliche und gleichbleibende Funktion, die der synodalen Organisation der Kirche zukam, zu unterstreichen. Dabei lassen wir natürlich die ökumenischen Konzilien außer acht, für die ein eigener Beitrag vorgesehen ist.

Die Synoden im Altertum

Bei all ihrer Tätigkeit orientiert sich die Synode der Ostkirche nach dem Vorbild des ersten apostolischen Konzils von Jerusalem, das in dieser Tätigkeit gleichsam seine Verlängerung findet. Von daher gesehen erscheint die kirchliche Tradition als Fortsetzung und Ausstrahlung der apostolischen Tradition. Deshalb führt die berühmte Sammlung des *Synodikon*, dessen Endredigierung bis ins 10. Jahrhundert zurückreicht, und von dem noch einige handschriftliche kritische Textausgaben existieren, im Verzeichnis der Synoden immer zuerst das Konzil von Jerusalem an. Eine der vollständigsten kritischen Textausgaben, die von Fabricius, zählt im Laufe des ersten Jahrtausend bis zu 139 verschiedene Arten von Synodalversammlungen auf[1].

Bis zum Ende des 2. Jahrhunderts treffen wir, wenn wir ehrlich sein wollen, *keine synodale Tätigkeit im eigentlichen Sinne* an, sondern nur ein gemeinsames Verantwortungsgefühl der Bischöfe, das zumindest über den Bereich der Diözese hinausgeht, so z. B. bei Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna und Dionysius von Korinth. Danach jedoch drängt es sich dem Historiker geradezu auf, wie die Synoden überall dort aufblühen, wo das Christentum sich bereits ausgedehnt und in einer Region schon einen ziemlich festen Bestand erreicht hat: in Palästina, in Rom, im Pontus, in Kleinasien, in der Osrhoëne (Nordsyrien), in Korinth und, nach Eusebius, «in sehr vielen anderen Gegenden»[2]. So bildet die Synode gleichsam den institutionellen Aspekt der Kollegialität der Bischöfe, und sie wird auch in Zukunft das charakteristische Merkmal der kirchlichen Struktur und des kirchlichen Lebens im Orient bleiben. Je nach den verschiedenen historischen Umständen und der Vervollkommnung der kirchlichen Organisation selbst wird die Synode eine jeweils verschiedene äußere juridische Form annehmen.

Bis zum ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa überwiegen die *Regionalsynoden*. Besonders im Orient gab es viele von ihnen: die Synoden von Palästina, Syrien und Alexandrien anläßlich des Osterfeststreits unter Papst Viktor (189–199); im Laufe des 3. Jahrhunderts die Synoden zu Iconium und Synnada (um 230), mehrere in Karthago (die erste 220, an der 70 Bischöfe teilnahmen), im syrischen Bosra (240–248) und in Antiochien (260–268)[3]. Diese ersten Konzilien liefern den späteren Jahrhunderten die ersten Grundzüge einer Praxis, die sich allmählich zu einer festen Institution entwikkeln wird. Die Erforschung dieser Konzilien ist daher auch für den Historiker und Kanonisten sehr wertvoll. Es sei nur darauf hingewiesen, daß sie

sich nicht auf die engen Grenzen ziviler oder kirchlicher Provinzen beschränkten. An ihnen nahmen die bedeutendsten Vertreter des Episkopats einer Region im weitesten Sinne des Wortes teil, um zu beraten und wichtige oder allgemeine Lehr- und Disziplinarfragen zu entscheiden.

Die eigentliche *Provinzialsynode* bildete sich im Laufe des 4. Jahrhunderts zu einer festen Einrichtung mit formaler Struktur heraus. Die Kirchenprovinz war praktisch nach dem Vorbild ziviler Verwaltungsbezirke strukturiert. Für Wahl, Konsekration und selbst das pastorale Wirken des Ortsbischofs ist von nun an das Bischofskollegium der Provinz zuständig. Die Synode der Provinzbischöfe (episcopi comprovinciales) wird zu bestimmten Zeiten des Jahres unter dem Vorsitz des Metropoliten oder des Bischofs der Provinzhauptstadt zusammengerufen. Dieser Metropolit besitzt eine echte Autorität. Er darf jedoch ohne allgemeine Meinungsäußerung der Suffragane keine bindende Entscheidung treffen. Die kirchliche Gesetzgebung, vom Justinianischen Recht bestätigt (Nov. 123, Kap. 10 und Nov. 137, Kap. 4), verlieh dieser Institution, die grundlegend ist, eine feste Ordnung. Die geschichtlichen Zeugnisse, die auf sie Bezug nehmen, sind ein Beweis für ihre jahrhundertealte Wirkungskraft und Dauer. Diese Synodalstruktur hat sich in der Form der Jahressynode der Patriarchate und Autokephalien praktisch bis in unsere Tage hinein erhalten. Der Metropolit nahm zwar keinen einfachen Ehrenvorsitz an, seine leitende Funktion jedoch blieb unangetastet und vollzog sich in Übereinstimmung, Harmonie und Einmütigkeit mit den Kollegen seiner Provinz.

Gegenüber dieser Provinzialsynode stellt der Historiker noch *zwei andere Konzilsformen* fest, die zwar nur vorübergehend waren, aber auf die Geschicke der Kirche einen bedeutenden Einfluß ausübten. Dies waren zunächst einige Konzilien, die die kanonischen Quellen *Ortskonzile* nannten und deren kirchliche Gesetzgebung allgemein anerkannt wurde. Kanon 2 des Konzils in Trullo (692), der die früheren kanonischen Quellen definitiv für gültig erklärte, hat sie ebenso wie die ökumenischen Konzilien und die Kanones gewisser Kirchenväter anerkannt. Diese Synoden sind die Synoden von Ancyra, Neocäsarea, Sardica, Antiochien, Gangra und Laodicea. Sodann gehören dazu die zahlreichen Konzilien, die im Laufe der arianischen Streitigkeiten (325–380) jeweils *in der Stadt gehalten wurden, in der der Kaiser oder sein Hof gerade residierten.* Infolge dieses häufigen Ortswechsels wurden diese echten Synoden der Reihe nach an folgenden Orten abgehalten: Tyrus, Jerusalem, Antiochien, Sardica, Sirmium, Arles, dann wieder in Mailand und Sirmium, darauf und gleichzeitig für den östlichen und westlichen Teil des Episkopats in Seleucia, in Rimini, sodann in Konstantinopel, Antiochien, Sirmium und wieder in Konstantinopel. Die Bischöfe, die an diesen sog. «*kaiserlichen*» Synoden teilnahmen, kamen aus allen Provinzen der Christenheit und waren nicht notwendig Hofprälaten oder Hofleute. Der hingenommene oder danach sogar geforderte Einfluß des Kaisers macht diese eigentümliche Erscheinung, die jedoch für den Orient nicht spezifisch ist, erklärlich.

Außer der Provinzialsynode gab es noch die *Synoden der großen Patriarchatsmetropolen*, deren Zahl fest begrenzt und deren Privilegien von den ersten vier ökumenischen Konzilien ziemlich genau festgelegt waren. Diese Patriarchatssitze sind Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. In Rom gelangten sodann die berühmten *römischen Synoden* zur vollen Entfaltung. In den übrigen Ortsprimatien beratschlagte der Patriarch zusammen mit den Metropoliten und Erzbischöfen der verschiedenen Provinzen seines Amtsbereiches. In Konstantinopel jedoch bildete sich seit 380 eine Synode mit besonderem Charakter heraus, die die kirchengeschichtlichen Quellen schließlich «*Synodos Endemusa*» nannten, was ins Lateinische mit «Synodus Permanens» übersetzt wurde und was man allgemein die «*Ständige Synode*» nennt. Das ökumenische Konzil von Chalkedon (451) bestätigte offiziell in Anwesenheit der päpstlichen Legaten diese ständige synodale Form. So versammelte der Patriarch von Byzanz jedesmal, wenn die Wichtigkeit der seiner Autorität vorgelegten Fragen es erforderte, die im Augenblick in der Hauptstadt anwesenden (ἐνδημοῦντες) Träger der Hierarchie zu einer Synode. Diese Synode beratschlagte und entschied unter dem Vorsitz des Patriarchen. Sie war in dem Sinne «ständig», als sie entsprechend den Erfordernissen und dem Ernst der Lage zu jedem beliebigen Augenblick zusammengerufen werden konnte; dies war deshalb möglich, weil sie sich im ständigen Zustand synodaler Beratung fühlte, sich selbst auch so verstand, und weil die Träger der Hierarchie, vom Patriarchen bis zum letzten in Konstantinopel anwesenden Bischof, sobald es um das gemeinsame Wohl ging, alle solidarisch zusammenhielten. Nach 451 wurde diese ständige Synode zur offiziellen kanonischen Einrichtung der bischöflichen Kollegialität der

byzantinischen Kirche. Sie übte eine übergeordnete Funktion aus: Sie hatte die Lehre zu überwachen, die Gesetzgebung zu erneuern und die Kirchendisziplin weiter zu entfalten: eine Aufgabe, die über die traditionelle, aber begrenzte Rolle der einfachen Provinzialsynode hinausging, aber dennoch nicht die beschwerliche und außergewöhnliche Abhaltung eines ökumenischen Konzils erforderte.[4].

Die *Provinzialsynode*, die *Patriarchalsynode* wie die *Ständige Synode* des Patriarchats von Konstantinopel und der byzantinischen Tradition bleiben die charakteristischsten und dauerhaftesten Formen der kollegialen Struktur des orientalischen Episkopats. Diese Institutionen gewinnen von Jahrhundert zu Jahrhundert größere Bedeutung und Wirksamkeit. Gegenwärtig sind ihre Satzung und ihre Zuständigkeit durch organisch ineinandergreifende Sonderbestimmungen genau festgelegt. Die Synodalordnung bleibt jedoch weiterhin die Grundlage bischöflicher Tätigkeit von größerer Bedeutung.

Die Synoden in den unierten orientalischen Kirchen

Haben die mit Rom vereinten orientalischen Kirchen diesen Sinn für eine Synodalordnung bewahrt? Unter welcher Bedingung kann sich diese verwirklichen und hat sie sich in den unierten Kirchen tatsächlich schon verwirklicht? Ein Blick auf die Geschichte möge dazu beitragen, auch diese Fragen zu klären[5].

Bei den Kirchen, die zur byzantinischen Tradition gehören, *schwankte die Praxis*, je nach den *örtlichen Verhältnissen* und nach dem *Grad des Einflusses*, den die römische Autorität auf die innere Entwicklung jeder Teilkirche ausübte.

Die *Ruthenen* besiegelten ihre Union mit Rom auf dem Konzil von Brest-Litovsk im Mai 1595. Schon ein Jahr später bestimmte Clemens VIII. die Rechte der Metropoliten dieser Kirche näher in der Bulle *Decet romanum Pontificem* vom 23. Februar 1596. Einige Jahrzehnte später jedoch ordnete Urban VIII. in der Bulle *Sacrosanctum apostolatus officium* vom 12. März 1625 an, daß alle vier Jahre eine Provinzialsynode abzuhalten sei. Die erste davon fand 1626 in Kolryn statt, die zweite, die berühmte Synode von Zamošč, versammelte sich erst wieder 1720[6]. Die dritte trat noch viel später, 1891, in Lemberg zusammen[7]. Diese Provinzialsynoden wurden nach römischen Anweisungen oder auch von Kommissionen vorbereitet, die mit der Kongregation für die Glaubensverbreitung, der damals die unierten Kirchen unterstanden, eng zusammenarbeiteten.

Am Anfang der Union mit Rom hielten die *Rumänen* in Alba-Julia eigentliche Diözesansynoden ab[8]. Ihre erste wirkliche Provinzialsynode geht erst auf das Jahr 1872 zurück und fand in Blaj statt[9]. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte die Kongregation für die Glaubensverbreitung in wichtigen Angelegenheiten für sie die Gesetze erlassen, so vor allem 1858 mit drei Instruktionen über die Ehen der Kleriker, über die Mischehen und über die Unauflöslichkeit der Ehe. Selbst die Provinzialsynode von Blaj wurde nach geeigneten Anweisungen Roms vorbereitet. Zwei weitere Provinzialsynoden fanden nacheinander 1882 und 1900 in Blaj statt[10]. Die Diözesansynoden ihrerseits promulgierten die Entscheidungen der Provinzialsynoden für jede Eparchie.

Für die *Italo-Griechen* übte der Heilige Stuhl direkt die gesetzgebende Gewalt aus. Dies geschah vor allem in der Instruktion Clemens VIII. *Super aliquibus ritibus Graecorum* vom 31. August 1595 und durch das Schreiben *Etsi Pastoralis* Benedikts XIV. vom 6. März 1743[11].

Die *Melkiten* haben stets den Anspruch erhoben, auf ihren Patriarchalsynoden und gemäß den örtlichen Notwendigkeiten sich selbst ihre Gesetze zu geben. Die Propagandakongregation behielt sich jedoch stets das Recht vor, die Beschlüsse zu billigen oder zu mißbilligen oder diesen Synoden überhaupt ihre Anerkennung zu versagen. So wurde z. B. die erste Synode von St. Sauveur 1736 von Benedikt XIV. mit dem Schreiben *Demandatam* vom 24. Dezember 1741[12] angefochten, das jede Neuerung in der byzantinischen Kirchendisziplin verbot. Nach anderen unbedeutenderen Synoden wurde wieder die vom Jahre 1790 von einer ausführlichen Instruktion der Propagandakongregation vorbereitet[13]. Der Synode von Karkafé jedoch, die 1806 ohne Eingreifen Roms zustande kam, wurde nach vielem Hin und Her die Anerkennung verweigert[14]. Die Synode, die Maximos III. Mazlūm 1849 unter den gleichen Umständen abhielt, erlitt das gleiche Schicksal[15]. Inzwischen wurde die Synode von ʿAïn Traz 1835 erst nach vielen Verhandlungen, Erklärungen und vergleichenden Gesprächen «in forma communi» bestätigt[16]. Schließlich blieb auf Betreiben Leos XIII. und Pius X. das letzte Patriarchalkonzil, das von einer 1901 in Rom versammelten gemischten Kommission sehr gründlich vorbereitet wurde und 1907 in ʿAïn Traz stattfand, in allgemeiner Teilnahmslosigkeit stecken.

Bei den *übrigen unierten Ostkirchen* läßt sich die gleiche Erscheinung feststellen. Die Synoden werden oft sorgfältig von Rom aus vorbereitet oder aber sie finden unter dem Vorsitz eines päpstlichen Legaten statt, der mit weitreichenden Vollmachten ausgestattet ist. So traten die Synoden der *Maroniten* von 1578, 1580 und 1596 unter dem Vorsitz päpstlicher Legaten, Jesuiten, zusammen, die ihre hypergenauen Anweisungen zu wörtlich anwandten[17]. Später wurde die berühmte Synode vom Libanon 1736 im voraus gänzlich in Rom von dem Legaten Joseph-Simeon Assemani geplant, der sie der Bischofsversammlung nicht ohne Mühe und Intrigen aufzwang[18].

Unter Pius IX. entschloß sich die Propagandakongregation, für die *unierten, nichtbyzantinischen Kirchen eigene Gesetze* zu erlassen, die im Geiste des Konzils von Trient abgefaßt waren. Der Jesuit Benoît Planchet, apostolischer Prodelegierter von Mesopotamien, führte auf der Synode der Chaldäer 1852[19] und der Synode der Syrer 1853–1854 im gleichen Geist den Vorsitz[20]. Die Akten dieser beiden Synoden gleichen sich in ihrem ziemlich latinisierenden Inhalt sehr stark. Während es die Chaldäer nicht wagten, ihnen auferlegte Gesetze, die sie jedoch in der Praxis oft genug nicht beachteten, offen abzulehnen, beeilten sich die Syrer auf der Synode von Aleppo 1866, ihre alten liturgischen Bräuche wieder aufzunehmen. Was die Maroniten anbetrifft, so hielten sie ihre Synode von Bkerké 1856 unter dem Vorsitz des apostolischen Delegaten Msgr. Brunoni ab, dem es jedoch nicht gelang, eine Anzahl lateinischer Missionare als Theologen hinzuzuziehen[21].

In der orientalischen Vorbereitungskommission des *ersten Vatikanischen Konzils* unternahm man es wohl, die orientalische Kirchendisziplin zu vereinheitlichen, doch dies geschah, indem man sie praktisch zugunsten einer lateinischen Uniformität aufhob. Ein einziger gut ausgewählter orientalischer Abgeordneter wurde am Ende der Arbeiten zur Teilnahme an dieser Kommission zugelassen. Auf dem Konzil selbst bezogen der chaldäische Patriarch Audo und der melkitische Patriarch Gregor Jusof klar und mutig dagegen Stellung. Der chaldäische Patriarch hob besonders hervor, daß die Patriarchal- oder Nationalsynoden das wirksamste und traditionellste Mittel der religiösen und kirchlichen Erneuerung darstellen. Doch das Konzil hatte keine Zeit, die vorbereiteten Entwürfe zu prüfen[22].

Leo XIII. leitete für den christlichen Osten eine *Periode ein, die reich an neuen Vorstößen zur Verständigung und Zusammenarbeit war*. Bezüglich der Synoden jedoch ging die Kongregation für die Glaubensverbreitung nicht von ihren Forderungen ab. Damit sie zusammentreten könnten, forderte man als Garantie den Vorsitz eines päpstlichen Legaten und häufig auch anderer lateinischer Theologen; ihre Beschlüsse konnten ohne vorausgehende Zustimmung der römischen Behörden nicht promulgiert werden. Unter diesen Bedingungen wurden die Synoden der Syrer von Charfeh 1888 und die der Kopten in Kairo 1898 abgehalten[23].

Am 5. Januar 1929 wurde bekanntgegeben, daß ein *orientalisches Kirchenrecht* veröffentlicht werden sollte. Dieser Plan würde den Ortssynoden endgültig ihr traditionelles Instrument der Gesetzgebung aus der Hand schlagen. Und wirklich zeigte die aufeinanderfolgende Veröffentlichung der verschiedenen Teile dieses Gesetzbuches, daß die Vereinheitlichung der Gesetzgebung des orientalischen Rechtes eine vollendete Tatsache war, obgleich man es der Sorge der Patriarchal- oder Ortssynoden überließ, die so vereinheitlichten Gesetze in Einzelheiten zu vervollständigen. Außerdem wurde die jährliche Provinzialsynode nur nach Art der Bischofskonferenzen des lateinischen Rechtes wirklich anerkannt, die keine eigentlich beschließende und gesetzgebende Vollmacht ausübte. Die «Ständige Synode», die wieder eingeführt und auf alle ausgedehnt wurde, besaß nur eine sehr beschränkte administrative und richterliche Befugnis[24].

Die Arbeit des *zweiten Vatikanischen Konzils*, besonders in seinen zwei Dekreten «Über den Ökumenismus» und «Über die katholischen Ostkirchen» ist von einer Rückkehr zur orientalischen Tradition gekennzeichnet, die sie wieder bekräftigt und stärkt. Das Dekret «Über den Ökumenismus» bestätigt feierlich das Recht, den Geist, die Liturgie, Theologie und die dem Osten eigene Spiritualität zu bewahren. Das Dekret «Über die katholischen Ostkirchen» bekräftigt aufs neue das Recht, sich gemäß den eigenen Normen und Institutionen zu regieren. Doch erst im Paragraph, der sich mit der Institution des Patriarchats befaßt, deutet man an, daß die Patriarchen mit ihren Synoden die oberste Regierungsinstanz bilden. Eine aufmerksame Prüfung beider Dekrete vermittelt jedoch den Eindruck, daß die synodale Verfaßtheit, die der Eckpfeiler in der Grundstruktur der orientalischen Kirchen ist, in Wirklichkeit zurück bzw. in den Hintergrund getreten ist, und zwar zugunsten prinzipieller Erklärungen – so notwendig diese übrigens

auch sein mögen – und zugunsten einer Betonung des Patriarchats. Hätte man nicht die unersetzliche und zentrale Funktion, welche die Synode in der orientalischen Tradition und Praxis ausübt, besser berücksichtigen und verwirklichen müssen? Die Synode wäre dann höher und angemessener eingestuft worden; denn sie ist und bleibt unlösbar verbunden mit der Institution des Patriarchats, das sie erst ermöglicht und begründet. Vor allem hätte man auch, ebenso wie beim Patriarchat, das typische Merkmal der orientalischen Kirchenregierung besser erhalten und geschützt.

JOSEPH HAJJAR

ist am 24.1. 1923 in Damaskus, Syrien, geboren, am 20.7.1946 in Damaskus zum Priester im Melchitisch-Katholischen Ritus geweiht. Er studierte am Großen Seminar St. Anna in Jerusalem und an der Fakultät «Utriusque Juris» im Lateran, Rom. Dort promovierte er auch. Er war Professor für Kirchenrecht und Kirchengeschichte am Großen Seminar St. Anna in Jerusalem, ständiger Sekretär der jährlichen Synode des Griechisch-Melchitisch-Katholischen Patriarchats, und ist zur Zeit mit historischen Studien in Deutschland beauftragt. Er veröffentlichte mehrere Chroniken über Syrien, den Libanon und Ägypten sowie Artikel in der Zeitschrift Proche-Orient Chrétien; dazu die Bücher «L'apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines» 1956, «Un lutteur infatigable: le patriarche Maximos III», «Le synode permanent de l'Eglise byzantine», «Nouvelle histoire de l'Eglise» Bd. IV und V (Kirchengeschichte des Ostens), «Synode permanent et collégialité épiscopale dans l'Eglise byzantine au premier millénnaire, ‚La collégialité épiscopale'» 1965 und «La collégialité épiscopale dans la tradition orientale. L'Eglise de Vatican II», 1965, und arbeitet mit an den Zeitschriften: Theologische Revue, Eglise vivante, Revue d'histoire ecclésiastique.

[1] *Fabricius*, Bibliotheca graeca, hrb. von *Harles*, Bd. XII, 358ss: Libellus synodicon, omnes synodos, tam orthodoxas quam haereticas brevi compendio continens.

[2] *Eusebius*, Kirchengeschichte, V, 23–25.

[3] *J. Danielou* und *H. Marrou*, Nouvelle Histoire de l'Eglise, Paris 1963, 234ss.

[4] *J. Hajjar*, Le Synode Permanent (*Synodos endemusa*) dans l'Eglise byzantine des origines au XI siècle, Rom 1962, vor allem 21–79.

[5] Cf. *C. de Clerc*, der Band XI L'Histoire des Conciles von *Hefele-Leclercq* als Doppelband über diese unierten Synoden fertiggestellt hat.

[6] Collectio Lacensis (Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum), II, 1–74.

[7] Acta et decreta synodi provincialis Ruthenorum Galiciae habitae Leopolis, Rom 1896.

[8] *N. Nilles*, Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Innsbruck, 1885, 162ss. Diese Diözesansynoden fanden sehr häufig statt: 1697, 1699, 1700, 1701, 1702, 1703, 1707, 1711 usw.

[9] *Mansi*, Amplissima collectio conciliorum, XLII, 463–616.

[10] Idem, op. cit., XLV, 665–800: hervorzuheben sind die Berichtigungen und Änderungen, die die Propagandakongregation an bestimmten Beschlüssen der rumänischen Hierarchie vornahm.

[11] Collectio Lacensis, II, 448–450 und hinsichtlich Etsi Pastoralis, 507–522.

[12] *Mansi*, op. cit., XLIV, 261–720 und 331–338.

[13] Idem, op. cit., XLIV, 625–654.

[14] Ibid., op. cit., XLIV, 685–810 und 875–876. Zu dieser und der folgenden Synode wie zur Synode vom Jahre 1835 cf. *J. Hajjar*, Un lutteur infatigable, le Patriarche Maximos III. Mazlum, Harissa (Libanon) 1957. Und *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg/München 1963, vor allem 268ss.

[15] *Mansi*, op. cit., XLIV, 1019–1140.

[16] Idem, op. cit., XLIV, 981–1020.

[17] Besonders *G. Levenq*, La première mission de la Compagnie de Jésus en Syrie, Beiruth 1925, 3ss. und *P. Dib*, Maronites, Dict. Théol. cath., 60ss.

[18] *C. de Clerc*, Histoire des conciles, XI, 1, 213ss. und *P. Dob*, loc. cit., 79ss.

[19] Ohne hier das Resultat persönlicher Forschungen darüber in den Archiven der Propagandakongregation erwähnen zu wollen, begnügen wir uns auf leicht zugängliche Arbeiten zu verweisen: *Korolevsky*, Audo, Dict. Hist. Geogr. Eccl., 324ss; *Tisserant*, Nestorienne (Eglise), Dict. Théol. cath., XI, 157ss. und *Dauvillier*, Chaldéen (droit), Dict. Théol. cath. III, 292 ss; außerdem der bereits zitierte und immer noch grundlegende *C. de Clerc*.

[20] *P. Bacel*, Le premier synode syrien de Charfé, Echos d'Orient, XIV (1911), 293ss. nach den arabischen Synodalakten, die zur Prüfung nach Rom geschickt wurden. Weiter *C. de Clerc*, op. cit., XI, 2, 571ss.

[21] *C. de Clerc*, op. cit. IX, 2, 667ss.

[22] *J. Hajjar*, Les chrétiens uniates du Proche-Orient, Paris 1962, 292ss.

[23] Idem, op. cit., vor allem 309–319 und *C. de Clerc*, op. cit. XI, 2, 599ss. und 759ss.

[24] *Acta apostolicae sedis*, Motu-proprio «Sollicitudinem nostram» mit dem Titel De Judiciis pro Ecclesia Orientali vom 6. Januar 1950, Nr. 1, Kanon 17–18 und 86–90.

W. de Vries

Das «Collegium Patriarcharum»

Einleitung:

Das Bischofskollegium, mit dem Papst als dem Erben des Petrusamtes an der Spitze, steht in der Nachfolge des Apostelkollegiums. Die Gesamtheit der Bischöfe erscheint im 1. Jahrtausend – auf das wir uns hier beschränken wollen –, als Ost und West noch eine organische Einheit in der universalen Kirche bildeten, als in sich gegliedert, und zwar vor allem in den Patriarchaten. An der Spitze eines jeden dieser Patriarchate steht ein Bischof, in dem die ganze Fülle der bischöflichen Gewalt verkörpert ist, während die anderen Bischöfe zugunsten dieses einen um der besseren Führung der Kirche wegen auf einen Teil ihrer Rechte verzichtet haben[1]. Unsere Frage ist, ob diese Oberbischöfe oder Patriarchen nun ihrerseits, wieder unter der Führung des Nachfolgers Petri, ein Kollegium bilden, dem eine höchste kollegiale Autorität über die Gesamtkirche zukommt. Wenn man unter «Kollegium» eine Körperschaft wie einen höchsten Senat der Kirche, der etwa regelmäßig oder doch öfters zusammentritt und dem im Kirchenrecht genau festgesetzte Befugnisse zur Leitung der Gesamtkirche zugestanden werden, verstehen will, dann ist diese Frage zu verneinen. So etwas hat es tatsächlich nie gegeben, in Rom nicht und auch in Konstantinopel nicht. Auch die «Synodos Endemusa», die ein Konstantinopel bei der Leitung der gesamten Ostkirche eine bedeutende Rolle gespielt hat, war, wie wir sehen werden, nicht eine Vertretung der Patriarchate, kein Senat der Patriarchen.

Trotzdem aber bilden die Patriarchen eine Einheit, ein Ganzes, dem die Nachfolgerschaft der Apostel in ganz besonderer Weise zukommt. Dieses Ganze, dieses «Kollegium» wenn wir wollen, ist für die «communio» aller Bischöfe untereinander und mit ihrem obersten Haupt, dem Petrusnachfolger, von entscheidender Bedeutung, und es werden ihm für die ökumenischen Konzilien und auch sonst besondere Funktionen, ja in gewissem Umfang eine höchste kollegiale Autorität zugeschrieben. So können wir mit Recht von einem «Kollegium der Patriarchen» sprechen, wenn auch nicht im streng juridischen Sinn des Wortes. Dieses Kollegium stellt sich uns allerdings anders dar, je nachdem wir es in der Sicht Roms oder in der des Ostens betrachten.

I. Das «Kollegium der Patriarchen» in der Sicht Roms

Rom erkannte von den Patriarchenstühlen eigentlich nur drei als eine strikte Einheit an. Das sind die sogenannten «petrinischen Sitze» von Rom, Alexandrien und Antiochien, deren Einheit eben in ihrem gemeinsamen apostolischen, ja petrinischen Ursprung begründet ist. Den Ansprüchen Konstantinopels und Jerusalems stehen die Päpste sehr reserviert gegenüber, weil sich diese Ansprüche auf die Gesetzgebung des Konzils von Chalkedon stützten, in der schon Leo der Große einen Widerspruch zu den vom Hl. Geist eingegebenen und darum unverletzlichen Kanones von Nicäa sah[2]. Noch Nikolaus I. ließ den Bischof von Konstantinopel als Patriarchen nur dem Namen nach gelten und ebenso den Bischof von Jerusalem[3]. In der Praxis erkannten die Päpste jedoch, wenn auch widerwillig, die Patriarchate von Konstantinopel und Jerusalem an. Gregor der Große teilte im Jahre 591 den Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem gemeinsam seine Wahl mit[4]. Hier ist also auch schon die im Osten übliche Rangordnung de facto übernommen. In der Approbation des 4. Konzils von Konstantinopel (869) durch Papst Hadrian II. kann man eine Anerkennung dieser Rangordnung, wie sie das Konzil in seinem Kanon 21 bestätigt hatte, sehen[5].

Aber eine Pentarchie der fünf Patriarchen, wie sie, wie wir sehen werden, im Osten in Geltung war, kennen die Päpste nicht. Eine wirkliche Rolle spielt bei ihnen nur die Dreiheit der von Petrus sich

herleitenden Patriarchenthrone. Der klassische Text, in der die Einheit der drei petrinischen Sitze in aller Klarheit vertreten wird, findet sich bei Gregor dem Großen in seinem Brief an Eulogius von Alexandrien vom November 597: «Unde et cum multi sint apostoli, pro ipso tamen principatu sola apostolorum principis sedes in auctoritate convaluit quae in tribus locis unius est. Ipse enim sublimavit sedem, in qua etiam quiescere et praesentem vitam finire dignatus est; ipse decoravit sedem, in quam evangelistam (Marcum) discipulum misit; ipse firmavit sedem, in qua septem annis, quamvis discessurus, sedit. Cum ergo unius atque una sit sedes, cui ex auctoritate divina tres nunc episcopi praesident, quicquid ego de vobis boni audio, hoc mihi imputo; si quid de me boni creditis, hoc vestris meritis imputate, quia in illo unum sumus, qui ait: ‚Ut omnes unum sint, sicut et tu pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint'». «Also, wenn es auch viele Apostel gibt, so hat doch für die höchste Autorität selbst nur der Sitz des Apostelfürsten Bedeutung erlangt; und dieser Sitz existiert zwar an drei Orten, ist aber der Sitz ein und desselben (des Petrus). Er selbst hat nämlich den Sitz erhöht, auf dem er zur Ruhe eingegangen ist und sein irdisches Leben beendet hat, er hat den Sitz geehrt, zu dem er seinen Schüler, den Evangelisten (Markus) sandte; er hat dem Sitz Festigkeit verliehen, den er sieben Jahre lang eingenommen hat, um freilich nachher fortzugehen. Da es sich also nur um einen Sitz, und zwar den eines einzigen handelt, den aufgrund göttlichen Rechts jetzt drei Bischöfe innehaben, so rechne ich mir alles Gute an, was ich von Euch höre; und wenn Ihr etwas Gutes von mir annehmt, so schreibt es Euren Verdiensten zu, weil wir in *dem* eins sind, der gesagt hat: ‚Auf daß alle eins seien, wie Du Vater in mir und ich in Dir, damit auch sie in uns eins seien' (Jo 17, 21)»[6]. Es kommt uns hier nicht darauf an, diese Lehre von den drei petrinischen Sitzen, die auch sonst von Päpsten wie Damasus, Leo dem Großen, Nikolaus I. und Leo IX. vertreten wird, auf ihre historische und theologische Konsistenz hin zu untersuchen[7], sondern nur darauf, festzustellen, daß in der Konzeption der Päpste diese drei Patriarchensitzen eine strikte Einheit bilden, der in der Leitung der Gesamtkirche eine besondere Funktion zukommt.

Rom fühlt sich sowohl mit Alexandrien wie mit Antiochien in ganz besonderer Weise verbunden. Gregor der Große drückt diese Verbundenheit mit Alexandrien in einem Brief an den Patriarchen Eulogius folgendermaßen aus: «Huius (Sti Petri) nos magistri et discipuli unitate constringimur, ut et ego sedi discipuli praesidere videar propter magistrum et vos sedi magistri propter discipulum». «Die Einheit mit diesem Lehrer (= Petrus) und diesem Schüler (= Markus) verbindet sehr eng uns beide. Infolge dessen ist es so, als ob ich wegen des Lehrers auch dem Sitz des Schülers vorstände und Ihr auch den Sitz des Lehrers innehättet wegen des Schülers»[8]. Der Glaube der römischen und der alexandrinischen Kirche ist für die Gesamtkirche von entscheidender Bedeutung. Papst Cölestin I. beruft sich in einem Schreiben an Johannes von Antiochien und Juvenal von Jerusalem, in dem er diesen die Exkommunikation des Nestorius mitteilt, in erster Linie auf den Glauben der römischen *und* der alexandrinischen Kirche, der auch von der ganzen Kirche geteilt wird[9]. Die Bedeutung des Glaubens der alexandrinischen Kirche für die Gesamtkirche hat, wie Leo der Große feststellt, darin ihren Grund, daß die Ägypter von Marcus, dem Petrusschüler, in der Wahrheit unterwiesen worden sind[10].

Eine ähnliche oder noch engere Verbundenheit besteht zwischen Rom und Antiochien, wo der hl. Petrus zuerst gewirkt hat, bevor er nach Rom kam. Die antiochenische Kirche ist deshalb eine Schwester (germana), eine Genossin (consocia) Roms, mit dem Römischen Stuhl zur gleichen Aufgabe verbunden (consors). Innozenz I. schreibt an den Presbyter Bonifatius: «Ecclesia Antiochena, quam prius quam ad urbem perveniret Romam beatus apostolus Petrus sua praesentia illustravit, velut *germana Ecclesiae Romanae* diu se ab eadem alienam esse non passa est». «Die Kirche von Antiochien, die der hl. Petrus, bevor er in die Stadt Rom kam, durch seine Anwesenheit berühmt gemacht hat, ist wie eine Schwester der Römischen Kirche, und deshalb konnte sie es nicht ertragen, ihr lange entfremdet zu sein»[11]. Leo der Große weist den Bischof Maximus von Antiochien auf die Tatsache hin, daß der Apostel Petrus in Antiochien und in Rom die gleiche Lehre verkündet hat und mahnt ihn, deshalb zusammen mit dem römischen Bischof über die Reinheit dieser Lehre zu wachen: «Dignum est enim te Apostolicae Sedis in hac sollicitudine esse *consortem*». «Es ist recht, daß du in dieser Sache an der Hirtensorge des Apostolischen Stuhles teilhabest»[12]. Leo IX. sichert dem Patriarchen Petrus von Antiochien den besonderen Schutz der Römischen Kirche zu: «Ad quod utique, si oportuerit, maxima mater, Romana scilicet atque prima Sedes, tam dilectae sibi filiae, imo *consociae*

nusquam et nunquam deerit». «Hierbei wird, wenn es nötig ist, die große Mutter, nämlich die Römische Kirche, die den ersten Sitz innehat, ihrer Tochter, ja ihrer Genossin (der Antiochenischen Kirche) niemals und in keinem Falle ihre Hilfe verweigern»[13].

Die Gemeinschaft der Patriarchen, und zwar aller Patriarchen mit ihrem Haupt, dem Nachfolger Petri in Rom und auch untereinander tritt vor allem in Erscheinung bei der Wahl eines neuen Patriarchen, der Rom und seinen Amtsbrüdern auf den übrigen Sitzen seine Wahl anzeigt und von Rom und den andern die kirchliche «communio» erhält. So kommt durch ihre höchsten Spitzen, die direkt miteinander in communio stehen, die Gesamtgemeinschaft des Bischofskollegiums, das ist des obersten Leitungsgremiums der Kirche zustande. Die Hauptfunktion des Kollegiums der Patriarchen ist eben gerade die, Bindeglied zu sein für die Gesamtheit der Bischöfe, die durch sie mit dem Haupt und untereinander durch das juridisch-sakaramentale Band der communio verbunden sind.

Der Sinn der Mitteilung der Wahl an den Bischof von Rom und die Bedeutung von dessen Antwort ist mit aller Klarheit z. B. in dem Brief des Papstes Simplicius an Acacius von Konstantinopel ausgedrückt. Der Papst ist von der Wahl des Calendion für den Sitz von Antiochien benachrichtigt worden. Daraufhin nimmt er den Bischof Calendion feierlich in das Gesamtkollegium der Bischöfe auf: «Et ideo per fratrem et coepiscopum nostrum Anastasium, qui ex praedicta regione directus est, litteris quoque tuae dilectionis acceptis alterni vicissitudinem sermonis tuae reddimus caritati: necessario fratris et coepiscopi nostri Calendionis sacerdotium gremio Apostolicae Sedis amplexi in consortium nostrum per gratiam Christi Dei nostri tantae urbis antistitem *collegii unione numeramus*». «Wir haben den Brief, der von Deiner Liebe zeugt, erhalten, und wir erstatten deshalb durch unseren Bruder und Mitbischof Anastasius, der aus der genannten Gegend gekommen ist, Deiner Liebe durch unseren Brief den Dank ab: so bleibt uns nur die Pflicht, das Priestertum unseres Bruders und Mitbischofs Calendion in den Schoß des Apostolischen Stuhles und in unsere Gemeinschaft aufzunehmen und durch die Gnade Christi unseres Gottes den Bischof einer so bedeutenden Stadt (Antiochien) *der Einheit des Kollegiums* (der Bischöfe) zuzugesellen»[14]. Leo der Große gewährt dem Anatolius von Konstantinopel seine communio mit den Worten: «Illa est enim virgo Ecclesia sponsa *unius* viri Christi, quae nullo se patitur errore vitiari, ut per totum mundum una nobis sit *unius castae communionis integritas*. In qua societatem tuae dilectionis amplectimur...». «Das ist nämlich die jungfräuliche Kirche, die Braut *eines* Mannes, Christi, die keinem Irrtum verfallen kann. So soll durch die ganze Welt unsere unverletzliche *Einheit* und keusche Gemeinschaft (communio) bestehen. In dieser umfangen wir die Gemeinschaft (societas) Deiner Liebe»[15].

Wesentlich gehört zu allen Mitteilungsschreiben von der Wahl eines Patriarchen – gewöhnlich «Litterae synodales» oder «Inthronistica» genannt – ein Glaubensbekenntnis. Ein solches findet sich regelmäßig in solchen Briefen[16]. Auch die Päpste hatten die Gewohnheit, ihre Wahl den andern Patriarchen mitzuteilen und diesem Schreiben ein Glaubensbekenntnis beizufügen[17]. Die Gemeinschaft der Patriarchen untereinander und mit ihrem Haupte war also wesentlich begründet in der Einheit des Glaubens.

Die übrigen Bischöfe stehen durch ihren Patriarchen mit Rom und somit mit der Gesamtkirche in communio. *Nur* die Patriarchen zeigten in Rom ihre Wahl an und erhielten ein Antwortschreiben des Papstes, durch das ihnen die Gemeinschaft gewährt wurde, was einer Anerkennung und Bestätigung, nicht aber einer Amtseinsetzung und Übertragung der Vollmacht gleichkam, wie wir dies anderswo bereits ausführlich nachgewiesen haben[18].

Bisweilen wird auch ausdrücklich gesagt, daß die übrigen Bischöfe *durch ihren Patriarchen* mit dem Haupt der Kirche in Gemeinschaft treten. Papst Damasus schickt an Paulinus von Antiochien ein Glaubensbekenntnis, das von den ihm unterstehenden Bischöfen unterzeichnet werden soll, und er bemerkt dazu: «Unde ne aut tibi scrupulus resideret et volentes forsitan Ecclesiae copulari, tua cautio probanda differet, fidem misimus, non tam tibi, qui eiusdem fidei communionem sociaris, quam his, qui in ea subscribentes, *tibi, id est nobis per te* voluerint sociari, dilectissime frater». «Wir haben Dir ein Glaubensbekenntnis geschickt; denn Du sollst keine Bedenken haben, und wenn es darum geht in die Kirche aufzunehmen, sollst Du nicht aus Vorsicht aufschieben müssen. Dieses Glaubensbekenntnis ist nicht so sehr für Dich bestimmt, der Du ja mit uns in der Gemeinschaft desselben Glaubens stehst, als vielmehr für diejenigen, die durch ihre Unterschrift (unter das Glaubensbekenntnis) *mit Dir, das heißt durch Dich, geliebter*

Bruder, mit uns in Gemeinschaft treten wollen»[19]. Die Beilegung des Akazianischen Schismas geschah durch die Ablegung des vom Papst vorgeschriebenen Glaubensbekenntnisses durch den Patriarchen Johannes von Konstantinopel, der so wieder in Gemeinschaft mit Rom trat. Der Papst nimmt ohne weiteres an, daß damit auch die von Johannes abhängigen Bischöfe durch ihn die Gemeinschaft mit Rom wieder aufnehmen. Er ermahnt den Patriarchen, dafür zu sorgen und auch sich zu bemühen, daß die Kirchen von Alexandrien und Antiochien ebenfalls den Frieden mit Rom herstellen[20].

Die Hauptfunktion des Patriarchenkollegiums ist also in der Konzeption Roms diese, die communio des ganzen Episkopats mit dem Zentrum der Kirche zu vermitteln. Darüber hinaus gesteht aber Rom, wenigstens gelegentlich und in gewissem Umfang, der Gesamtheit der Patriarchen eine kollegiale Autorität in der universalen Kirche zu. Auch für Rom ist die Teilnahme der Patriarchen an den ökumenischen Konzilien für deren universale Geltung nicht ohne Bedeutung, wenn auch dieser Gedanke im Westen nicht so klar ausgesprochen wird wie im Osten. – Nikolaus I. z. B. vergleicht in einem Brief an den Kaiser Michael vom Jahre 865 das Konzil von Nicäa (325) mit der Synode, die den Patriarchen Ignatius abgesetzt hatte. Das Konzil von Nicäa hat vor dieser Versammlung voraus, daß bei ihm nicht bloß die Bischöfe vieler Gegenden anwesend waren, sondern daß auch die Patriarchen selbst den Vorsitz führten: «Verum etiam et patriarchae praesedisse referuntur;» «Man berichtet nämlich auch, daß dort die Patriarchen den Vorsitz führten», während auf der Synode gegen Ignatius kein einziger Patriarch zugegen war[21]. Papst Pelagius I. (556–561) schreibt im Zusammenhang mit dem Drei-Kapitel-Streit den «Apostolischen Sitzen» – er meint wohl vor allem Rom, Alexandrien und Antiochien – die Vollmacht zu, Zweifel über den Sinn einer Entscheidung eines allgemeinen Konzils zu lösen. Er schreibt im Jahre 559 an den Patrizier Valerian: «Sed quotiens aliqua de universali synodo aliquibus dubitatio nascitur, ad recipiendam de eo quod non intelligunt rationem, ... sponte hi qui salutem animae suae desiderant, ad ‚Apostolic*as* Sed*es*' pro recipienda ratione conveniant». «Jedesmal, wenn einigen über eine allgemeine Synode ein Zweifel kommt, dann sollen spontan alle, die um das Heil ihrer Seelen besorgt sind, um den Sinn dessen zu erfassen, was sie nicht verstehen, zu *den* Apostolisch*en Stühlen* zur Aufklärung ihre Zuflucht nehmen»[22]. In derselben Angelegenheit beruft sich auch Gregor der Große, noch als Diakon im Dienst des Papstes Pelagius II., um das Jahr 585 auf die Apostolischen Sitze[23].

Nikolaus I. zufolge wird ein Patriarch in seinem Amt bestätigt nicht bloß durch den Papst, sondern auch durch die Gewährung der communio *aller* Mitpatriarchen. Der Papst schreibt an den Cäsar Bardas über den Patriarchen Ignatius, der zu Unrecht abgesetzt worden sei. Die Kirche von Konstantinopel sei ihm von Gott anvertraut worden und seine Wahl sei «consensu ac subscriptione provincialium sacerdotum et *compatriarcharum communione* roborata»; «durch die Übereinstimmung und die Unterschrift der Priester der Provinzen und durch die ‚communio' der Mitpatriarchen bestätigt worden»[24]. Johannes VIII. beruft sich dem Bulgaren-König Michael gegenüber auf die Tatsache, daß das Urteil des Heiligen Stuhles gegen Photius von allen Patriarchen bestätigt worden sei: «Numquid non viderunt oculi vestri et aures vestrae audierunt iudicium ab Apostolica Sede prolatum ab omnibus patriarcharum sedibus inconvertibiliter esse susceptum». «Haben eure Augen nicht gesehen und eure Ohren nicht gehört, wie das vom Apostolischen Stuhl gefällte Urteil von allen Patriarchensitzen unwiderruflich angenommen wurde?»[25] Nach der Rehabilitierung des Photius weist derselbe Papst in einem Brief an die Kaiser Basilius, Konstantin und Alexander wiederum auf die Zustimmung der anderen Patriarchen hin, die er hier auch ausdrücklich aufführt: Es sind die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem[26]. Deren Urteil hat also in den Augen des Papstes ein ganz besonderes Gewicht. In dieselbe Richtung weist auch ein Brief des Papstes Agapitus an den Patriarchen Petrus von Jerusalem aus dem Jahre 536. Agapitus tadelt den Patriarchen, daß er ihn nicht über die Einsetzung des häretischen Patriarchen Anthimos in Konstantinopel informiert und dessen Einsetzung dazu noch durch seine Zustimmung befestigt habe (confirmavit)[27]. Also wiederum: die Zustimmung zur Wahl eines Patriarchen durch einen seiner Amtsbrüder kommt auch einer «confirmatio» gleich, ähnlich der des Bischofs von Rom.

Der Bischof von Rom fühlt sich aber jedenfalls – darüber besteht kein Zweifel – als das Haupt des Patriarchenkollegiums. Seine communio, die er gewährt, ist die unbedingt entscheidende. Wer sie hat, gehört zur Kirche und ist legitimer Patriarch; wem sie fehlt, von dem läßt sich dies eben nicht sa-

gen. – Dem Bischof von Rom kommt im Kollegium der Patriarchen nicht bloß die Rolle eines primus inter pares zu, sondern eine wirklich entscheidende Führungsaufgabe. Es ließen sich zum Beleg hierfür sehr viele Texte anführen. Doch das würde den Rahmen dieses kurzen Aufsatzes sprengen. Wir beschränken uns deshalb auf einige wenige Zeugnisse.

Mit unversöhnlicher Schärfe drückt Papst Leo IX., dem bekanntlich der streitbare Kardinal Humbert von Silva Candida die Feder führte, den Gedanken der Notwendigkeit der Gemeinschaft mit Rom in einem Brief an den Kaiser Michael vom Januar 1054 folgendermaßen aus: «Romana Ecclesia adeo non est sola vel sicut tu putas, una, ut in toto orbe terrarum quaecumque natio dissentit superbe ab ea, non sit iam dicenda vel habenda Ecclesia aliqua, sed omnino nulla; quin potius conciliabulum haereticorum aut conventiculum schismaticorum et synagoga Satanae...». «Die Römische Kirche ist so wenig allein oder wie Du meinst (nur) eine, daß wenn irgend eine Nation auf dem ganzen Erdkreis stolz mit ihr bricht, sie nicht mehr ‚Kirche' genannt und als solche angesehen werden darf. Sie ist vielmehr ein Nichts oder sogar ein falsches Konzil von Häretikern oder eine Versammlung von Schismatikern und eine Synagoge Satans»[28]. Hier wird natürlich vorausgesetzt – das Wort «superbe» macht dies deutlich –, daß die Schismatiker und Häretiker, um die es geht, böswillig seien. Irenische Gedanken waren den Menschen von damals noch fremd.

Aber auch schon lange vorher verlangte der Heilige Stuhl von jedem, der mit ihm in Gemeinschaft stehen wollte, daß er mit denen keine Gemeinschaft halte, denen der Nachfolger des hl. Petrus seine communio verweigerte. Ein Beispiel dafür haben wir in dem Brief des Papstes Felix III. an den Archimandriten Thalasios in Konstantinopel, dem der Papst strikte verbietet, mit Acacius in Verbindung zu treten, bevor Rom diesem seine communio gewähre[29].

Der Bischof von Rom beansprucht als wirkliches Haupt des Patriarchenkollegiums, eventuell auch gegen seine Kollegen entscheiden zu können. Ein Beispiel dafür ist die Tatsache, daß Papst Sergius die Akten des Trullanums (692) zurückwies, obwohl sie von drei orientalischen Patriarchen unterzeichnet waren[30]. Nikolaus I. verweist auf das Beispiel des «Latrociniums» von Ephesus (449), das, obwohl auch von Patriarchen gebilligt, von Rom verworfen wurde[31].

II. Das Kollegium der Patriarchen in der Sicht des Ostens

Wir müssen uns hier wegen des Raummangels sehr kurz fassen. Es kam uns vor allem darauf an zu zeigen, daß auch Rom eine gewisse Kollegialität der Patriarchen anerkannte. Daß diese Kollegialität im Osten in Geltung war, ist eine altbekannte Tatsache, für die wir nur einige der wichtigsten Zeugnisse anführen wollen.

Die fünf Patriarchen werden im Osten mit den fünf Sinnen des mystischen Leibes Christi gleichgesetzt. Anastasius der Bibliothekar – zwar ein Vertreter des Westens, der aber von griechischen Mönchen in Rom erzogen worden war – entwikkelt diese Lehre in seiner Einleitungsrede zum 4. Konzil von Konstantinopel (869), das wesentlich ein Konzil des Ostens war: Christus hat in seinem Leibe, der die Kirche ist, fünf Sinne eingerichtet, so wie auch jeder sterbliche Leib fünf Sinne hat. Das sind eben die fünf Patriarchen. Der römische Sitz steht mit allen in Gemeinschaft wie keiner von den andern[32]. Die fünf Patriarchen bilden also eine strikte Einheit, ein oberstes Führungsgremium, dessen Spitze jedoch Rom ist. Sie sind solidarisch miteinander verbunden und müssen füreinander Sorge tragen. So ermahnt Theodor Studita die übrigen orientalischen Patriarchen, sich um die Not des Patriarchates von Konstantinopel – es war die Zeit der Bilderstürmerei – zu kümmern. Das sei ihre Pflicht[33]. Gerade dieser mutige Vorkämpfer der Bildverehrung hat die Theorie der Pentarchie in einem durchaus orthodoxen Sinne entwickelt.

Es ist hierüber schon viel geschrieben worden, so daß wir uns hier kurz fassen können[34]. Nach Theodor sind die fünf Patriarchen in ganz ausgezeichneter Weise die Nachfolger der Apostel: der Bischof von Rom, der den ersten Sitz innehat, der von Konstantinopel, dem der zweite Rang zukommt, und die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. «Haec est quinivertex potestas Ecclesiae, penes hos divinorum dogmatum iudicium». «Das ist die fünfgipflige Autorität der Kirche, ihnen steht das Urteil über die göttlichen Dogmen zu»[35].

Der Metropolit Metrophanes von Smyrna erklärt auf dem 4. Konzil von Konstantinopel: Gott hat hier auf Erden große Lichter eingesetzt (ähnlich den großen Lichtern des Himmels): die fünf Patriarchen, die den ganzen Erdkreis erleuchten sollen[36].

Diesem Kollegium der fünf Patriarchen kommt

in der Konzeption der Orientalen in nicht wenigen Fällen eine entscheidende kollegiale Autorität zu. Jeder Patriarch – Rom ausgenommen – kann von den vier andern abgeurteilt werden, wenn er vom wahren Glauben abirrt oder sonstwie sich schwer vergeht. So erklärt der Presbyter Elias als Vertreter des Patriarchen von Jerusalem auf dem 4. Konzil von Konstantinopel: Photius ist von Rom und von den drei anderen Thronen verurteilt worden. Damit ist der Fall entschieden. Was von Rom und den übrigen Sitzen gemeinsam beschlossen wird, das hat unbedingte Gültigkeit[37]. Theodor Studita schreibt in einem Brief: «Si aberret unus e patriarchis, a caeteris eiusdem ordinis, quemadmodum divinus Dionysius tradit, correctionem admittat». «Wenn einer von den Patriarchen in die Irre geht, dann soll er von den andern desselben Ranges, wie es der erhabene Dionysius überliefert, Zurechtweisung annehmen»[38].

Dem Maximus Confessor gegenüber machte man, wie er selbst in einem Brief an einen Mönch Anastasius berichtet, geltend, daß sich alle Patriarchen (von Konstantinopel, Rom, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem) in der Lehre von dem einen Willen in Christus einig seien. Er müsse sich also deren Urteil unterwerfen[39]. Photius schreibt im Jahre 862 an den Katholikos der Armenier Zacharias, den er für die Union mit den Byzantinern gewinnen will, es sei absolut unmöglich, daß alle fünf Patriarchen zusammen in Irrtum gefallen seien[40]. Den fünf Patriarchen zusammengenommen ist also die Unfehlbarkeit in Glaubenssachen eigen.

Die Ökumenizität eines Konzils hängt davon ab, ob alle Patriarchen oder wenigstens deren Mehrzahl auf ihm vertreten waren. Der Patriarch Eutychius von Konstantinopel beweist die unbedingte Gültigkeit des 2. Konzils von Konstantinopel (553) aus der Tatsache, daß dort vier Patriarchen persönlich zugegen waren: Vigilius von Rom, Eutychius von Konstantinopel, Apollinaris von Alexandrien und Domninus von Jerusalem, «qui tamquam in corpus unum ex quattuor elementis conflati, unanimes idemque sentientes manus inter se coniunxerunt». «Die gleichsam aus vier Elementen zu einem einzigen Leib zusammengeschweißt einstimmig derselben Meinung waren und sich in Eintracht die Hände reichten»[41]. Anastasius der Bibliothekar erklärt in seiner Eröffnungsrede zum 4. Konzil von Konstantinopel, die Synode müsse als ökumenisch angesehen werden, weil alle Patriarchenthrone auf ihr vertreten seien[42]. Maximus Confessor macht in seiner «Disputatio cum Pyrrho» geltend, die Synode, auf die dieser sich berief, sei nicht kanonisch, da keine «epistola encyclica ex patriarcharum consensu» (Rundbrief auf Grund der Übereinstimmung der Patriarchen) von ihr veröffentlicht worden sei[43]. Theodor Studita betont, nur eine solche Synode, die von den fünf Patriarchen approbiert sei, habe Gültigkeit[44].

Wir deuteten schon an, daß die Theorie von der Pentarchie, wie sie von den noch mit Rom in Gemeinschaft stehenden Griechen (und auch von Anastasius Bibliothecarius, der der Sekretär des Papstes Nikolaus I. war) vertreten wurde, den Primat keineswegs ausschließt. Die Theorie hat sich freilich später im Sinne einer Gleichstellung aller Patriarchen, einschließlich des römischen, in einem primatfeindlichen Sinn entwickelt. Wir können hier im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes nicht die sehr komplexe Frage behandeln, in welchem Sinn die griechische Kirche im 1. Jahrtausend den Primat des Papstes gelten ließ. Es sei hier nur der eine oder andere Text angeführt, der zeigt, daß diese Lehre jedenfalls irgendwie anerkannt war. Die orientalischen Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem gravitierten aber tatsächlich mehr um Konstantinopel als um Rom.

Für Theodor Studita ist Rom der erste Sitz, an den man sich in Streitfällen, so in der Frage der Bilderverehrung, wenden soll und von wo Sicherheit in Glaubenssachen zu holen ist[45]. Derselbe Theodor erkennt an, daß nach alter Sitte rechtgläubige Synoden nicht ohne Wissen des Papstes berufen werden können[46]. Das 4. Konzil von Konstantinopel betont in seinem Kanon 21 sehr deutlich die Vorrangstellung Roms[47]. Manche Orientalen geben dem Bischof von Rom in ihren Briefen an ihn den Titel «Universalis Patriarcha»[48]. Eine sehr klare Anerkennung des päpstlichen Primats findet sich in einem Schreiben der «höchsten Priester des Ostens», d. h. der Patriarchen von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien, an Tarasius von Konstantinopel, in dem sie diesem mitteilen, daß es ihnen wegen der Araberherrschaft nicht möglich sei, zur bevorstehenden Synode in Konstantinopel zu erscheinen. Im Notfall könne man aber auch ohne ihre Anwesenheit vorangehen; denn so sei es auch auf der 6. Synode (3. Konzil von Konstantinopel, 680) geschehen, die mit Recht trotzdem Glaubenslehren verkündet habe, zumal da der heiligste und apostolische Papst von Rom einverstanden und durch seine Apokrisiare vertreten gewesen sei[49].

Tatsächlich war jedoch für die östlichen Patriarchate, wie gesagt, das wichtigste Gravitationszen-

trum nicht Rom, sondern Konstantinopel. Mit diesem Zentrum ist der Austausch der Mitteilungsschreiben von der Wahl eines neuen Patriarchen sehr viel häufiger als mit Rom, wenn er auch hier durchaus nicht regelmäßig war, da die widrigen politischen Umstände ihn nicht selten verhinderten. Im Wortlaut erhalten ist z. B. das Schreiben des Patriarchen Tarasius von Konstantinopel (785) an die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Tarasius bittet diese Patriarchen, sie möchten wie Väter ihn in seinem Kleinmut durch ihren mächtigen Stab und ihre väterlichen Lehren stützen und ihm wie Brüder helfen. «Gemäß der heiligen apostolischen Gewohnheit» schickt er ihnen ein Glaubensbekenntnis, um sich vor ihnen als rechtgläubig auszuweisen[50].

Die östlichen Patriarchen waren in Konstantinopel, wenn die politischen Umstände es erlaubten, durch Apokrisiare vertreten. Das ist bereits für das 6. Jahrhundert bezeugt[51]. Der Name des Patriarchen von Konstantinopel wurde in den östlichen Patriarchaten bei der Liturgie erwähnt[52]. Konstantinopel begann seit Chalkedon (451) bestimmenden Einfluß auch in diesen Patriarchaten auszuüben. Ja auch schon in früherer Zeit sind manche Eingriffe dort zu verzeichnen. Anatolius von Konstantinopel weihte bereits vor Chalkedon, entgegen den Kanones, einen Bischof für Antiochien[53]. Die Kanones 9 und 17 von Chalkedon wurden, vielleicht von Anfang an, jedenfalls aber später in dem Sinne ausgelegt, daß sie ein Appellationsrecht an Konstantinopel auch aus den östlichen Patriarchaten beinhalteten[54]. E. Herman hat im einzelnen die Ausgestaltung des Primats von Konstantinopel nach dem Konzil von Chalkedon dargestellt[55].

Eine entscheidende Rolle hat hierbei die sogenannte «Synodos Endemusa» gespielt. Sie bestand aus den in Konstantinopel ständig oder gerade zufällig anwesenden Bischöfen. Nur hie und da waren auch Bischöfe aus den östlichen Patriarchaten oder gar die Patriarchen selbst anwesend[56]. Die Synodos Endemusa wurde zu einem mächtigen Werkzeug der Zentralisierung im ganzen Osten. Konstantinopel übte gerade durch sie seine Funktion als «Ökumenisches Patriarchat» aus, dessen Vollmachten über die Grenzen des eigenen Territoriums auf die anderen Patriarchate übergriffen. Nach J. Hajjar beschränkten sich die disziplinären Maßnahmen der Synode auf das Gebiet des Patriarchats von Konstantinopel, während die dogmatischen Entscheidungen ökumenische Bedeutung hatten[57]. Von Beginn des 9. Jahrhunderts an bekam die Synodos Endemusa im Zuge der in der ganzen Christenheit wachsenden Zentralisierung auch administrative Aufgaben, natürlich über das Territorium Konstantinopels hinaus[58]. So wuchs sich die Synode immer mehr zu einem Organ der Zentralregierung der ganzen Ostkirche aus. Aber sie war in keiner Weise ein Senat der Patriarchen[59].

Die drei östlichen Patriarchate hatten also in Konstantinopel ihr Zentrum, ohne daß im 1. Jahrtausend – von den leider nicht gerade seltenen Zeiten der Spannung abgesehen – die alles überragende Führungsstellung Roms beiseite gelassen wurde. Noch im Jahre 1024 richtete der Patriarch Eustathius eine Botschaft mit Geschenken an Papst Johannes XIX., um zu erreichen, daß Rom die Kirche von Konstantinopel als in ihrem Bereich universal anerkenne, während Konstantinopel bereit sei, die Vorrangstellung der Römischen Kirche in der ganzen Welt gelten zu lassen[60].

Zum Schluß sei noch ein ganz kurzes Wort gesagt über die Auffassung der von Rom getrennten Syrer über das Patriarchenkollegium[61]. Bei den syrischen Monophysiten sind vier Patriarchen anerkannt: die von Rom, Alexandrien, Konstantinopel und Antiochien, die alle auf apostolische Einsetzung zurückgeführt werden. Wenn ein Patriarch gegen den Glauben fehlt, «dann müssen die drei andern zusammentreten und ihn aburteilen»[62]. Von den vier Patriarchen sind leider zwei, der von Rom und der von Konstantinopel, vom wahren Glauben abgefallen. Die Kirche ist demnach auf die beiden Patriarchate von Alexandrien und Antiochien beschränkt[63].

Bei den Nestorianern findet sich die Theorie der Pentarchie ganz ähnlich wie bei den Griechen. Die fünf Patriarchen sind: der des Ostens von Seleucia-Ctesiphon, und die vier westlichen: von Rom, Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel[64]. Timotheus I. (728–823) schreibt dazu: «Ein und derselbe Geist vollendet durch diese fünf Throne die katholische Kirche, die in allen Himmelgegenden besteht, wie durch fünf Sinne des Leibes und der Seele…[65]»

Wir können also mit Recht von einem «Kollegium der Patriarchen» sprechen, wenn auch, wie gesagt, nicht im streng juristischen Sinne des Wortes. Die Idee der kollegialen Autorität der Patriarchen ist im Osten besonders klar entwickelt worden, aber sie ist auch in Rom nicht unbekannt gewesen, wenn auch in den Einzelheiten zwischen Rom und dem Osten manche Nuancen und Verschiedenheiten festzustellen sind.

[1] Daß dies die plausibelste Erklärung der Patriarchenrechte ist, haben wir anderswo nachzuweisen versucht, cf. *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, 7 ss. Die Patriarchenvollmacht ist durch Gewohnheitsrecht entstanden, das durch die ersten Konzilien sanktioniert wurde. Eine stillschweigende Zustimmung des Papstes als des Oberhauptes der Gesamtkirche ist zu postulieren. Die Patriarchenvollmacht wurde aber im 1. Jahrtausend auch von Rom nicht als vom Papst verliehene Teilhabe an der höchsten Gewalt des Petrusnachfolgers verstanden. Sie liegt vielmehr auf der Ebene der bischöflichen Vollmacht und stellt deren höchste Fülle dar.

[2] Ibidem 354; cf. *Leo* epistola 104, 3, Patr. lat. 54, 995.

[3] Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I (c. 90) ad Coelestinum III (+ 1198), I (= Pont. Comm. ad redigendum Codicem Iuris Can. Or. Fontes, Series III, Vol. I) Vatikan 1943, 679, n. 328 XCII; cf. Patr. lat. 119, 1012.

[4] Monumenta Germaniae Historica, Gregorii Papae Registrum Ep. I, ed. *P. Ewald*, Berlin 1891 (= Mon. Germ. Hist. Gr. Reg.) Liber I, n. 24, 28 ss.

[5] Schreiben des Papstes vom 10. Nov. 871, cf. *Ph. Jaffe–W. Wittenbach*, Regesta pontificum Romanorum ad a. p. Ch. n. MCXCVIII, Leipzig 1851; [2]1881–1888, (Photomech. Nachdruck, Graz 1956), n. 2943; cf. Patr. lat. 122, 1309; *J. D. Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde, Firenze-Venezia 1757–98 (Neudruck und Forts. hrsg. v. *L. Petit* und *J. B. Martin*, 60 Bde, Paris 1899–1927), XVI, 206; den Kanon des Konzils, cf. *J. D. Mansi*, op. cit. XVI, 174. Cf. zur Sache *A. Fliche – V. Martin*, Histoire de l'Eglise des origines jusqu'à nos jours, Paris 1937, VI, 489.

[6] Acta Rom. Pont. 498, n. 268; cf. Mon. Germ. Hist. Gr. Reg. VII/37, 485–486.

[7] Cf. *W. de Vries*, op. cit. 351 ss.; cf. auch *A. Michel*, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung, Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart, hrsg. von *A. Grillmeier* und *H. Bacht*, II, Würzburg 1953, 500 ss. (= *Grillmeier–Bacht*).

[8] cf. Mon. Germ. Hist. Gr. Reg., VI/58, 432 (Brief vom Juli 596).

[9] Acta Rom. Pont. 130, n. 50 (Brief vom 10–8–430); cf. Patr. lat. 50, 469.

[10] Ibid., 275, n. 132 (Brief vom 10–3–454); cf. Patr. lat. 54, 1075; auch Acta Con. Oec., ed. *E. Schwartz*, II/4, 84.

[11] Acta Rom. Pont. 102, n. 35 (Brief aus dem J. 415); cf. Patr. lat. 20, 546.

[12] Acta Rom. Pont. 262, n. 125 (Brief vom 11–6–453); cf. Patr. lat., 54, 1042; Acta Conc. Oec. II/4, 73.

[13] Acta Rom. Pont. 770, n. 368 (Jahr 1052–53); cf. Patr. lat. 143, 770 s.

[14] Acta Rom. Pont. 318, n. 163 (Brief vom 15–7–482); cf. Patr. lat. 58, 55.

[15] Acta Rom. Pont. 229, n. 103 (Brief vom 13–4–451); cf. Patr. lat. 54, 913; Acta Conc. Oec., II/4, 39.

[16] Beispiele cf. *V. Grumel*, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, Konstantinopel 1932: Cyriacus von Konstantinopel an Gregor den Großen (Jahr: 596) op. cit. n. 273; Paul II von Konstantinopel an Papst Theodor (Jahr: 642) op. cit. n. 299; Nicephorus I an Leo III (Jahr: 811) op. cit. n. 382.

[17] Ibd. n. 819.

[18] Cf. *W. de Vries*, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat, Scholastik 37 (1962), 348 ss.

[19] Acta Rom. Pont. 71–72, n. 15 (Jahr: 375); cf. Patr. lat. 13, 356.

[20] Acta Rom. Pont. 413, n. 214 (Brief vom 9–7–514); cf. Patr. lat. 63, 455 s.

[21] Ibid. 624, n. 322; cf. Patr. lat. 119, 945.

[22] «... sponte hi qui salutem animae suae desiderant, ad ‚Apostolicas Sedes' pro recipienda ratione conveniant»: Patr. lat. 69, 413 B.

[23] Cf. *A. Michel* (= *Grillmeier–Bacht*) op. cit. II, 511 und Anmerkung 94. Der von Pelagius II an Elias von Aquileja und die Bischöfe Istriens gerichtete Brief, der Gregor zum Verfasser hat, der als Diakon Sekretär des Papstes war, beruft sich gegen die Lehre des Theodor von Mopsuestia auf Proclus von Konstantinopel; Johannes von Antiochien, Cyrill von Alexandrien und einen Presbyter Hesychius, aus Jerusalem als Vertreter dieses Apostolischen Sitzes, cf. Mon. Germ. Hist. Gr. Reg. II, Appendix III/3, 459–460.

[24] Acta Rom. Pont. 658, n. 327 (Brief vom 13–11–866); cf. Patr. lat. 119, 1054.

[25] Acta Rom. Pont. 711, n. 340 (Jahe: 873); cf. Mon. Germ. Hist. Gr. Reg., VII/2, 294, n. 312, App. Ep. 37.

[26] Acta Rom. Pont. 723, n. 349 (16–8–879); cf. Patr. lat. 126, 854.

[27] Acta Rom. Pont. 431, n. 227 (13–3–536); cf. Patr. lat. 66, 50.

[28] Acta Rom. Pont. 781, n. 371; cf. Patr. lat. 143, 776.

[29] Acta Rom. Pont. 347, n. 179 (1–5–490); cf. Patr. lat. 58, 975; cf. Acta Rom. Pont. 388, n. 192.

[30] Acta Rom. Pont. 580, n. 306; cf. Liber Pontificalis, ed. *L. Duchesne*, Paris 1886, I, 373.

[31] Acta Rom. Pont., 625, n. 322; cf. Patr. lat. 119, 947.

[32] *J. D. Mansi*, op. cit. XVI, 7.

[33] Patr. gr. 99, 1396 D, 1397 A.

[34] Cf. zum B.: *S. Salaville*, Studia Orientalia, Liturgico-Theologica, Roma 1940, 228 ss: «De ‚Quinivertentia Exclesiastico corpore' apud S. Theodorum Studitum»; *M. Gordillo*, Theologia Orientalium cum latinorum comparata (Orientalia christiana Analecta, 158), Roma 1960, 122 ss; *M. Jugie*, Theologia dogmatica Christianorum Orientalium, IV, Paris 1931, 451 ss; *R. Vancourt*, Patriarcats, Dict. Théol. cath., XI, 2269 ss.

[35] Patr. gr. 99, «dogmatum iudicium»: 417 (Epistolae, L. II, Ep. 129).

[36] *J. D. Mansi*, op. cit. XVI, 82, Actio 6.

[37] Ibid. XVI, 35, Actio 1.

[38] Patr. gr. 99, 1419 (Ep. Lib. II, n. 129 an den Sacellarius Leo).

[39] Patr. gr. 90, 132 A.

[40] *V. Grumel*, op. cit., n. 473,

[41] Patr. gr. 86, 2308 BC.

[42] *J. D. Mansi*, op. cit. XVI, 7.

[43] «... epistola encyclica ex patriarcharum consensu...: Patr. gr. 91, 352.

[44] Patr. gr. 99, 1306, Ep. Lib. II, n. 72; cf. ibid. 1420 A, n. 129.

[45] Patr. gr. 99, 1419, Ep. Lib. II, n. 129.

[46] Acta Rom. Pont. 923, n. 35 App.; cf. Patr. gr. 88, 1018 ss.

[47] *J. D. Mansi*, op. cit. XVI, 174: «Porro si synodus universalis fuerit congregata, et facta fuerit etiam de sancta Romanorum ecclesia quaevis ambiguitas et controversia, oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita quaestione sciscitari et solutionem accipere, aut proficere, aut profectum facere, non tamen audaciter sententiam dicere contra summos senioris Romae pontifices». *L. Hefele-Leclercq* IV, 1, 529, can. 21: «Ferner, wenn eine allgemeine Synode zusammentritt und etwa auch bezüglich der heiligen Kirche der Römer irgend ein Zweifel auftaucht, so muß man mit der schuldigen Ehrfurcht über die betreffende Frage eine Untersuchung anstellen

WILHELM DE VRIES

ist geboren am 26. 5. 1905, zum Priester geweiht wurde er am 27. 8. 1932, Jesuit. Er studierte an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Valkenburg, Holland, am Istituto Pontificale, Rom, und an der St. Josephs Universität, Beiruth. Seit 1939 ist er Professor am Orientalischen Institut in Rom. Er veröffentlichte: «Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten» 1940, «Sakramententheologie bei den Nestorianern» 1947, «Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrier» 1955 und «Rom und die Patriarchate des Ostens» 1963. Er arbeitet mit an den Zeitschriften Orientalia Christiana Periodica, Ostkirchliche Studien, Stimmen der Zeit.

und ein Urteil annehmen oder selbst fällen. Man darf aber nicht vermessentlich eine Sentenz gegen die höchsten Priester des Alten Rom aussprechen».

[48] So der Bischof Stephan von Larissa in einem Brief vom 7. 12. 531: cf. Acta Rom. Pont. 891, n. 28 App. Gregor der Große lehnte den Titel bekanntlich ab, cf. *W. de Vries*, op. cit. 369; cf. Acta Rom. Pont. 501, n. 271; – 913, n. 33 App.

[49] Patr. gr. 98, 1476.

[50] Ibid. 1461.

[51] Cf. *J. Pargoire*, Apocrisiaire, Dict. Théol. cath. I, 2541 ss.

[52] *V. Grumel*, op. cit. 787. Das geht z. B. hervor aus einem Brief des Patriarchen Theophylakt an die östlichen Patriarchen vom Jahre 937 oder 938. Es ergibt sich freilich daraus auch, daß der Gebrauch wegen der politischen Umstände jahrhundertelang suspendiert war.

[53] Cf. *J. Hajjar*, Le Synode Permanent dans l'Eglise Byzantine des origines au XI. e siècle (Orient. Christ. Analecta, 164), Roma 1962, 75; cf. Acta Rom. Pont. 251, n. 119; Patr. lat. 54, 1001.

[54] *J. Hajjar*, loc. cit. 45.

[55] *Grillmeier–Bacht*, op. cit. n. 7, II, 459–490.

[56] Auf der Synode in Konstantinopel unter dem Bischof Nectar (381–397) waren auch Theophilus von Alexandrien und Flavian von Antiochien anwesend, cf. *J. Hajjar*, op. cit. *V. Grumel*, op. cit., I, 1,6; *J. D. Mansi*, op. cit. III, 582.

Die Verurteilung des Maximus Confessor (655) geschah durch die Synodos Endemusa im Beisein des Patriarchen von Antiochien und eines Vertreters von Alexandrien, cf. *J. Hajjar*, op. cit. 201; *J. D. Mansi*, op. cit. XI, 357. Für gewöhnlich waren aber nur Bischöfe aus dem Gebiet des Patriarchats von Konstantinopel Mitglieder der Synodos Endemusa. Diese kann also nicht als eine ständige Vertretung der östlichen Patriarchen in Konstantinopel angesehen werden. Eine Aufzählung von anwesenden Bischöfen: cf. *J. Oudot*, Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta I (Codif. Can. Or. Font., II–III) Vatikan 1941, 181, n. 3; cf. *J. D. Mansi*, op. cit. VIII, 1047 ss.

[57] *J. Hajjar*, op. cit. 191.

[58] Ibid. 192.

[59] Ibid. 198 ss.

[60] *V. Grumel*, op. cit. n. 828.

[61] Cf. *W. de Vries*, Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer (Orient. Christ. Analecta, 145), Roma 1955, 7–13, 45–47.

[62] Ibid. 10; cf. *J. B. Chabot*, Chronique de Michel, Patriarche Jacobite d'Antiochie, Paris 1900–1910, III, 68; II, 414.

[63] Ibid. 11.

[64] Ibid. 46.

[65] Ibid. 46; cf. *O. Braun*, Timothei Patriarchae I Epistolae, Roma 1915, 101–102.

W. Onclin

Die Kollegialität der Bischöfe und ihre Struktur

Auf unmittelbare und ausdrückliche Weise tritt die bischöfliche Kollegialität nur im Handeln des Bischofskollegiums als ganzem, das heißt im gemeinsamen Handeln der Gesamtheit der Bischöfe hervor, mögen nun die zu einem Ökumenischen Konzil versammelten Bischöfe oder die Gesamtheit der in der Welt verstreuten Bischöfe gemeinsam handeln. Dieser gemeinsame Einsatz der Gesamtheit der Bischöfe richtet sich direkt auf die Gesamtkirche, und es geht bei ihm vor allem um die Ausübung der höchsten und vollen Gewalt, die das Bischofskollegium unter der Autorität des Papstes in der Gesamtkirche innehat. Über diesen Einsatz handelt die Konstitution «De Ecclesia» in Nr. 22: «Die oberste Gewalt über die ganze Kirche, die dieses Kollegium besitzt, wird auf feierliche Weise im Ökumenischen Konzil ausgeübt. Ein Ökumenisches Konzil gibt es nur, wenn es vom Nachfolger Petri als solches bestätigt oder wenigstens rezipiert wird; der römische Bischof hat das Vorrecht, diese Konzilien zu berufen, auf ihnen den Vorsitz zu führen und sie zu bestätigen. Die gleiche kollegiale Gewalt kann gemeinsam mit dem Papst von den in aller Welt weilenden Bischöfen ausgeübt werden, wofern nur das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die gemeinsame Handlung der verstreut weilenden Bischöfe billigt oder frei rezipiert, so daß ein wahrhaft kollegialer Akt zustande kommt[1].»

Dieses gemeinsame Handeln des Bischofskollegiums, das sich direkt auf die Gesamtkirche bezieht, wird somit vor allem, und zwar auf feierliche Weise, in einem Ökumenischen Konzil ausgeübt, das vom Papst in rechtmäßiger Form einberufen oder wenigstens bestätigt worden ist. Es wird auch von der Gesamtheit der in der Welt verstreut weilenden Bischöfe ausgeübt, sooft ein Punkt der Glaubenslehre mit Zustimmung des gesamten Weltepiskopats vorgelegt oder verkündet wird oder eine disziplinäre Maßnahme, welche die Gesamtkirche angeht, unter Zustimmung oder selbst im Auftrag der Mehrheit des Episkopates promulgiert wird. Bevor der Papst einen Lehrpunkt zum Glauben vorlegt oder zum Glaubenssatz erhebt oder eine allgemeine disziplinäre Maßnahme ergreift, die die Gesamtkirche betrifft, kann er ohne weiteres mündlich oder schriftlich die Zustimmung oder das Einverständnis des gesamten Weltepiskopates erfragen. Desgleichen kann der Papst ohne weiteres eine Lehre approbieren oder vertreten, von der die Mehrheit des Weltepiskopates wünscht, daß sie vorgelegt oder definiert werde, wie er auch ohne Schwierigkeit ein Gesetz bestätigen und promulgieren kann, das die Mehrheit der Bischöfe für notwendig erachtet und in der Gesamtkirche eingeführt sehen möchte. In all diesen Fällen läßt sich von einem direkten gemeinsamen Handeln des Bischofskollegiums sprechen, sofern wenigstens die Bestätigung oder Annahme durch den Papst den Willen einschließt, diesen Akt des Lehramtes oder der Gesetzgebung zu einem wahrhaft kollegialen Akt zu machen.

Diese auf die Gesamtkirche bezogenen Tätigkeiten des Kollegiums selbst sind jedoch nicht die einzigen Äußerungen der bischöflichen Kollegialität. Diese existiert nicht nur dann, wenn sie sich in Akten des Lehramtes oder der Jurisdiktion äußert, die vom Kollegium als Gesamtheit ausgehen. Sie besteht immer, wenigstens auf verborgene oder allgemeine Weise, und kommt als solche irgendwie zum Ausdruck in den bischöflichen Tätigkeiten, die der Hirtensorge oder den juridisch festgelegten Pflichten entspringen, die die Bischöfe in ihrer Eigenschaft als Mitglieder des Bischofskollegiums haben.

Auf indirekte Weise kommt also die bischöfliche Kollegialität in gewissen Handlungen zum Ausdruck, die nicht Akte der Körperschaft als solcher

sind, sondern Taten eines persönlich handelnden Bischofs oder verschiedener Bischöfe, die sich gemeinsam für verschiedene Einzelkirchen einsetzen. Sie tritt in jeder Handlung zutage, die zwar direkt nur die Teilkirche angeht, auf die sie sich richtet, in der aber doch die Verantwortung des Bischofs für die Gesamtkirche zum Vorschein kommt. Desgleichen tritt sie in jeder Handlung hervor, worin sich die Sorge der Bischöfe für andere Einzelkirchen als die ihrer Obhut anvertraute äußert, und insbesondere in jeder kollektiven Handlung, die mehrere Bischöfe zusammen im Hinblick auf mehrere Teilkirchen vornehmen, die im Rahmen einer Kirchenprovinz, Gegend, Nation oder selbst eines umfassenderen Territoriums eine Einheit bilden.

Verantwortung des Bischofs für die Gesamtkirche

Zunächst tritt die bischöfliche Kollegialität in den zahlreichen Tätigkeiten der Bischöfe zutage, die zwar direkt die ihrer Hirtensorge unterstehenden Teilkirchen betreffen, sich aber doch auf die Gesamtkirche richten, deren Einheit sie wahren wollen.

Gewiß kommt dem einzelnen Bischof die Oberhirtengewalt und das Lehramt nur inbezug auf die ihm anvertraute Teilkirche zu. Er ist der eigene, ordentliche und unmittelbare Hirt *dieser* Kirche und übt, nicht als Statthalter des Papstes, sondern im Namen Christi selber, das gewöhnliche und alltägliche Heilssorgeamt für sie aus, wie dies der Codex iuris canonici (can. 329, § 1; 334, § 1 und 1327, § 1) und das Motuproprio «Cleri sanctitati» (can. 392, § 1; 397, § 1) ausdrücklich erklären und die Konstitution «De Ecclesia» voll und ganz bestätigt[2]. Aber der Bischof ist nicht eigener und ordentlicher Hirte weder der andern Teilkirchen noch der Gesamtkirche, wie die genannte Konstitution dies ebenfalls bestätigt, indem sie sagt: «Die Einzelbischöfe, die an der Spitze der Teilkirchen stehen, üben ihre Hirtengewalt über den ihnen anvertrauten Anteil des Gottesvolkes, nicht über andere Kirchen und nicht über die Gesamtkirche aus» (Nr. 23[3]).

Um über eine Teilkirche den Vorsitz führen zu können, muß jedoch der Bischof mit der Gesamtheit der Bischöfe, die das Bischofskollegium bilden, und mit dem Haupt dieses Kollegiums, dem Papst, in Gemeinschaft stehen. Als Mitglieder des Bischofskollegiums, die mit diesem in Gemeinschaft stehen, sind die Bischöfe legitim über die Teilkirchen gesetzt[4], denn diese lassen sich nicht denken ohne das Band, das sie mit der Gesamtkirche verbindet, die sich in ihnen realisiert. Seit den ersten Zeiten ihres Daseins kommt die Kirche Christi in zahlreichen Gemeinschaften, den Teilkirchen, zur Verwirklichung, die eben deshalb sich alle «Kirche» nennen können, weil sie das verwirklichen, was Gott mit seiner Kirche vorhat. Diese Teilkirchen sind somit nicht autonome Kirchen, sondern unter sich vereint. «In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche[5].» Darum muß der Bischof einer Teilkirche, die er repräsentiert und in der er die Kirche Christi aufzubauen hat, das einigende Band zwischen seiner Teilkirche und der Gesamtkirche sein und in der Leitung seiner Kirche das Leben der gesamten Kirche fördern. Gewiß ist er das Haupt der ihm anvertrauten Teilkirche, zugleich aber ist er Mitglied des Bischofskollegiums und damit verantwortlich für die Gesamtkirche, deren Glaubenseinheit und allgemein verlangte Ordnung er zu fördern hat. Er muß darum für die Gesamtkirche besorgt sein und sich verantwortlich fühlen und mit dem Papste und dem Bischofskollegium, dem er angehört, ihr Leben teilen[6].

Die Konstitution «De Ecclesia» bestätigt diese Pflicht der Bischöfe: «Alle Bischöfe müssen nämlich die Glaubenseinheit und die der ganzen Kirche gemeinsame Ordnung fördern und schützen sowie die Gläubigen anleiten zur Liebe zum ganzen mystischen Leibe Christi, besonders zu den armen und leidenden Gliedern und zu jenen, die Verfolgung erdulden um der Gerechtigkeit willen[7].» Diese Pflicht der Bischöfe, die Einheit des Glaubens zu wahren und um die Einheit der kirchlichen Ordnung besorgt zu sein, wird auch in der heute geltenden Gesetzgebung der Kirche betont. Wie can. 1326 des Codex erklärt, sind die Bischöfe die wahren Glaubenslehrer und wahren Lehrmeister der Gläubigen, die ihrer Sorge anvertraut sind, auch wenn den Aussagen von ihnen persönlich oder der von ihnen veranstalteten Konzilien keine Unfehlbarkeit zukommt. Nach can. 1327, § 1 des Codex obliegt den Bischöfen die Pflicht, den katholischen Glauben zu verkünden, und nach § 2 des gleichen Canons müssen die Bischöfe im Prinzip diese Verkündigung selber vornehmen. Diese Pflicht, in der Lehre des Evangeliums zu unterweisen, haben sie gegenüber den ihnen anvertrauten Gläubigen, denn nach Vorschrift von can. 634 § 1 des Codex iuris canonici und von can. 400 § 1 des Motuproprios «Cleri sanctitati» müssen sie sich mit aller Kraft dafür einsetzen, daß im Klerus und im christ-

lichen Volk, namentlich auch bei der weniger gebildeten Bevölkerung, der Glaube und die Sitten rein bewahrt werden, und sie müssen darauf bedacht sein, daß die Erziehung der Kinder und Jugendlichen nach den Grundsätzen der katholischen Religion erfolge. Aber auch gegenüber den nichtkatholischen Christen und den Ungetauften, die nicht ihrer Regierungsgewalt unterstehen, haben sie diese Pflicht der Belehrung. Darum läßt can. 1350, § 1 auch die in ihrem Bistum lebenden nichtkatholischen Christen und die Ungläubigen ihrer Hirtensorge anempfohlen sein, damit sie auch diesen das Licht der evangelischen Wahrheit bringen. Dadurch werden sie die kollegiale Aufgabe par excellence, die Verkündigung des Evangeliums, erfüllen, denn wie die Konstitution «De Ecclesia» sagt, geht «die Sorge, das Evangelium überall auf Erden zu verkünden, ... die ganze Körperschaft der Hirten an. Ihnen allen zusammen hat Christus den Auftrag gegeben und die gemeinsame Pflicht auferlegt, wie schon Papst Cölestin den Vätern des Konzils von Ephesus ins Bewußtsein rief[8].» Desgleichen erklärt das Konzil von Trient die Predigt zur Hauptaufgabe der Bischöfe[9], und Benedikt XV. nimmt in seinem Rundschreiben «Humani generis» auf die Bestimmungen dieses Konzils Bezug und macht darauf aufmerksam, daß die Apostel, deren Nachfolger die Bischöfe sind, die Predigt als ihre Hauptaufgabe betrachtet haben, und er führt den Ausspruch des hl. Paulus an: «Christus hat mich nicht gesandt, zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden» (1 Kor 1,17)[10].

Wie aus der Konstitution «De Ecclesia» hervorgeht, erfüllen die Bischöfe ebenfalls ein kollegiales Werk, wenn sie die der ganzen Kirche gemeinsame Ordnung schützen und fördern. Auch in bezug auf diese Pflicht der Bischöfe sind die Weisungen des geltenden Kirchenrechts nicht weniger bestimmt. Nach can. 336, § 1 und 2 des Codex iuris canonici sowie nach can. 400, § 2 und 3 des Motuproprios «Cleri sanctitati» haben die Bischöfe die Pflicht, darüber zu wachen, daß die Kirchengesetze eingehalten werden und sich in die kirchliche Ordnung keine Mißbräuche einschleichen.

Durch die Erfüllung dieser Pflicht gegenüber der der ganzen Kirche gemeinsamen Ordnung wie durch die Verkündigung der Lehre des Evangeliums werden die Bischöfe in der ihnen anvertrauten Teilkirche das einigende Prinzip bilden, das diese Kirche mit den andern Teilkirchen und folglich mit der Gesamtkirche verbindet, für die sie kollegial die Verantwortung tragen.

Verantwortung des Bischofs für die andern, ihm nicht anvertrauten Teilkirchen

Die bischöfliche Kollegialität wird sich nicht weniger darin äußern, daß die Bischöfe für andere, ihnen nicht anvertraute Teilkirchen besorgt sind. Als Mitglieder des Bischofskollegiums, in dem sich das Apostelkollegium fortsetzt, haben sie eine allgemeine Verantwortung gegenüber der Gesamtkirche und somit gegenüber jeder der Teilkirchen, aus denen sie besteht. Die Pflichten, die diese Verantwortung mit sich bringt, sind erst recht gebieterisch gegenüber den Teilkirchen, die sich in Not befinden oder am nächsten stehen. «Daher müssen sie mit allen Kräften den Missionen Arbeiter für die Ernte wie auch geistliche und materielle Hilfen vermitteln, sowohl unmittelbar durch sich selbst wie durch Weckung der eifrigen Mitarbeit ihrer Gläubigen. Schließlich sollen die Bischöfe nach dem ehrwürdigen Beispiel der Vorzeit in umfassender Liebesgemeinschaft den anderen Kirchen, besonders den benachbarten und bedürftigeren, gern brüderliche Hilfe gewähren[11].» Dieser kollegialen Pflicht bewußt, suchen die Bischöfe im allgemeinen Missionsberufe zu wecken und die Gläubigen zu großmütigen Spenden für die Kirchen in den Missionsländern anzuspornen, und vor allem in den letzten Jahren haben zahlreiche Bischöfe ihre Priester aufgemuntert, sich den Bistümern Lateinamerikas oder anderer Gegenden zur Verfügung zu stellen, wo vor allem infolge des Mangels an Priestern die Bewahrung des Glaubens und des religiösen Lebens in Frage gestellt ist. Es steht übrigens zu erwarten, daß das künftige Kirchenrecht, dessen Grundprinzipien vom Konzilsdekret über die Bischöfe festgelegt werden, die sehr strikten Normen, die gegenwärtig für die Inkardination und Exkardination von Klerikern in den Diözesen gelten, mildern wird.

Gemeinsamer Einsatz mehrerer Bischöfe im Dienst verschiedener Teilkirchen

Die Sorge, die die Bischöfe für andere, ihnen nicht anvertraute Teilkirchen, vor allem für die ihnen am nächsten stehenden aufbringen sollen, äußert sich in den verschiedenen Formen der juridisch geregelten Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen, die über die verschiedenen Bistümer desselben Patriarchats, derselben Kirchenprovinz oder eines noch größern Gebietes gesetzt sind. Dieser gemeinsame Einsatz der Bischöfe im Dienste mehre-

rer Teilkirchen wurde bis jetzt auf Partikularkonzilien in die Wege geleitet, denen das geltende Kirchenrecht ziemlich ausgedehnte Vollmachten zuerkennt. Er wird, wie es scheint, inskünftig noch wirkkräftiger gestaltet werden können durch die Bischofskonferenzen.

Die Partikularkonzilien, die der Codex des lateinischen Kirchenrechts kennt, sind einerseits die Provinzialsynode, die in jeder Kirchenprovinz wenigstens alle zwanzig Jahre abgehalten werden soll (can. 283), und anderseits die Plenarsynode der Ordinarien mehrerer Kirchenprovinzen, die zumeist ein Nationalkonzil ist und nur abgehalten werden darf im Einverständnis mit dem römischen Papste, dem es zukommt, den Legaten zu ernennen, der diese Kirchenversammlung einzuberufen und zu präsidieren hat (can. 281). Die durch das Motuproprio «Cleri sanctitati» promulgierte Gesetzgebung für die Ostkirchen enthält ähnliche Bestimmungen. Darnach ist eine Patriarchal-, Metropolitan- oder Provinzialsynode jedesmal dann abzuhalten, wenn mit dem Einverständnis der permanenten Synode der Patriarch oder Erzbischof, oder mit dem Einverständnis der Bischöfe der Kirchenprovinz der Metropolit, dies für notwendig erachtet; es soll jedoch wenigstens alle zwanzig Jahre eine Synode abgehalten werden (can. 344). Eine interrituelle Synode von Bischöfen verschiedener Riten, und desgleichen eine interprovinziale Synode der Bischöfe mehrerer Provinzen, die nicht dem Patriarchen oder Erzbischof unterstehen, kann abgehalten werden mit dem Einverständnis des Papstes, dem es zukommt, den Legaten zu ernennen, der diese Kirchenversammlung einzuberufen und zu präsidieren hat. Diese Synoden und Partikularkonzilien haben eine sehr weitgehende Vollmacht, kommt es ihnen doch zu, alle Maßnahmen ausfindig zu machen und anzuordnen, die als geeignet erscheinen, im betreffenden Gebiet den Glauben zu fördern, die guten Sitten zu begünstigen, die Mißstände zu korrigieren, Streitfragen zu lösen, die Einheit der Kirchenordnung zu wahren oder wiederherzustellen (Codex iuris canonici, can. 290; Motuproprio «Cleri sanctitati», can. 349). Da jedoch die Organisation dieser Synoden und Konzilien sehr schwierig ist und eine lange Vorbereitung erheischt, läßt sich sagen, daß dadurch die Zusammenarbeit zwischen den Diözesanbischöfen derselben Provinz und erst recht zwischen allen Diözesanbischöfen einer Nation nur ungenügend zustande kommt. Darum muß die Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen derselben Gegend oder derselben Nation durch die regionalen oder nationalen Bischofskonferenzen, für die das Zweite Vatikanische Konzil die Grundsätze festlegen wird, enger und wirksamer gestaltet werden.

Die Bischofskonferenzen sind nicht etwas völlig Neues. Schon das heute geltende Kirchenrecht sowohl der Ostkirchen wie der lateinischen Kirche sieht Bischofskonferenzen vor, aber nur die Provinzialkonferenzen, an der die Bischöfe der gleichen Kirchenprovinz teilnehmen und die nach dem lateinischen Recht wenigstens alle fünf Jahre stattfinden sollen (Codex iuris canonici, can. 292, § 1), nach dem orientalischen Recht wenigstens einmal jährlich (Motuproprio «Cleri sanctitati», can. 351, § 1). Diese Konferenzen haben jedoch keinerlei Entscheidungsmacht, keinerlei gesetzgebende Kompetenz, sondern es steht ihnen nur zu, darüber zu beraten, was in den einzelnen Bistümern der Provinz vorzukehren ist, um das religiöse Leben zu fördern und die Arbeit des nächsten Provinzialkonzils vorzubereiten. Gewiß geben sie den Bischöfen Gelegenheit, sich darüber einig zu werden, welche bestimmte Linie des Vorgehens einzuhalten ist, und vielleicht sich zu verpflichten, daß jeder in seinem Bistum die ins Auge gefaßten Maßnahmen ausführt. Aber die so getroffenen Anordnungen haben für die Gläubigen nur die Geltung von Vorschriften des Diözesanbischofs, nicht von Maßnahmen, die von Bischofskonferenzen ausgehen. Regionale, nationale und übernationale Konferenzen sind vom geltenden Recht nicht vorgesehen, wenigstens werden solche nicht ausdrücklich erwähnt. Canon 292, § 1 des Codex, der die Institution provinzialer Bischofskonferenzen vorsieht, erklärt indessen, daß in besonderen Fällen vom Heiligen Stuhl andere Lösungen getroffen werden können. Der Heilige Stuhl hat denn auch für Italien Regionalkonferenzen eingeführt; sie wurden geschaffen durch ein Dekret der Konsistorialkongregation vom 24. März 1919 und bestätigt durch ein Dekret derselben Kongregation vom 21. Juni 1932. Außerdem wurden in mehreren Ländern von der Hierarchie nationale Bischofskonferenzen gebildet, und der Heilige Stuhl hat die Schaffung solcher Konferenzen begrüßt. Mehrere von ihnen haben Statuten ausgearbeitet, die vom Heiligen Stuhl approbiert wurden. Es gibt selbst eine übernationale Konferenz, der C.E.L.A.M. (Lateinamerikanischer Bischofsrat), der am 2. November 1955 von Pius XII. approbiert wurde. Doch existiert bis jetzt noch keine allgemeine gesetzliche Regelung für solche Konferenzen, und

sie verfügen über keine gesetzgebende Gewalt, wenigstens nicht bis zur Promulgation des Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgie. Diese Konstitution erkennt den Regionalkonferenzen gewisse Kompetenzen gesetzgebender Art zu, und nach dem Motuproprio «Sacram Liturgiam» vom 5. Januar 1964 werden diese Kompetenzen auf die nationalen Bischofskonferenzen übertragen[12]. Übrigens wird allem Voraussehen nach das Dekret «De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia» nicht nur die Bildung dieser Nationalkonferenzen stipulieren, sondern diesen auch eine gewisse beschränkte Gesetzgebungsgewalt zuerkennen.

Von welcher Natur sind die Gewalten, welche die Bischöfe auf den Partikularkonzilien und den Bischofskonferenzen ausüben? Auf den Partikularkonzilien sowie bei den Bischofskonferenzen üben die Bischöfe die Lehr- und Jurisdiktionsgewalt aus, die ihnen in bezug auf die ihnen anvertraute Teilkirche zu eigen ist, deren Leitung sie unter der Autorität der höchsten kirchlichen Gewalt, des Papstes und des Bischofskollegiums, ausüben. Dieser obersten Gewalt steht es zu, den Gebrauch der bischöflichen Gewalt zu lenken und zu überwachen, aber auch ihre Ausübung zu beschränken, wenn das Wohl der Gesamtkirche oder selbst der Teilkirche dies erfordert, und die Art und Weise ihrer Ausübung näher zu bestimmen. Grundsätzlich und in der Regel übt jeder Bischof seine Gewalt individuell aus, und zwar nur über die einzelne Kirche, die seiner Sorge anvertraut wurde. Wenn sich hingegen nach Ansicht der obersten kirchlichen Autorität in den verschiedenen Diözesen der gleichen Kirchenprovinz, derselben Gegend oder derselben Nation eine gleichförmige Regelung aufdrängt, wird die bischöfliche Gewalt zuweilen kollektiv ausgeübt, so daß die Bischöfe der verschiedenen Bistümer der Provinz, Gegend oder Nation sie gemeinsam ausüben. Dies ist der Fall bei den Patriarchalsynoden, Provinzial- und Nationalkonzilien sowie bei den Bischofskonferenzen, die somit nur eine neue Form kollektiver Ausübung der Gewalt sind, die die Bischöfe als Leiter der Teilkirchen besitzen.

Folglich haben die auf Partikularkonzilien oder Bischofskonferenzen versammelten Bischöfe die Gewalt, die sie dabei ausüben, nicht vom Papst, dessen Stellvertreter sie nicht sind, sondern sie üben dabei ihre eigene bischöfliche Gewalt aus. Ohne Zweifel können die Dekrete von Partikularkonzilien erst dann promulgiert werden, wenn sie vom Heiligen Stuhl «expensa» und «recognita» sind (Codex iuris canonici, can. 291, § 1; Motuproprio «Cleri sanctitati», can. 350, § 1). Aber diese «expensio» und «recognitio», die darin bestehen, daß die genannten Dekrete dem Heiligen Stuhl unterbreitet und von ihm visiert werden müssen[13], stellen keine ganz eigene positive Approbation dar und ändern den juridischen Charakter der Beschlüsse keineswegs. Durch diese «recognitio» werden die betreffenden Dekrete nicht zu Entscheidungen des Heiligen Stuhles, sondern bleiben Maßnahmen, die von den Bischöfen getroffen wurden, die ihre eigene bischöfliche Gewalt über die ihnen anvertrauten Teilkirchen gemeinsam ausüben. Die Plenarkonzilien werden zwar von einem durch den Papst ernannten Legaten einberufen und präsidiert. Aber der Grund hierfür liegt darin, daß zwischen dem Papst und den Metropoliten vom Kirchenrecht her keine kompetente kirchliche Autorität besteht, so daß in den Fällen, die eine solche Autorität zeitweilig erfordern, der Papst darum angegangen werden muß[14]. Die Gewalt, die die Bischöfe auf den Partikularkonzilien ausüben, ist somit nicht eine delegierte, sondern eine ordentliche Gewalt, die die Bischöfe auf den Bischofskonferenzen kollektiv ausüben. Nach der Konstitution über die Liturgie und dem Motuproprio «Sacram Liturgiam» sind die Maßnahmen, die die nationalen Bischofskonferenzen auf dem Gebiet der Liturgie treffen dürfen, dem Heiligen Stuhl zu unterbreiten, um approbiert oder bestätigt zu werden, «probanda seu confirmanda[15]». Wie aus dem Text hervorgeht, ist diese Approbation aber nur eine Bestätigung, die an der Natur dieser Maßnahmen nichts ändert; sie behalten nach ihrer Bestätigung den gleichen Charakter, den sie vorher hatten, und bleiben somit bischöfliche Entscheide.

Die auf Partikularkonzilien oder Bischofskonferenzen versammelten Bischöfe sind aber auch nicht die Vertreter des Bischofskollegiums. Sie üben dabei nicht die Gewalt aus, die alle in ihrer Vereinigung zu einem Kollegium hinsichtlich der Gesamtkirche innehaben, sondern die Gewalt, mit der sie betraut sind als Vorsteher der ihnen übergebenen Teilkirchen. Folglich sind die Dekrete der Partikularkonzilien und die Entscheide der Bischofskonferenzen weder direkt noch indirekt Akte des Bischofskollegiums, sondern Maßnahmen, die von den Bischöfen getroffen wurden, indem sie ihre Vollmacht in den ihnen anvertrauten Teilkirchen kollektiv ausübten.

Und doch liegt in der Verpflichtung der Bischöfe, im Hinblick auf das gemeinsame Wohl verschiedener Teilkirchen von ihrer eigenen bischöflichen Gewalt einen kollektiven Gebrauch zu machen, eine Bestätigung dafür, daß die Bischöfe nicht nur für die ihnen anvertrauten und von ihnen zu leitenden Diözesen verantwortlich sind, sondern auch für andere Teilkirchen Verantwortung tragen. Die Partikularkonzilien und Bischofskonferenzen bilden also den juridischen Ausdruck für die Verantwortung, welche die Bischöfe als Mitglieder des Bischofskollegiums haben, für die Sorge, die sie allen Kirchen zuwenden, und somit tritt in ihnen die bischöfliche Kollegialität zutage.

WILLY HUBERT JOSEF ONCLIN

Er ist am 22. 2. 1905 in Hamont, Belgien, geboren, am 7. 4. 1929 in Liège geweiht. Er studierte in Liège und an der Katholischen Universität Löwen. 1934 promovierte er in Jurisprudenz, 1938 erwarb er sich den Doktor und Magister in Kanonischem Recht. Er war Professor am Seminar in St. Truyden, Belgien, und Professor für Kanon. Recht an der Universität Löwen, seit 1938. Seit 1958 ist er a. o. Professor der Juristischen Fakultät der Universität Nijmegen. Er veröffentlichte zahlreiche Artikel über kirchenrechtliche und rechtsphilosophische Probleme und über das internationale Privatrecht sowie über die Rechtsgeschichte. Letzter Aufsatz war «Membres de l'Eglise, personnes dans l'Eglise» in: L'Année canonique 1965, 11–32. Außerdem arbeitet er noch an den Zeitschriften Ephemerides theol. Lovanienses, Apollinaris und Revue de droit international et droit comparé mit.

---

[1] Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio Dogmatica «De Ecclesia», 21. Nov. 1964, in: Acta Apost. Sedis 57 (1965) n. 22, 27. Wir zitieren nach der deutschen Übersetzung in: Herder-Korrespondenz 19 (1964/65) 317–342.

[2] Constitutio Dogmatica «De Ecclesia», n. 20 und 27, in: Acta Apost. Sedis 57 (1965) 24 und 33.

[3] a. a. O., n. 23, 27 (Herder-Korresp. 19 [1964/65] 325).

[4] Gewisse Autoren, wie jüngst noch *M. Kaiser*, Das Prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche, in: Archiv f. kath. Kirchenrecht 133 (1964) 12, lehren, die Bischöfe seien in erster Linie Vorsteher der Teilkirchen und hätten nur als Vorsteher dieser Kirchen eine Gewalt in der Gesamtkirche. Diese Lehre scheint uns nicht ganz richtig zu sein, denn die Bischöfe sind im Gegenteil nur darum legitime Vorsteher der Teilkirchen, weil sie Mitglieder des Bischofskollegiums sind und mit diesem Kollegium und seinem Haupt in Gemeinschaft stehen.

[5] Constitutio «De Ecclesia», n. 23 (Herder-Korresp. 19 [1964/65] 325).

[6] Vgl. *P. Parente*, La doctrine du Concile sur l'Eglise, in: La Documentation Catholique 62 (1965) 423.

[7] a. a. O., n. 23, 27–28 (Herder-Korresp. 19 [1964/65] 325).

[8] a. a. O., n. 23, 29 (Herder-Korresp. 19 [1964/65] 325)

[9] Concilium Tridentinum, Decr. de reform. Sess. V, n. 9, und Sess. XXIV, can. 4.

[10] Benedictus XV., Litt. encycl. «Humani generis» n. 6, in: Acta Apost. Sedis 9 (1917) 307.

[11] a. a. O., n. 23, 28 (Herder-Korresp. 19 [1964/65] 326).

[12] Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio de Sacra Liturgia, n. 22, § 2, und ebenso n. 36, § 3; n. 39; n. 40 und n. 44, in: Acta Apost. Sedis 56 (1964) 106, 109–110, 111, 112. Paulus VI, Litterae Apostolicae Motu Proprio datae «Sacram Liturgiam», 25. Jan. 1964, n. X, in: Acta Apost. Sedis 56 (1964) 143.

[13] Vgl. *R. Naz*, Traité de droit canonique I, Paris 1954, n. 587, 420.

[14] a. a. O. n. 580, 417.

[15] Constitutio de Sacra Liturgia, n. 36, § 3, in: Acta Apost. Sedis 56 (1964) 109–110.

Motu Proprio «Sacram Liturgiam», n. IX, in: Acta Apost. Sedis 56 (1964) 143.

Übersetzt von August Berz

Bulletin

P. Huizing

Reform des kirchlichen Rechts

1. Päpstliche Initiativen. Am 25. Januar 1959 kündigte Johannes XXIII. in seiner Ansprache «Questa festiva ricorrenza» die Diözesansynode für Rom und das ökumenische Konzil an, die zu einem *aggiornamento* des *Codex iuris canonici* (CIC) führen sollten – dem allgemeinen Gesetzbuch der lateinischen Kirche –, und diese Erneuerung sollte beide Versammlungen begleiten und krönen. Vorausgehen sollte diesen Ereignissen die Verkündigung des Gesetzbuches für die Ostkirchen[1]. Die Überarbeitung des lateinischen Codex ergab sich schon bald als eine zwangsläufige Erneuerung des gesamten Kirchenrechts[2], zumal sie vor allem in der Ausführung der Beschlüsse und Richtlinien des Konzils bestand[3] – auch für Paul VI.[4].

Am 28. März 1963, zwei Monate vor seinem Tode, gab Papst Johannes die Einsetzung einer Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches bekannt. Sie würde die Arbeit erst nach Beendigung des Konzils beginnen können; aber bezüglich der Themen, die nach der ersten Konzilsperiode bei der durchgreifenden Kürzung der Schemata fortgefallen waren, sollte sie mit den Konzilskommissionen Kontakt aufnehmen und während der zweiten Sitzungsperiode sollte sie mit allen Bischöfen über deren Vorschläge sprechen[5]. Am 7. November 1963 ernannte Paul VI. zwölf weitere Mitglieder für diese Kommission[6]. Am 26. April 1964 veröffentlichte *L'Osservatore Romano* die Namen von siebzig Konsultoren aus aller Welt[7].

Es folgt eine Besprechung der Publikationen, die sich auf die Revision des Kirchenrechts beziehen, soweit sie allgemeine Probleme betreffen, zumal die Form der Kodifizierung und das Verhältnis des Kirchenrechts zu den anderen kirchlichen Wissenschaften bzw. Wissenschaftsdisziplinen.

2. Alphabetische Liste der Publikationen

- *J. Abbo*, The Revision of the Code, The Jurist 20 (1960), 371–379.
- *S. Alvarez-Menendez*, Reseña juridico-canónica, Revista Española de Derecho Canónico 14 (1959), 123 bis 130.
- *(Anonymus)* La Pontificia Commissione per la revisione del Codice di diritto canonico, L'Osservatore Romano, 6. April 1963; zusammenfassende Wiedergabe in der Herder-Korrespondenz, Mai 1963, 395.
- *A. Arza*, Tendencias de la legislación postcodicial, Estudios de Deusto 9 (1961), 151–179; diese Lieferung enthält die Beiträge der VIII[a] Semana de Derecho Canónico, die im September 1960 in der Universität Deusto stattfand. Das Thema der Tagungswoche lautete: La teoría general de la adaptación del Código de Derecho Canónico.
- *H. Barion*, Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht, Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 8 (1962), 228–290.
- *J. Bernhard*, En vue de la réforme du droit canonique, Revue de droit canonique 13 (1963), 135–148.
- *Bibliophilus*, Post annos decem a Codicis applicatione, Jus Pontificium 8 (1928), 137–142.
- *E. Bonet*, Perspectiva de la adaptación de la disciplina del Código de Derecho Canónico, Estudios de Deusto 9 (1961), 9–17.
- *M. Breydy*, Diálogo canónico entre orientales y occidentales, Estudios de Deusto 9 (1961), 140–150.

- *M. Cabreros de Anta*, La revisión del Código de Derecho Canónico, Ilustración del Clero 53 (1960), 384–394; Algunas reformas de la legislación eclesiástica, Revista Española de Derecho Canónico 19 (1964), 177–190.
- *H. Cann*, Changing Emphasis in the Concept of Authority in the Church, The Jurist 23 (1963), 377 bis 393.
- *P. Ciprotti*, Osservazioni al testo del Codex Iuris Canonici, Città del Vaticano 1944; Observaciones al texto del Codex Iuris Canonici, Salamanca 1950; De vocabulorum usu ad ius subiectivum designandum in Codice Iuris Canonici, Acta congressus internationalis iuris canonici (Romae, 25–30 Septembris 1950), Romae 1953, 57–61 und Ephemerides Iuris Canonici 8 (1952), 129–133; De arte leges ferendi in Ecclesia; Investigación y elaboración del Derecho Canónico, Trabajos de la V^{a} semana de Derecho Canónico, Barcelona... 1956, 333–336; Il Codice di Diritto Canonico e il suo aggiornamento, Ephemerides Iuris Canonici 17 (1961), 9–21.
- *J. Dammert Bellido*, ¿Es aplicable la legislación canónica America Latina?, Revista Española de Derecho Canónico 17 (1962), 513–523.
- *G. de Brie*, De bijbelse radicalisering van de wet, Tijdschrift voor theologie 3 (1963), 139–165.
- *L. de Echeverria*, El lenguaje en el Codex Iuris Canonici, Ephemerides Iuris Canonici 3 (1947), 429 bis 456; Aspectos sociológicos de la adaptación del Código, Estudios de Deusto 9 (1961), 258–273.
- *A. di Jorio*, L'aggiornamento del Codice di diritto canonico, Laurentianum 3 (1962), 417–442.
- *W. Dumon*, Bij de Codex-herziening, Collationes Brugenses et Gandavenses 10 (1964), 49–67.
- *D. Espin Canovas*, Lecciones de las codifiaciones civiles, Estudios de Deusto 9 (1961), 86–96.
- *E. Eykemans*, De eigenaard van het kanoniek recht en de herziening van de Codex iuris canonici, Nijmegen 1961.
- *S. Goyeneche*, Balance de la codificación, Estudios de Deusto 9 (1961), 97–118.
- *P. Huizing*, Plannen van paus Joannes XXIII met het kerkelijk recht, De Maasbode, 13. Februar 1959, und Katholiek Archief 14 (1959), 252–256; Over kanoniek godsdienstige wetten, Nederlandse Katholieke Stemmen 53 (1962), 323–328.
- *T. Jimenez Urresti*, La problemática de la adaptación del Derecho Canónico en perspectiva ecumenista, Estudios de Deusto 9 (1961), 274–362.
- *E. Jombart*, Tradition et progrès en droit canonique, Actes du congrès de droit canonique, Paris 1950, 295–304.
- *H. Keller*, Wandlungen und Mängel kirchlicher Gesetze (Papstäußerungen und Thomastexte), Miscellanea iuridica Iustiniani et Gregorii IX legibus commemorandis, (Analecta Gregoriana VIII), Rom 1935, 7–50.
- *C. Kemmeren*, Hedendaagse stromingen in de kerkelijke rechtswetenschap, Tijdschrift voor theologie 3, (1963), 361–377; Crisis ten aanzien van het kerkelijk recht, De Nieuwe Mens 15 (1963/1964), 217–225.
- *J. Klok*, De herziening van de Codex Iuris Canonici, Diocesaan tijdschrift voor het bisdom Luik 49 (1963), 30–41.
- *E. Lio*, Metodologia giuridica e costituzioni del Sinodo di Roma, L'Osservatore Romano, 31. Januar 1960.
- *P. Lombardia*, La sistemática del Codex y su posible adaptación, Estudios de Deusto 9 (1961), 213–237.
- *R. Losada Cosmes*, Reformas legislativas en la historia de la Iglesia, Estudios de Deusto 9 (1961), 18–85.
- *F. McManus*, The Second Vatican Council and the Canon Law, The Jurist 22 (1962), 259–286.
- *K. Mörsdorf*, Die Stellung der Laien in der Kirche, Revue de droit canonique 10/11 (1960/1961), 214 bis 234.
- *L. Örsy*, Vie de l'Église et renouveau du droit canonique, Nouvelle Revue Théologique 85 (1963), 952–965; The Reform of Canon Law, The Clergy Review 48 (1963), 750–767; Reform of Canon Law, America 109, November 2, 1963, 516f.; Towards a Theological Conception of Canon Law, The Jurist 24 (1964), 383–392.
- *L. Perez Mier*, La adaptación del derecho canónico, Estudios de Deusto 9 (1961), 238–258.
- *B. Primetshofer*, Der Weg der Kirche ins 21. Jahrhundert und das kanonische Recht, Der Seelsorger 33 (1963), 515–522.
- *C. Pujol Villegas*, Lecciones de la codificación canonica oriental (en vistas de una revisión del Código de Derecho latino), Estudios de Deusto 9 (1961), 119–139.
- *E. Regatillo*, Sugerencias acera del Código canónico, Revista Española de Derecho Canónico 1 (1946), 295–318.
- *H. Schmitz*, Die Gesetzessystematik des Codex Iuris Canonici Liber I–III (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 18), München 1963.
- *Spectator*, Post annos 15a Codicis J.C. promulgatione, Jus Pontificium 12 (1932), 177–185.
- (*H. Spellmann*) Proposita de codice iuris canonici revisendo (mit einer praefatio van H. Kardinal Spellmann, New York), Mai 1963.
- *E. Stokes*, The «Aggiornamento» of the Code of Canon Law, Chicago Studies 2 (1963), 283 ff.
- *A. Szentirmai*, Die Bedeutung der römischen Diözesansynode für die Kanonistik, Theologie und Glaube 51 (1961), 215–233; Zur bevorstehenden Reform des kanonischen Rechts. Vorschläge und Entwicklungstendenzen, Archiv des öffentlichen Rechts 87 (1962), 67–81; The Legal Language of the New Code of Canon Law of the Oriental Churches, The Jurist 22 (1962), 39–70.

- *N. Tibau*, El Código de Derecho Canónico postconciliar, Christus, (Mexico) 1964, 397–402.
- *M. Useros Carretero*, De iure canonico in vita Ecclesiae eiusque adaptatione sub lumine Legis Novae annotationes, Revista Española de Derécho Canónico 18 (1963), 658–665.
- B. *van Bilsen*, Pastorale herbouw van het kerkelijk recht, De Nieuwe Mens 15 (1963/1964), 226–230.
- *A. van Hove*, Prolegomena, Mechliniae-Romae ²1945.
- *G. Wahner*, El lenguaje del Código, Estudios de Deusto 9 (1961), 180–212.
- *P. Winninger*, L'adaptation du Code aux exigences pastorales, Estudios de Deusto 9 (1961), 385–398.

3. Ergänzung des Codex müßte zunächst die Ausführung der Vorschrift Benedikts XV. sein, daß alle neuen allgemeinen Gesetze und alle Änderungen für gewöhnlich ganz regelmäßig in das Gesetzbuch selbst eingefügt werden sollen[8]. Aber das ist nie geschehen, obwohl (seit Pius XII. zumal) sehr viele Ergänzungen und Änderungen erschienen sind. Man denke z. B. an die Papstwahl; die Klausur der Frauenklöster; die Säkularinstitute; die außergewöhnliche Spendung der Firmung; die eucharistische Nüchternheit (Kommunionfasten); die Abendmessen; Fasten und Abstinenz; die kanonische Eheform für Kinder von Nichtkatholiken, die zwar katholisch getauft, aber nicht katholisch erzogen wurden; man denke an die Zustimmung, die für die Veräußerung kirchlichen Vermögens verlangt wird, und an die verschiedenen Ergänzungen und Änderungen im kirchlichen Strafrecht[9].

Außerdem sind viele Canones bestimmter gefaßt, genauer definiert, ausgelegt und erweitert worden: durch Instruktionen, Dekrete und Antwortschreiben verschiedener römischer Kongregationen, durch Antworten der Kommission für die Auslegung des CIC und durch die Rechtsprechung der Rota. So sollten sie nun besser formuliert werden können[10].

Aber wenn auch kein offiziell ergänzter Codex besteht, so gibt es doch verschiedene periodisch ergänzte Ausgaben, in denen die Autoren bei jedem Canon die ihn betreffenden Dokumente, soweit sie nach dem Codex erschienen sind, angeben[11]. Die allgemeine Revision des kirchlichen Rechts bringt es notwendig mit sich, daß dabei sowohl die Canones wie auch die neuen Dokumente berücksichtigt werden müssen.

4. Eine fachliche Verbesserung des CIC wurde schon bald nach seinem Erscheinen gefordert[12]. Anstatt dieselben Rechtsbegriffe immer mit denselben Termini zu bezeichnen und verschiedene mit verschiedenen Termini, drückt der Codex selten ein und denselben Begriff durch ein und denselben Terminus aus, und er benutzt kaum einmal einen einzigen Terminus für denselben Begriff[13]. Die Konsultoren der vorbereitenden Kommission waren nämlich angewiesen worden, die Ausdrücke ihrer Quellen – die sich nach Zeit und Ort ja außerordentlich unterscheiden – so getreu wie möglich zu übernehmen; man wollte so mit den Termini auch die traditionelle Interpretation der Begriffe erhalten[14]. Auch der Stil der verschiedenen Teile ist nicht homogen, da verschiedene Redakteure die Entwürfe in die endgültige Form brachten[15].

Hilfsmittel für diese Arbeit sind das Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici von Rudolf Köstler[16] und vor allem der Index aller Stichwörter des Codex, den A. Lauer herausgegeben hat[17]. Die erste systematische Abhandlung darüber ist die bereits zitierte Dissertation von Mörsdorf. Der Sekretär der Kommission für die Kodifizierung des Rechts der Ostkirchen, A. Coussa – jetzt Kardinal Coussa – überredete seinen Mitarbeiter Professor Pio Ciprotti, seine kostbaren Notizen zu allen Gesichtspunkten für die fachliche und technische Verbesserung des Codex herauszugeben[18]. De Echeverría bemerkt in seinen Anmerkungen zur Sprache des Codex[19], daß er nur ungern neulateinische, aber klassisch-kanonische Termini durch klassisch-römische ersetzt sähe. Gotthard Wahner macht die Bemerkung, daß deutlicher werden müßte, was Anweisung und Befehl und was Rat ist; was unerlaubt ist und was außerdem für ungültig erklärt wird[20].

Bei dieser Arbeit ist die Einsicht von besonderer Wichtigkeit, daß kanonistische Rechtsbegriffe auf Handeln ausgerichtet sind und also nicht dasselbe sind wie philosophische oder theologische Begriffe, die Wirklichkeiten erfassen wollen[21]. Nur ein einziges einfaches Beispiel: Da sehr viele Regeln für Bischöfe auch für Äbte und Prälaten *nullius* gelten, werden auch diese einfach unter den kanonistischen Begriff «Bischof» subsumiert[22]. Es hat natürlich keinen Sinn, darüber diskutieren zu wollen, ob diese kanonistische Ausdrucksweise «richtig» ist. Zur Diskussion steht hier nur, ob sie «praktisch» ist, das heißt, ob sie die Regeln übersichtlicher macht. Hier liegt das ganze «Geheimnis» der berühmten «Rechtsfiktion», die von Ka-

nonisten, die mehr scholastisch als juristisch gebildet sind, oft so merkwürdig mißverstanden wird[23].

γ. Das System des CIC konnte tatsächlich vor fünfzig Jahren noch das sein, welches von den *Institutiones* des Gaius – *personae*, *res*, *actiones* – über die des Justinian – *personae*, *res*, *iudices*, *crimina* – seit 1563 mit Lancelottis *Institutiones iuris canonici* in das Kirchenrecht übernommen worden war. Der zentrale Begriff darin ist *ius* = subjektives Recht. Von den fünf Büchern des CIC: I. Allgemeine Normen, II. Personen, III. Sachen, IV. Prozesse, V. Delikte und Strafen, würden die Bücher II bis V genau dem Einteilungsmodell des *Code civil* Napoleons und dessen Epigonen entsprechen: II. Rechtssubjekte, III. Rechtsobjekte, IV. Schlichtung von Rechtsstreitigkeiten, V. Abwehr von Rechtsverletzungen[24].

Wahner hält dieses System für adäquat und elegant, ohne allerdings zu verkennen, daß unter anderem Gesichtspunkt – z. B. dem kirchlichen – eine andere Einteilung wünschenswerter sein könnte, vorausgesetzt, daß sie gleich vollkommen wäre[25].

Lombardía fordert Harmonie von Inhalt und Geist einer Rechtsordnung mit der Struktur des Gesetzbuches. Diese Struktur braucht nicht wissenschaftlich zu sein, wohl aber praktisch, klar und im Stande, den Geist der kirchlichen Gemeinschaft aufzuzeigen. Er will sich nicht an die Technik bürgerlicher Gesetzbücher anschließen, woraus sich gerade ein großer Teil der Schwierigkeiten des CIC ergebe, sondern er sucht Anschluß bei der kanonischen Tradition. Wie die mittelalterlichen Dekretalen, so müsse der CIC beginnen mit einem Titel über *Gott als Gesetzgeber und das göttliche Recht:* sowohl um für die Praxis anzugeben, wie man den Codex gebrauchen soll, wie auch um die kanonistische Wissenschaft weniger technisch und mehr philosophisch und theologisch auszurichteu. In das Buch I: *Allgemeine Normen* gehörten manche Artikel, die jetzt in Buch II stehen, wie die über die natürlichen und die juristischen Personen, über Rechtsakte, über die Rechte der Geistlichen, aber auch über die Rechte der Laien – worüber bis jetzt kein einziger Canon ausschließlich handelt. Was allerdings in Buch II unter dem Abschnitt *De clericis in genere* und *in specie* steht, gehöre nicht unter das Personenrecht, sondern ist Verfassungsrecht bezüglich der kirchlichen Hierarchie, im allgemeinen wie im besonderen. Und *De religiosis* und *De laicis* könnten ohne weiteres in Buch III unter *Kirchliche Vereinigungen*, Ordenskongregationen und andere Vereinigungen, untergebracht werden. Die «Sachen» des heutigen Buches III sind gemäß seinem ersten Canon 726 keine Rechtsobjekte, sondern «Mittel für das Ziel der Kirche». Schon seit langem wurde darauf hingewiesen, daß dies ein seltsamer Sammelbegriff ist für allerlei ganz und gar heterogene Dinge[26]. Lombardía schlägt fünf gesonderte Bücher vor; Buch IV: *Sakramente*, Buch V: *Heilige Orte, Gegenstände und Zeiten*, Buch VI: *Gottesdienst*, Buch VII: *Kirchliches Lehramt*, Buch VIII: *Kirchliches Vermögen*. Schließlich müßte Buch IX: *Vergehen und Strafen* dem Kapitel *Prozesse* vorausgehen, das den Gegenstand von Buch X bilden würde.

Schmitz verweist ebenfalls die allgemeinen Normen des Personenrechts und außerdem die Verjährung nach Buch I. Buch II: *Das kirchliche Verfassungsrecht* umfaßt einen allgemeinen Teil über die *Kleriker* – einschließlich Benefizienrecht – und die *Laien*, und einen speziellen Teil über 1. *die Leitung der allgemeinen Kirche*, 2. die *Teilkirchen*, 3. die *Ordensleute*, 4. *Vereinigungen*. Er tritt ausdrücklich der heutigen Dreiteilung Kleriker/Ordensleute/Laien entgegen[27]. Die heterogenen Themen von Buch III werden nicht mehr unter dem Titel «Sachen», sondern als *Verwaltungsrecht* zusammengefaßt und in drei Teile gegliedert: 1. *Gottesdienst* – wozu auch die Sakramente gehören –, 2. *kirchliches Lehramt*, 3. *kirchliches Vermögen*[28].

Useros, Professor am Institut für Pastoraltheologie der Universität Salamanca, geht von der dreifachen, durch Christus selbst angelegten Struktur des kirchlichen Handelns aus: Verkündigung der Frohbotschaft, Aufbau der Kirche durch die Sakramente, hirtenamtliche Sendung. Hieraus ergeben sich die durch die kirchlichen Obrigkeiten vorgelegten näheren Bestimmungen eines jeden dieser Strukturelemente, nach dem Schema: *I. Das Wort Gottes* und seine Bewahrung und Verkündigung durch die Kirche; *II. Die Sakramente* und ihre Feier; *III. Die Diener der Kirche* im pastoralen Amt: 1. die Sorge für die universale Kirche, 2. die bischöfliche Sorge, 3. die pfarrliche Sorge; *IV. Die* Stände in der Kirche: 1. die Ordensleute, 2. die Laien; *IV. Prozeßregeln;* V. Die *Erhaltung der Zucht* oder die kirchlichen Strafen; VI. Die kirchliche *Verherrlichung* der Gläubigen nach dem Tode. Dieses Schema läßt unmittelbar den Zusammenhang erkennen zwischen dem Wesen der Kirche und der Ordnung ihres Handelns – was übrigens sowohl von pastoraler wie auch von ökumenischer

Bedeutung wäre. In den verschiedenen Hauptstücken müßte deutlich gesagt werden, was göttlicher und was menschlicher Ordnung ist[29].

Es ist sicher wünschenswert, ein System des Kirchenrechts nicht mehr länger auf Begriffen aufzubauen, die dem vom Staat gesetzten Recht entlehnt sind, sei es nun privatrechtlich als «subjektives Recht», sei es öffentlich-rechtlich als «Verfassungs- und Verwaltungsrecht». In den letzten Jahren wurden der Eigenart des Kirchenrechts von Theologen und Kanonisten zahlreiche Studien gewidmet[30]. Anfangs vertrat man, daß Recht Ordnung des äußeren Lebens der Gemeinschaft sei, staatliches Recht in der natürlichen Gemeinschaft, kirchliches Recht in der übernatürlichen Gemeinschaft. Heute sieht man den Unterschied etwas konkreter und fundamentaler. Die Kirchengemeinschaft gründet in dem dreifachen Auftrag Jesu: der sakramentalen Heiligung, der Verkündigung, der pastoralen Leitung; und diese letztere ist ausschließlich auf die ersteren hingeordnet. Die konkrete und ganz und gar eigene Art des Kirchenrechts ist es, daß es den Dienst an Christi Heilsmysterien und die Verkündigung seines Wortes in seinem Auftrag und seinem Namen ordnet: nicht die *salus animarum* schlechthin, sondern das Heil der Seelen in der apostolischen Überlieferung von Christi Heilsökonomie.

Diese Begriffe sind bestimmend für Inhalt, Umfang und Grenzen des Kirchenrechts, auch des katholischen Kirchenrechts. Von ihnen aus müßte ein wirklich organisches System des kirchlichen Rechts aufgebaut werden können.

6. Codex oder Grundgesetz? Ciprotti hält für die am meisten charakteristische Tendenz des CIC – eine konstante Tendenz seit dem 19. Jahrhundert, in geringerem Maße seit Trient – die allmähliche, wenn auch gemäßigte Konzentration der Macht, das heißt die zunehmende Schwächung von Gewalten, die früher von unteren Organen ausgeübt wurden, zumal von Metropoliten und Provinzialsynoden, und Steigerung der hierarchischen Unterordnung. Aber ebenso, daß die Elastizität und Biegsamkeit der kirchlichen Gesetze diesen ermöglichen, gleichzeitig und oft für sehr lange Zeit bei Völkern in Geltung zu bleiben, die geographisch und ethnisch überaus weit voneinander entfernt sind[31]. Goyneche hält für eine der kostbarsten Früchte des Codex die *unidad efectiva de su disciplina*, das eine Gesetz, das vom einen Ende der Welt bis zum anderen die lateinische Kirche regiert: in Europa und Asien, in Afrika und Ozeanien und Amerika finden Regierende und Regierte im CIC die sicheren Normen ihres Handelns. Der Codex selbst hat dazu beigetragen, diese Einheit zu bewahren, indem er sich entschieden Sondergesetzen und Sondergewohnheiten widersetzte, auch unerfreulichen; indem er die Häufung von Privilegien abschaffte und viele Privilegien widerrief; indem er den Ordinarien verbot, vom allgemeinen Recht zu dispensieren. Und dann vor allem die Kardinalskommission für die authentische Auslegung des päpstlichen Gesetzbuches! Diese Geschlossenheit der Disziplin muß kräftig beigetragen haben zu dem einen Band der Liebe: eine einheitliche starke juridische Struktur verleiht den Völkern ein fast unausrottbares Gemeinschaftsgefühl, wie das Römische Recht bezeugt. Und die durch die Kodifizierung des lateinischen Rechtes bewirkte Einheit hat auch entscheidenden Einfluß auf die Kodifizierung des ostkirchlichen Rechtes gehabt[32].

Mehr als Theorien machen die sehr bestimmten Klagen des Bischofs von Cajamarca in Perú, José Dammert Bellido, dieses uneingeschränkte Lob der Einheit zweifelhaft. Nach Darlegung seiner Schwierigkeiten mit kanonischen Normen in Sachen Pfarrei, Residenzpflicht, Katechese, Ehe, Sonntagspflicht und österlicher Pflicht, Breviergebet, des Ausübungsverbots der ärztlichen Kunst für Geistliche, fünfjährlicher Berichterstattung, bischöflichen Zeremoniells, Diözesankurie, Liturgie, Kirchenmusik, Seminar und Latein, kommt er zu dem Ergebnis: für einen Rechtsgelehrten, der zugleich Oberhirt für 419000 Seelen auf 15000 Quadratkilometern ist, mit siebenunddreißig Priestern, von denen fünfzehn für 337000 Menschen der Landbevölkerung genügen müssen, ist die Bedrängnis groß und eine Ausweg daraus (menschlich gesehen) aussichtslos. Er möchte erreichen, daß Theologen und Kanonisten eine Gesetzgebung entwerfen, die solchen Zuständen gemäß ist, die auf alles Nebensächliche verzichtet und den großen Grundsätzen der Kirche treu ist.

Folgende suchen bereits nach einer solchen Gesetzgebung, sei es im Rahmen einer einzigen Kodifizierung, sei es in verschiedenartigen Regelungen:

Abbo meint, ein revidierter CIC müsse sich ausführlich mit dem *ius missionarium* befassen und auch mit außerordentlichen Zuständen, wie sie in Teilen der Kirche herrschen können, die unter feindliche Regierung geraten und wo die Hierarchie in ihrem Verkehr mit Rom behindert wird. Im Bereich des Missionsrechtes würde eine Kodifizie-

rung der zahlreichen Vorschriften mit allgemeiner Geltung, die durch die Propagandakongregation vor und nach Erscheinen des CIC erlassen wurden, für alle Beteiligten von großer Wichtigkeit sein. Viele sind zwar dagegen, andere aber verteidigen mit Nachdruck die Möglichkeit und Notwendigkeit eines allgemeinen, liturgischen und disziplinären Rechtes, das den besonderen Bedürfnissen des Missionslebens Rechnung trägt. Der Schritt von der Anpassung zur Kodifikation kann nicht schwierig sein[33]. Pujol weist auf das Vorbild der Kodifizierung des ostkirchlichen Rechts hin, die zwar nach Rechtseinheit strebe, aber soviel wie möglich Recht und Gewohnheiten einer jeden Kirche berücksichtigt und eine gewisse Mannigfaltigkeit in der Einheit bewahrt. So sollte auch das lateinische Recht eine größere Beweglichkeit haben. Aber das wäre nur möglich, wenn es mehr Rücksicht nähme auf Sitten, Gewohnheiten und Lebensweise all der vielen verschiedenen Völker – wenn man nicht das Gute in ihren Traditionen ersticken und nicht ein Großteil ihrer Lebensenergien unfruchtbar machen will[34]. Cabreros sagt voraus, daß die Revision betont universal sein wird, mehr auf die ganze Kirche gerichtet; denn alles, was kodifiziert wird, gilt für die ganze Kirche. Ihre mannigfaltigen Nöte sind jetzt besser bekannt als vor fünfzig Jahren. So sollten manche Gesetze elastischer sein, oder im Gesetz selbst sollten Ausnahmen vorgesehen werden, oder die Handhabung sollte vom Ortsordinarius oder von interdiözesanen Übereinkünften abhängen[35]. Arza stellte in der Gesetzgebung nach Erscheinen des CIC bereits eine Tendenz zu «begrenzter Universalität» fest: So wurden hinsichtlich Fasten und Abstinenz sowie Adendmessen die Anwendung oder Verpflichtung des allgemeinen Gesetzes abhängig gemacht von der Einschaltung der Bischöfe[36].

Winninger hält einen einzigen Codex, der für so viele verschiedene Menschen Geltung haben soll, nicht mehr für möglich. «Katholizität» ist kein leerer Begriff mehr, sondern greifbare Erfahrung. Die verschiedenen Lebensumstände, Mentalitäten, Entwicklungsstufen der Kirchen verlangen differenzierte Lebensregeln. Der kirchliche Rechtskodex muß ein Grundgesetz sein, eine «Verfassung», worin lediglich die grundlegenden und allgemeinen Normen enthalten sind – nicht mehr, vor allem keine pastoralen Ordnungen wie Pfarrorganisation und Status der Geistlichkeit. Zwischen das allgemeine Grundgesetz, das für die ganze Kirche gilt, und die Diözesanstatuten müßten regionale Codices eingeschaltet werden: für Länder oder Ländergruppen. Diese könnten die dort geltenden Konkordate berücksichtigen und sich an die für die Pastoral wichtigen bürgerlichen Gesetze anpassen, z. B. über Schulen, über das Verhältnis von Pfarrgemeinde und bürgerlicher Gemeinde, über die Rechtsstellung des Klerus. Mit Hinsicht auf die persönlichen Rechte sind manche staatlichen Gesetzgebungen dem kanonischen Recht voraus; die neue kirchliche Gesetzgebung könnte sich von diesen Gesetzen – wie einstmals vom Römischen Recht und anderen Rechten – inspirieren lassen[37]. Das göttliche Recht, sagt Useros, verlangt keine Uniformität. Das pastorale Wohl wiegt mehr als die kanonistische Einheit. Es wäre wünschenswert, daß – wie für Missionen und Ostkirche – auch für andere Gebiete und Kirchenprovinzen spezielle Regelungen entworfen würden[38]. Auf Grund einer richtigen Rechtstheologie, so meint De Brie, müssen man es für wünschenswert halten, daß sich der Grundsatz der Vielgestaltigkeit des Rechts durchsetze, nicht nur in den jungen Kirchen, sondern auch im alten Kirchengebiet. Vor allem die Erfahrung in den Missionsländern hat deutlich gemacht, daß universale Gesetzgebung große Schwierigkeiten mit sich bringt, es sei denn, daß sie sich auf Wesentliches beschränkt, das wirklich überall Geltung haben kann. Geht sie zu sehr in Einzelheiten, so muß sie eine große Zahl spezieller Zustände und Umstände berücksichtigen, und damit wird sie zum Weltgesetz ungeeignet. Einzelheiten können im Gesetz notwendig sein, aber ihre Regelung bleibt besser den örtlichen Instanzen, Bischöfen und Bischofskonferenzen, überlassen. Der Umfang solcher Dezentralisation ist schließlich eine Frage der juridischen Organisation und Technik[39].

Andere kommen von einer allgemeinen Rechtslehre her zu gleichen Folgerungen. Örsy weist darauf hin, daß im staatlich gesetzten Recht nicht jedes Gesetz gleiche Autorität hat. Die höchste Autorität hat das Grundgesetz oder die Verfassung; hier ist die Änderung nur schwer möglich. Es folgen die Gesetze, über die für gewöhnlich die Volksvertretung entscheidet. Am Schluß der Rangfolge stehen die Ausführungsbestimmungen, Verfügungen und Verordnungen, die durch die verschiedensten Instanzen erlassen und geändert werden könnten. Von dem einen kanonischen Codex aber wird vorausgesetzt, daß er alle Gesetze enthält: von wichtigen grundlegenden Normen, wie z. B. über die Einberufung eines allgemeinen

Konzils, bis zu ziemlich nebensächlichen, wie es etwa die Regelung des Begräbniszeremoniells ist – beide von gleicher Autorität, vom selben Gewicht, von derselben Dauerhaftigkeit. Wer eine einzige Zeile des Prozeßrechtes antastet, greift den Codex an. In Ländern, die der englischen «Common Law» folgen, setzen die höheren Gerichte sogar das Rechtsverfahren fest; die «Common Law» gibt lediglich die Grundsätze an, nach denen man rechtsprechen soll[40]. Eine gute Kodifikation schließt wohl alle unverrückbaren gesetzlichen Normen des kodifizierten Stoffes ein, so daß Sondergesetze dafür nicht nötig sind; aber untergeordnete Regelungen oder Ausführungsbestimmungen, die auf dem Verordnungswege erlassen werden können und nicht gesetzlich zu sein brauchen, übergeht sie[41]. Auch Ciprotti meint, daß allzu veränderliche Vorschriften, z. B. solche, die vom Geldwert abhängen, und allzu minutiöse Regelungen, wie sie z. B. die Canones 378 und 379, §§ 3 und 4 für die Archive trifft, nicht ins Gesetz, sondern unter Verordnungen oder Vorschriften gehören. Das gilt ganz besonders in der Kirche, um die bedeutenderen örtlichen Unterschiede zu berücksichtigen und um der Autorität der örtlichen Behörden nicht zu nahe zu treten[42].

In diesem Zusammenhang sollte man auch die Bemerkung von De Brie nicht überhören, daß die wiederholten Änderungen (in weniger als fünfzehn Jahren) bezüglich Fasten und Abstinenz, eucharistischer Nüchternheit, Abendmessen, Osterfeier am Ernst des kirchlichen Gesetzes haben Zweifel aufsteigen lassen. Eine positive Gesetzgebung, die ernst genommen werden will und Wirkung haben soll, muß durch Tradition gestützt werden. «Quid leges sine moribus?»[43] Arza notiert, daß die Tendenz in dieser neuen Gesetzgebung, ihre Einführung von den Bischöfen abhängig zu machen, gerade im Auge hat, den Übergang nach und nach zu bewerkstelligen[44].

Sprechen wir auch noch vom ökumenischen Aspekt, den Breydy aufreißt: Ein einziges Grundgesetz für die Gesamtkirche gibt es nicht; es gibt zwei päpstliche Gesetzgebungen für die lateinische und die östlichen Kirchen. Es könnte auch noch mehr geben. So würde einer protestantischen Kirchengemeinschaft, die sich mit der katholischen würde vereinigen wollen, ein eigenes päpstliches Statut gegeben werden können[45]. Man denkt sogar an die Möglichkeit eines einzigen Grundgesetzes für die ganze Kirche, das nur die grundlegenden Normen ihrer Verfassung enthält, mit gesonderten allgemeinen Satzungen für die lateinische Kirche, die Ostkirchen, die junge Kirche, die vom Verkehr mit Rom abgeschnittene Kirche und eventuell noch andere Kirchen.

7. Gesetzbuch oder Kirchenordnung? Wer jemals die alten *Collectiones canonicae*, von Dionysius Exiguus bis Gratian, neben den *Codex Iuris Canonici* gelegt hat, hat ihre ganz und gar unterschiedliche Eigenart sofort gesehen. Die Alten sammelten vollständige Texte von Päpsten, Konzilien, Kirchenvätern usw., in denen oft über den Anlaß zu dem Dokument berichtet und die Bestimmungen, Entscheidungen und Ratschläge mit ihren Begründungen dargelegt wurden. Im Altertum und frühen Mittelalter wurden diese kirchlichen Satzungen als *sacri canones* den *leges*, das heißt den Gesetzen der Kaiser und Könige, gegenübergestellt. Der Begriff von kirchlichem *Recht* und kirchlichem *Gesetz* ist erst in jenen Zeiten aufgetaucht, als die immer mehr zentralisierte Kirche sich als organisierte Gesellschaft den Staaten gegenüberstellte.

Die Konsultoren der Kommission, die mit der Vorbereitung des CIC beauftragt waren, hatten Anweisung, aus den Quellen lediglich die disziplinären Vorschriften zu übernehmen – ohne dabei in Einzelfällen Prinzipien des Naturrechts und des Glaubens ganz auszuschließen – und einzig den sogenannten dispositiven Teil, die Verfügung, ohne den geschichtlichen Anlaß, ohne die Beweggründe, in kurzen und bündigen Formeln zusammenzufassen. Modell sollte die Kodifikation des bürgerlichen Rechtes sein[46]. Damit entfiel der größte Teil der dogmatischen Themen, die in den kanonischen Sammlungen einen breiten Platz einnahmen. Nichtsdestoweniger wird dem CIC vorgeworfen, auch dogmatische und moralische Normen zu enthalten. Gegen diesen Vorwurf bemerkt Roberti, daß man Recht zwar von Dogma und Moral unterscheiden müsse, daß aber die heute weithin geübte Methode, Recht von Glauben und Moral zu trennen, ein Irrweg ist, auch ein wissenschaftlicher Irrweg, auf dem das Recht von seinen natürlichen Grundlagen losgerissen wird[47].

Kritisiert wird auch die empfehlende Form mancher Canones; eine solche Form gehöre nicht in ein Rechtssystem, das nur Sätze enthalten soll, die verbieten, erlauben, vorschreiben, Rechte abgrenzen[48]. Man hat darauf geantwortet, der Konjunktiv sei manchmal der Befehlsform gleichwertig, und wenn dies auch nicht der Fall sei, könne doch eine Rechtsfolge damit verbunden sein, da der hö-

here Gesetzgeber in bestimmten Fällen dem niedrigeren zu befehlen zugesteht, was er selber nur anriet[49]. Oder man hat darauf gesagt, der Gesetzgeber des CIC sei ja auch das Haupt der Kirche, und als solches habe er auch andere und wichtigere Aufgaben als die der Gesetzgebung, so daß er manche Dinge aus einer anderen Vollmacht aussprechen wollte als aus der Vollmacht des Rechtes *in foro externo*[50]. Aus Anlaß der römischen Synode wird an den Ausspruch des großen Kanonisten Benedikt XIV. erinnert, daß die Satzungen einer Diözesansynode nicht nur Befehle, Verbote und Strafen vorlegen sollen, sondern auch Empfehlungen und Lehren, die so nicht mehr nur die private Autorität besitzen, die sie für gewöhnlich haben[51]. Artikel 5 § 1 der römischen Synode sagt: «Aus dem Wortlaut der einzelnen Artikel ist abzuleiten, welcher Art ihre Verpflichtung ist.» Und § 2: «Auch Empfehlungen soll man gehorsam annehmen.» Aus solchen Sätzen darf man schließen, daß Kirchenrecht sowohl kanonische Vorschriften wie auch kanonische Empfehlungen umschließt; daß es sowohl ein «Sollen» wie ein «Sichgeziemen» kennt, und daß es in ihm nicht den Unterschied von Rechtszwang und Gewissenspflicht geben dürfte. Das geltende kanonische Recht müßte sogar die Gewissenspflicht als den wichtigsten Antrieb ansehen, was auch daraus hervorgehen könnte, daß die Synode so wenig auf Strafen besteht[52].

Es hat selbstverständlich keinen Sinn, den Komplex der Satzungen, den wir jetzt kanonisches *Recht* nennen, von einem philosophischen oder anders a priori aufgestellten Rechtsbegriff her zu beurteilen, um alles, was diesem Begriff nicht entspricht, aus dem kanonischen Recht zu entfernen. Man muß sich nämlich fragen, ob die konkrete, historisch gewachsene und bestehende Kirchenordnung tatsächlich eine Rechtsordnung wie die der Staatsgemeinschaften ist. Zwar umfaßt diese Kirchenordnung viele Satzungen, die Rechtsverhältnisse definieren, nicht nur in zeitlichen Dingen (wie das Recht auf Lebensunterhalt aus dem Dienst in einem kirchlichen Amt), sondern auch im religiösen Bereich (wie Recht auf Spendung oder Empfang der Sakramente). Daneben gibt es aber auch viele Satzungen, die keine Rechtsverhältnisse bestimmen, sondern persönliche religiöse Pflichten auferlegen (wie Fasten und Abstinenz, Breviergebet usw.)[53]. Die rechtlichen und religiösen Satzungen können, im Prinzip wenigstens, durch Androhung von Strafen unterstrichen werden, die im Verlust bestimmter Rechte in der Gemeinschaft oder im Ausschluß bestehen. Schließlich gibt es einige wenige Bestimmungen, die gewisse Verhaltensweisen empfehlen, loben oder davor warnen.

Eine solche Kirchenordnung ist ihrem Wesen nach etwas anderes als eine bürgerliche Rechtsordnung. Diese ist ein Komplex bestimmter gesellschaftlicher Verhaltensweisen, die durch obrigkeitliche Gewalt sanktioniert werden. Die Kirchenordnung ist ein Komplex von Satzungen für das religiöse Handeln, in denen Bedingung oder Disposition für die – amtliche oder nichtamtliche – Teilnahme an der sakramentalen Heilsgemeinschaft festgelegt wird. Die Sakramente sind ja nicht nur die vornehmsten Mittel, sondern sie formen überhaupt die Kirche zur Gemeinschaft[54]. Kanonisches Recht ist nähere Festlegung dieses religiösen Handelns durch die kirchliche Obrigkeit. Es ordnet *auch* Rechtsverhältnisse und ist *auch* Rechtsordnung, aber das ist nicht – wie beim bürgerlichen Recht – sein Eigentliches[55]. Kanonisches Recht bezweckt in erster Linie und an sich nicht Definition und Wahrung von Rechten, sondern Ordnung und würdigen Vollzug der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

Das Recht steht hier im Dienste der Religion. Ein solch weitergreifender Terminus wie «Kirchenordnung» wäre deshalb angemessener als das Wort vom kanonischen «Recht». Aber zur Eigenart der Kirchenordnung paßt nicht die Tendenz, dem neuen Codex einen ausschließlich juristischen Charakter zu geben.

8. Gesetze artikel oder «sacri canones»? Gleichzeitig stellt sich auch die Frage, ob die für den CIC gewählte Form der «Canones» (nach dem Modell der Artikel der Bürgerlichen Gesetzbücher) wohl die ideale Form sei. Canones, so sagt man, seien dadurch gekennzeichnet, daß sie sich beschränken auf die Vorschrift, das Verbot, die Rechtsdefinition oder -abgrenzung, ohne daß Anlaß, Zweck und Beweggrund (die *ratio legis*) erwähnt werden[56]. Dies gilt für die Canones des CIC. Es ist aber nicht die ursprüngliche Bedeutung. Kanon bedeutet Regel, Norm. Man sprach von der *regula fidei et morum*, enthalten im «Kanon» der Heiligen Schrift; oder vom «Kanon» der Liturgie als Regel für die Eucharistiefeier. Das Konzil von Nizäa (im Jahre 325) verstand unter dem kirchlichen Kanon die Gesamtheit der Vorschriften für das kirchliche Leben. Vielleicht wurde das Wort «Regel» («Kanon») statt des Ausdrucks «Gesetz» deshalb ge-

wählt, um die kirchlichen Normen, welche mehr zur Befolgung auffordernde als strikt zwingende Lebensregeln sind, von kaiserlichen Gesetzen zu unterscheiden[57].

Nach Ciprotti gehört die moderne Form des Canon (gleich Gesetzesartikel) zur Kunst der Gesetzgebung, die die alten Quellen nicht verstanden[58]; wobei allerdings bemerkt werden muß, daß der abstrakte Canon nicht selten nur für den begreiflich ist, der den erzählenden Kontext der alten Quellen kennt! Heute ist für den Canon unter allen Regeln der Gesetzgebungskunst die wichtigste, ja die alle anderen Regeln zusammenfassende, daß er verständlich ist – nicht nur für Juristen, sondern (so viel wie möglich) für alle, die vom Gesetz Auskunft erwarten oder es anwenden (was im CIC nicht wenig durch das Latein erschwert wird)[59]. Espín wünscht nicht die fachliche Sprache der deutschen Gesetzbücher, sondern die allen zugängliche der französischen[60].

Wenn aber die *ratio legis* in der Kirchenordnung zur Norm selbst gehört, dann ist nicht zu bezweifeln, daß ihr Wegfall der oben geforderten Verständlichkeit schadet. So nennt denn auch Kemmeren als eine der Ursachen für die Krise, in die das Kirchenrecht geraten ist, und für das allgemeine Unbehagen, das es verbreitet, den Formalismus in der kanonistischen Rechtswissenschaft. Das adagium «Finis legis non cadit sub lege» ist für das kirchliche Recht lebensgefährlich. Im Hochschulunterricht wird das Gesetz unabhängig von seinem Sinn und Ziel ausgelegt[61]. Das ist leicht in Zusammenhang zu bringen mit dem Satz, der beim selben Autor eine Seite vorher zu lesen steht: «Man kann sich sogar fragen, ob nicht das Recht selbst zu gesetzlich formuliert ist, zu juristisch und zu wenig kanonisch.» Der Formalismus in der Wissenschaft entspricht dem Formalismus in der Kodifikationsform.

Beachtung verdient die Meinung von McManus: Bündigkeit und Genauigkeit sind bewundernswürdige Eigenschaften der Canones; sie entsprechen einem Bedürfnis sowohl der Kanonisten wie auch der Gläubigen. Aber gerade der Nutzen eines Codex macht uns blind für die Tatsache, daß die *sacri canones* jetzt nichts als die nackten Vorschriften enthalten, lediglich sozusagen das Endprodukt; Beweggründe, Umstände, Absichten des Gesetzes liegen verborgen im ursprünglichen Dekretale oder in der ursprünglichen Konstitution. Die Frage ist ernst, sowohl für das Rechtsstudium wie auch um der Achtung willen, die dem Gesetzgeber und seinen Vorschriften gebühren. Seine Beweggründe und Absichten könnten für die Wahrung des Rechts eine Stütze sein, allerdings nur, wenn sie ausgesprochen werden und bekannt sind. Fällt all dies fort – wie es sich in einem knappen Codex fast zwangsläufig ergibt –, so führt das zu einem Mangel an Einsicht in die Vernünftigkeit und Billigkeit des Gesetzes. Glücklicherweise gilt dieser Vorwurf nicht für die neueste Gesetzgebung. Die Konstitution «Christus Dominus» vom 6. Januar 1953 (über das Eucharistiefasten und die Abendmesse) ist dafür ein gutes Beispiel. Sie legt die Geschichte und die Gründe des alten Gesetzes auseinander sowie die Umstände und Beweggründe der Reform; erst zum Schluß folgen die knappen Normen, ungefähr in der Form von Canones oder des «dispositiven» Abschnitts, der Verfügung eines Reskriptes. Die Konzilsbeschlüsse werden sicherlich ebenfalls auf diese Weise redigiert werden. Vielleicht könnten die Kanonisten dieses allgemeine Problem aufmerksam verfolgen, speziell mit Blick auf den heutigen CIC und seine Anpassung. Denn auch die Form des Gesetzes sollte seine Gründe und seine Billigkeit erkennen lassen[62].

Es wäre tatsächlich mehr als wünschenswert, daß nicht der «Gesetzesartikel» (also die Norm für die materiale Handlung), sondern ein Kanon in des Wortes klassischer Bedeutung (die Lebensregel) wieder die Form für die Satzungen der Kirchenordnung abgäbe, und zwar so, daß eine sicherlich sachliche und bündige, aber auch deutliche und verständliche Formulierung verlangt wird, nicht allein für das materialiter Bestimmte, z. B. die vorgeschriebene Handlung, sondern auch für deren religiösen Sinn, soweit dieser aus der Vorschrift selber nicht unmittelbar ersichtlich wird. Auch für die Staatsgemeinschaft ist beim Vollzug des Rechtes die auf die Gemeinschaft gerichtete Einstellung von lebenswichtiger Bedeutung; aber diese gehört nicht zum Recht selbst, das sich auf die zwingende Ordnung des äußeren, materialen gesetzlichen Handelns beschränkt. In der Kirche aber gehört der religiöse Sinn z. B. des Rechts auf einen Bischofssitz, des Rechts auf kirchliches Vermögen, oder der religiöse Sinn der Gesetzgebungsgewalt, der Gewalt zur Verleihung von Ämtern usw. zum eigentlichen Inhalt von Recht und Gewalt. Ohne seinen christlich-religiösen Inhalt stürzt das ganze Gebäude des kanonischen Rechts wie ein Kartenhaus zusammen[63].

Die römische Diözesansynode war bemüht, ihre Beschlüsse nicht kalt, sondern mit *unctio* vorzutra-

gen: einschließlich der Beweggründe und in Ausdrücken, die zur Annahme bewegen; weniger mit Blick auf die Macht des Gesetzgebers als auf seine sinnvollen und weisen Vorschriften. Man schreckt nicht einmal mehr davor zurück, nach dem «primitiven» Vorbild Gratians und seiner vielen Vorgänger Bibel- und Vätertexte in das kanonische Recht aufzunehmen: weil es eben nicht nur materiale Rechtsordnung ist[64].

9. Die Aufgabe der Kanonisten. Unlängst wunderte sich ein niederländischer Jurist darüber, daß immer noch die Frage gestellt wird, ob Kritik am geltenden kanonischen Recht erlaubt sei. Um einen Juristen zu finden, der Kritik am bürgerlichen Recht für unerlaubt hielt, müßte man anderthalb Jahrhunderte zurückgehen[65]. In unseren kirchlichen Kreisen braucht man jedoch nicht so weit zurückzugehen. Autoren wie Falco, Stutz, Eichmann, Bernareggi wurde es übelgenommen, daß sie den CIC kritisierten. Bibliophilus, der im Jahre 1928 begann, zu Rom eine äußerst vorsichtige Übersicht über die am CIC geübte Kritik zu veröffentlichen, hielt es offenbar für geraten (oder wurde dazu gedrängt), das Unternehmen abzubrechen, und erst fünf Jahre später kam er – unter dem Namen Spectator – darauf wieder zurück, und zwar noch vorsichtiger. Selbst jetzt hält sich noch ein einzelner Kanonist nur für berechtigt, von «akzidenteller» Anpassung des CIC zu sprechen, nämlich vom Einfügen der neuen Gesetzgebung, vom Streichen unnützer Wiederholungen und vom Verdeutlichen dunkler Texte; aber er hält es für Anmaßung, von einer substantiellen Erneuerung zu sprechen: das *ius condendum* komme dem Gesetzgeber allein zu[66]. Mag dieser Standpunkt auch im allgemeinen überwunden sein, so unterließ doch ein Kanonist vom Format eines Regatillo es nicht, seine Anregungen für einen neuen Codex mit der Autorität eines Wernz und Capello zu decken (die ebenfalls Änderungen vorschlugen), und gleichzeitig seinen Gehorsam und seine Bescheidenheit zu versichern[67]. Er ist nicht der einzige. Anderseits ist es absolut selbstverständlich, daß eine Privatperson, wie fachkundig sie auch immer sein möge, sich wohl bewußt sein muß, nur eine Meinung auszusprechen und das Vorschreiben des bindenden Gesetzes den dazu befugten Instanzen überläßt. Jede ausführlichere Erklärung dazu ist überflüssig.

Aufbauende Kritik und die Vorlage von Vorschlägen gehört übrigens zu den normalen Aufgaben der kanonistischen Rechtswissenschaft. Der Gesetzgeber kann auf Information, die nur eine freie Wissenschaft leisten kann, nicht verzichten. Von Dionysius Exiguus bis zu Petrus Kardinal Gasparri waren es die Fachleute, die dem Gesetzgeber zur Seite standen. Wenn ein Papst reformieren will, so hält es Bonet für selbstverständlich, daß die Kanonisten sich in den Dienst dieser Reform stellen und sich an die wissenschaftliche Arbeit machen, die jeder Gesetzgebung vorausgeht[68]. Cossola verrät – mit begreiflicher Genugtuung –, das Büro für die Interpretation des CIC bewahre ein «cumulum animadversionum et propositionum de jure condendo quae undique pervenerunt sed praecipue a Magistris juris canonici (imprimis Pontificii Instituti Utriusque Juris antea apud Aedes S. Apollinaris nunc in Athenaeo Lateranensi florentis)»[69]. McManus macht in diesem Zusammenhang die Bemerkung, daß man bei Erörterung von Fragen zur Änderung des Kirchenrechts nicht vergessen dürfe, wie während der Vorbereitung des Konzils das ganze Christenvolk wiederholt ermuntert wurde, seine Wünsche zu äußern. Dieser Aufruf an Klerus und Volk war ein Appell an die öffentliche Meinung, die von Pius XII. als für die Kirche lebenswichtig bezeichnet wurde[70]. Cabreros meint, daß die kirchliche Obrigkeit, die ausschließlich zur Durchführung einer Anpassung befugt ist, diese so lange im voraus angekündigt habe, damit alle an der Vorbereitung mitwirken konnten, indem sie zurückhaltend und ehrerbietig ihre Meinungen darlegten. Die Kirche verschmäht nicht – wenn es der Sache dient – Information aus der Öffentlichkeit, ja sie fordert dazu auf und sucht sie[71]. Espín spielt auf Veröffentlichung der Entwürfe für den neuen Codex an, damit man von verständiger Kritik profitieren könne[72].

Es läßt sich aber ein gewisses Grauen vor dem Eingreifen gerade der Kanonisten feststellen – obgleich Van Bilsen sich irrt, wenn er meint, die Kommission für die Revision des CIC sei bereits an der Arbeit, und zwar mehr oder weniger am Rande des Konzils, als eine Art technischer Nebenbetrieb, was er für äußerst gefährlich hält. Man möchte seine Überzeugung teilen, daß eine rein fachjuristische Korrektur, die in der Verarbeitung der neuen Gesetzgebung und der Konzilsbeschlüsse bestünde, wenig auf sich hätte – es sei denn, daß diese Beschlüsse selber zu grundlegenden Eingriffen zwängen. Zweifellos muß man ihm aber darin zustimmen, daß sich auch andere als Kanonisten für den Ort des kirchlichen Rechts und die Struktur seiner Gesetzgebung interessieren sollten[73], ja

mehr noch: daß nahezu für jeden neuen Canon die Hilfe anderer nötig wäre.

Die Rolle der Kanonisten kann nämlich nur ziemlich bescheiden sein. Ciprotti, ein Jurist und Kanonist mit einschlägiger Erfahrung, schreibt, daß vor allem bei der fachtechnischen Formulierung des Gesetzes alle Kanonisten ihren Verstand zusammennehmen müßten, um dem Gesetzgeber zu helfen[74]. Das eigentliche Fach des Kanonisten ist tatsächlich mehr eine Technik als eine Wissenschaft. Die wissenschaftliche Erkenntnis jener Wirklichkeit, die die Kirche ist – mit all ihren vielen Aspekten –, ist Sache des Exegeten, des Patrologen, des Kirchenhistorikers, des Dogmatikers, des Moralisten, des Liturgikers, des kirchlichen Soziologen, des Missionswissenschaftlers usw. Der Kanonist kennt lediglich die verschiedenen Möglichkeiten, diese Wirklichkeit mittels obrigkeitlicher Satzungen in eine Ordnung zu bringen. Der Theologe oder Dogmatiker untersucht zum Beispiel, was das Kollegium der Bischöfe *ist*, wie in diesem Kollegium die notwendige Beziehung zwischen Papst und Bischöfen sowie der Bischöfe untereinander ist; der Kanonist untersucht die Möglichkeiten, wie diese Verhältnisse in einem zusammenhängenden und übersichtlichen Ganzen kirchlicher Satzungen dargestellt und realisiert werden können. Die Pastoraltheologie stellt die beste Art und Weise der Ausübung kirchlicher Amtsgewalt fest, der Sakramentenspendung und der mannigfaltigen Formen des Apostolates; die kanonistische Rechtswissenschaft untersucht, inwiefern und welche obrigkeitlichen Satzungen am besten helfen können, den Schlußfolgerungen der Pastoraltheologie in der Kirchengemeinschaft «zu ihrem Recht» zu verhelfen[75]. Der Kanonist muß also stets auf andere hören, und zwar auf viele, um zu wissen, was er mit seinem System von Satzungen erreichen soll. Das System für sich allein ist wertlos.

Deshalb die Warnungen vor einem formalistischen, selbstgenügsamen, in sich selbst verschlossenen Kirchenrecht, das nicht auf dem Dogma fußt; vor Kanonisten, die bei einer Abhandlung über Jurisdiktion vergessen, daß sie es mit einer Verbindung von Macht und Geist (in biblischem Sinne) zu tun haben; die Diözesen und Pfarren wie Verwaltungseinrichtungen behandeln, aus denen das biblische Bild vom Hirten und seiner Herde verschwunden ist; die eine kirchliche Vermögensverwaltung in einer Weise durch Vorschriften regeln, daß daraus der Sinn des kirchlichen Vermögens nicht mehr zu erkennen ist. Spezialisten, die mit Abfassung, Anwendung und Erläuterung von kirchlichen Gesetzen beauftragt sind, müssen also genügend mit Schrift, Dogma und Moral vertraut sein, wenn sie nicht in rein profanen Legalismus verfallen wollen.[76] In der kanonistischen Wissenschaft scheint es eine Tendenz zu geben, ihren ganzen Wert in der eigenen Struktur beschlossen zu sehen: in einem System von Gesetzen, die mehr an vergangene Rechtsformen als bei der Wirklichkeit anknüpfen, die es zu ordnen gilt – und mehr in der Perfektion des Systems als in der Anpassung an Beschaffenheit und Bedürfnisse der Gemeinschaft. Darin könnte die Gefahr liegen, daß die kommende Revision ein Umschreiben und Umordnen alter Canones wird, hier und da mit einer kleinen Verbeugung vor modernen Entwicklungen auf neuen Gebieten, während Struktur und Form des geltenden Rechts durch vergangene Zeiten bestimmt bleiben. Es muß ein ganz und gar neues Recht geschaffen werden, das auf die kirchlichen Lebensbedingungen von heute ausgerichtet und in zeitgemäßer Sprache formuliert ist: mit engstem Anschluß an die neue Ekklesiologie, inspiriert nicht von alten kanonischen Sammlungen, sondern vom heutigen Stand der anderen kirchlichen Wissenschaften, die jene Gemeinschaft bestimmen, deren Leben rechtlich geordnet werden soll[77]. Es wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, im neuen Recht die außergewöhnliche Entwicklung der pastoralen Einsichten zu berücksichtigen, vornehmlich jener, die aus den providentiellen Umwälzungen dieses Jahrhunderts entstanden sind: in Katechetik, Bibelkunde, Liturgik, Homiletik und Patristik. Berücksichtigt werden muß auch die Hilfe, die die Soziologie der Seelsorge bieten kann. Und berücksichtigt werden müssen die enormen Probleme wie das des Priestermangels in so vielen Gebieten und die Konsequenzen, die sich daraus für Inkardination und Exkardination ergeben[78].

Bonet interpretiert das «aggiornamento» Papst Johannes' XXIII. für das kirchliche Gesetzbuch nicht als «revisión», sondern als «adaptación» der Kirchenordnung. Dieser Begriff «Anpassung» hat mehr Beziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit als zur juristischen Fachtechnik. Mit anderen Worten: Die Fachtechnik hat einen untergeordneten und funktionalen Charakter, da sie auf das soziale Gut der Kirche, das Heil der Seelen, gerichtet ist.

Das erste gesellschaftliche Faktum, dem das Fach der Kanonistik seinen Dienst zu erweisen hat,

ist das Zweite Vatikanische Konzil[79]. Die durch die Kanonisten zu entwerfenden Satzungen und Systeme haben sicherlich viel zur Verwirklichung der Konzilsergebnisse beizutragen. Der enorme Schatz der Erfahrung und der Wissenschaften, in der Arbeit Tausender von Bischöfen, von Oberen kirchlicher Institute und ihrer Sachverständigen sowie in der Arbeit der Konzilskommissionen zu Gewinn angelegt, liefern der Kommission für die Revision des Kirchenrechts schon ein bedeutendes Stück der vielseitigen Wirklichkeit, für die sie die Lebensregeln entwerfen soll. Zweifellos werden auch jetzt, wie in den Jahren vor der Verkündigung des «alten» Codex, die Kanonisten – jene berufenen Redakteure und Konstrukteure – nicht allein gelassen werden, daß sie sich als Amateure auf allerlei fremden Gebieten tummeln müßten. Auch jetzt wird man Wege finden, über die ihre Arbeit in ständigem Kontakt mit dem Weltepiskopat und mit allen Disziplinen der kirchlichen Wissenschaften bleibt. Man erwartet, daß die Entwürfe, wie einst die des «alten» Codex, allen Bischöfen vorgelegt werden[80]; und auch, daß die Theologen in den Kommissionen nicht fehlen werden[81]. Ja, diese Mitarbeit könnte man auf theoretische und praktische Fachleute all jener Gebiete ausweiten, für die der neue Codex Satzungen entwerfen muß.

10. Wirkliche Kirchenordnung. Denn der neue Codex wird vor allem wirkliche Lebensregelung sein müssen. Wirklich, das soll heißen: auf Wirklichkeit, Realität gerichtet, ausführbar und aufschlußreich für alle, die in einer Sache betroffen sind; deshalb die Mitarbeit der verschiedensten Fachleute. Es muß eine Ordnung sein, die das kirchliche Leben beherrscht, die aufrechterhalten wird und auf die sich jeder gegenüber jedem tatsächlich berufen kann; und diesem Ziel des Codex nützen besonders die Kanonisten.

Allem voran muß die Überzeugung stehen, daß vor der Formulierung der technisch-juristischen Norm jeweils das gesellschaftliche und menschliche Problem, bei dem die Satzung helfen soll, klar und deutlich erkannt sein muß[82]. Welcher Kanonist hat sich heute nicht mit der peinlichen Notwendigkeit herumzuschlagen, ganze Abschnitte sogenannten kirchlichen Rechts auslegen zu müssen, die nicht den geringsten realen Wert haben? Legion sind die Klagen über ein Recht, das lebensfremd, ja nicht lebensmöglich ist[83], tot und ohne Anwendungsmöglichkeit[84], und Legion sind die Beschwerden über Kanonisten, die kaum nach dem Lebenswert ihrer «Sentenzen» fragen[85]. Es rächt sich, daß manche Praktiker der Kanonistik länger scholastische Philosophie und Dogmatik als ihr eigenes Fach studiert haben und wenig Verständnis aufbringen für die notwendige Beziehung – auch wissenschaftlich notwendige Beziehung – ihres Fachs zum realen Handeln.

Auch hier deutet unsere reiche Zeit auf einen hoffnungsvollen Umsturz hin. Arza konstatiert in der jüngsten Gesetzgebung eine ausgesprochen soziale Tendenz. Da gibt es nicht mehr nur Gläubige – wie im CIC –, sondern Arbeiter, Soldaten, Auswanderer, gemischte Bevölkerung, politische Flüchtlinge, Seeleute, Sondergruppierungen wie die Montanunion mit Sitz in Luxemburg, die Hafenarbeiter von Genua und die Studenten; sie nimmt Rücksicht auf die starke Verlegung des Lebens in die Nacht[86]. De Echeverría weist noch auf die auffallende Bildung nationaler und internationaler Institute und auf die Umformung diözesaner Anstalten hin[87]. Bonet fordert als unentbehrliche Voraussetzung für die Revision: objektive Erforschung der pastoralen Wirklichkeit mit den wissenschaftlichen Methoden der kirchlichen Soziologie[88]. De Echeverría tritt für die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Rechtssoziologie ein: für systematisches Studium der Ursachen und Wirkungen geltenden Rechts, ohne welche Recht und Gesetz nicht wirklich erkannt werden können, und für die Planung neuen Rechts. Die soziologische Ausrichtung hat eingesetzt mit dem Erscheinen des Jahrbuchs «L'Année Canonique[89]». Als Quellen für die Erkenntnis der wirklichen Geltung des CIC nennt er: die Gesetzgebung nach seinem Erscheinen[90], Gebietskonzilien oder -synoden[91], die Gerichtsurteile[92], «L'Attività della S. Sede», «Annuario Pontificio» und entsprechende nationale Veröffentlichungen mit Angaben über die tatsächliche Lage der Kirchen; ferner die noch spärlichen Spezialstudien[93] und die Enquêten der kirchlichen Soziologischen Institute[94]. Wichtige Faktoren lebendigen Rechts sind weitgehende Anerkennung des Gewohnheitsrechts[95] und durchgreifende Vereinfachung des geschriebenen Rechts, vor allem des Strafrechts[96].

Die vordringliche Aufgabe der Kanonisten wird sein, das kirchliche Leben nach den neu aufgerichteten Normen zu ordnen, das heißt, ein System zu entwerfen, das Anwendung und Befolgung genügend garantiert, und mit dem jeder bei Angriffen die ihm zuerkannte Stellung gegenüber jedermann behaupten kann. Von der Konstitution «Sapienti consilio» Pius' X., der Kurienreform,

welche die Leitungsfunktionen den verschiedenen Kongregationen und die Rechtsprechung der Rota und der Apostolischen Signatur zuwies, und von dem ausführlichen Prozeßrecht, das im Codex vorgelegt wurde, auf daß grundsätzlich jeder Rechtsfall vor einem Richter verhandelt und die Delikte durch einen Richter abgeurteilt werden sollten – von all dem ist bitter wenig Wirklichkeit geworden. Die Rota – von den unteren Instanzen wollen wir nicht einmal reden – befaßt sich fast ausschließlich mit Eheprozessen; Strafurteile kommen fast nie vor. Schlichtung von Differenzen und Auferlegung von Strafen geschieht durch Verwaltungsmaßnahmen der bischöflichen Kurien und der römischen Kongregationen. Wer sich von seinen Vorgesetzten ungerecht behandelt fühlt, kann sich – so ist es wenigstens in der Praxis – nicht an den Richter, sondern nur an die höheren Vorgesetzten wenden. Gibt es aber, wie in den Vereinigten Staaten von Amerika, tatsächlich ein *privilegium fori*, weil die Katholiken in ihrer kirchlichen Loyalität nicht wünschen, daß kirchliche Personen und Einrichtungen vor den weltlichen Richter geladen werden, dann steht der Laie oder der Kleriker, über dessen Besitz unter klerikalen Händen willkürlich verfügt wird, oder der seiner Stellung in katholischen Unterrichts- oder Caritasanstalten verlustig erklärt wird, oder der zum Rufmordopfer eines Geistlichen wird undsoweiter – er steht ohne Rechtsmittel da[97].

Für die Kanonistik der letzten Jahrzehnte liegt hier das zentrale Problem. Drei römische Kongresse haben sich damit befaßt: Im Jahre 1934[98], 1950[99] und 1953[100]. Eine Reihe von Publikationen behandelt die Themen: das Verhältnis zwischen Verwaltung und Rechtsprechung[101], Berufung gegen Verwaltungsmaßnahmen[102], Strafverfahren[103]. Die Beschwerden richten sich praktisch nicht gegen Ungerechtigkeit oder Willkür von Verwaltungsstellen. Vor allem wenn eine römische Kongregation einmal eine Sache behandelt, wird das für gewöhnlich objektiv geschehen[104]. Aber der Kanonist, der den Menschen mit Rat und Tat helfen möchte, erfährt ständig und bei allen Gelegenheiten die schmerzliche Unsicherheit des Rechtsschutzes: Er sieht, wie sein Recht vor persönlichen Ansichten an die Seite geschoben wird[105]; er ist sich nicht sicher, an welche Instanz er sich wenden soll[106]; er kennt die Urteile nicht[107]; es gibt für ihn keine Rechtsmittel, um die Verschleppung seines Prozesses zu verhindern[108]; mit einer Berufung ans ferne Rom schaltet er sich selber aus und treibt die Menschen auf oft erhebliche Kosten[109]; manchmal muß er es als eine Gunst ansehen, auf dem Weg von Beziehungen Rechtsschutz zu erreichen, obwohl das doch ganz einfach anerkannte Pflicht der Obrigkeit ist[110].

Das neue Recht wird genügende Sicherheit geben müssen, daß sowohl Regierte wie auch Regierende sich an die gesetzten Regeln halten; es muß eindeutig festlegen, welche Angelegenheiten richterlich, welche auf dem Verwaltungswege verhandelt werden sollen, durch welche Instanzen und an welche wesentlichen Regeln sich beide Verfahren zu halten haben. Die Rechtsprechung muß hinreichend öffentlich sein, die Urteile der höheren Instanzen müssen genügend bekannt werden. Es muß eine richterliche Organisation geben, die allen ausreichend fachlichen und schnellen Rechtsschutz garantiert, auch gegen Vorgesetzte, ohne daß diese anderseits in ihrem Leitungsamt dadurch zu sehr behindert werden. Das alles ist sicherlich alles andere als eine bequeme Aufgabe – aber es wird der wesentliche Beitrag der Kanonistik zur Durchführung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils sein!

PETRUS JOSEPHUS MARIA HUIZING

Er ist am 22. 2. 1911 in Haarlem, Holland, geboren, zum Priester geweiht am 15. 8. 1942, Jesuit. Er studierte an den Universitäten Amsterdam, Nijmegen, Löwen, München und an der Gregoriana. Den Lizentiat in Philosophie erwarb er 1936, in Theologie 1946. Er promovierte in Zivil-Recht 1938, in Kanonischem Recht 1947. Er war Professor für Kanonisches Recht an der Theologischen Fakultät in Maastrich von 1946 bis 52, und an der Gregoriana in Rom von 1952 bis 64. Er veröffentlichte seine Dissertation «Doctrina de Excommunicatione apud Decretistas» und viele Artikel über kirchenrechtliche Fragen. Er arbeitet ständig mit an: Periodica Gregoriana.

[1] Acta Apost. Sedis 51 (1959), 68f.

[2] Enzyklika «Ad Petri Cathedram» vom 29. Juni 1959, Acta Apost. Sedis 51 (1959), 498: «... Nobis in animo esse... Codicem iuris canonici hodiernis necessitatibus accommodatum apparare, novumque eiusdem generis Codicem pro Orientalis ritus Ecclesia edere...»; Ansprache an die Kardinäle vom 30. Mai 1960, Acta Apost. Sedis 52 (1960), 89: «... l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico secondo le esigenze dei tempi presenti...»; Apostolische Konstitution «Sollicitudo omnium ecclesiarum» vom 29. Juni 1960, Acta Apost. Sedis 52 (1960), 551f.: «... legum ecclesiasticarum corpus cum nostrorum dierum necessitatibus componendum...»; vollständige Dokumentation gibt *U. Navarrete* in Periodica de re morali canonica liturgica 49 (1960), 139–141; 50 (1961), 134f.

[3] Siehe Anmerkung 5.

[4] Am Tag nach seiner Wahl erklärte Papst Paul VI. seinen Willen, das Konzil und die Revision des CIC fortzusetzen: Acta Apost. Sedis 55 (1963), 572; Enzyklika «Ecclesiam Suam» vom 6. August 1964, Acta Apost. Sedis 56 (1964), 628: «Profecto ad Concilium Oecumenicum statuere spectabit, quae in legibus et disciplina Ecclesiae sint emendanda et renovanda; coetus seu Commissiones, quae Concilium sequentur, ac praesertim Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, quae iam est instituta, consulta Oecumenicae Synodi in certam ac definitam formam redigere studebunt.»

[5] Acta Apost. Sedis 55 (1963), 2. Mai, 363f.; L'Osservatore Romano vom 30. März und 6. April 1963; La Docum. Cath. 60 (1963), 556–560; La Croix vom 30. März 1963; zu Mitgliedern wurden ernannt der Kurienkardinal *Ciriaci* – als Vorsitzer; er ist ebenfalls Vorsitzer der Kommission für die Auslegung des CIC und Mitglied der Kommission für die Kodifizierung des ostkirchlichen Rechts –, ferner die Kardinäle *Tisserant, Pizzardo, Aloisi Masella, Amleto Cicognani, Copello, Agagianian, Valeri, Giobbe, Cento, Confalonieri, Marella, Testa, Antoniutti, Ottaviani, Roberti, Jullien, Larraona, Heard, Bea, Browne*; außerhalb der Kurie die Kardinäle *Liénart, Ruffini, Quiroga y Palacios, Léger, Montini, Urbani, Döpfner, Suenens*, und kurz darauf: *Spellman;* Sekretär: *Giacomo Violardo*, gleichzeitig Sekretär der Kommission für die Auslegung des CIC; ihm folgte *V. Bigador SJ.*

[6] Die Kardinäle *Alfrink, Meyer, Tappouni, Gilroy, de Barros, Camara, Frings, Caggiano, Wyszynski, Gracias, König, Lefèbvre.*

[7] 22 Bischöfe und 48 Kanonisten; 31 Weltpriester, 16 Ordenspriester und Professor *Pio Ciprotti.*

[8] Motu Proprio «Cum Codicis Iuris Canonici», Codex Iuris Canonici, p. LI.

[9] *Ciprotti*, Il Codice, 12f.; *Abbo*, 383–390; *Dumon*, 53–58; *Metz*, 52f.; *Klok*, 33–35.

[10] *Ciprotti*, Il Codice, 11; *Abbo*, 378–383.

[11] *E. Regatillo*, Interpretatio et iurisprudentia Codicis iuris canonici; *C. Sartori*, Enchiridion canonicum seu S. Sedis responsiones post editum Codicem I.C. datae; *T. Bouscaren*, The Canon Law Digest. Officially Published Documents Affecting the Code of Canon Law; *S. Meyer*, Neueste Kirchenrechtssammlung.

[12] Die bekanntesten Kritiker waren *U. Stutz*, Der Geist des Codex iuris canonici, Stuttgart 1918, und *M. Falco*, Introduzione allo studio del Codex Iuris Canonici, Turin 1925; vgl. *Bibliophilus; Keller; Jombart; van Hove*, Nr. 566, 625; *K. Mörsdorf*, Codex Iuris Canonici, Staatslexikon II^6, 493f., Lex. Theol. u. Kirche II^2, 1247.

[13] *K. Mörsdorf*, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1937, 23.

[14] *van Hove*, Nr. 566, 625 und Anmerkung 2; *F. Roberti*, Il Cardinal Pietro Gasparri. L'uomo, il sacerdote, il diplomatico, il giurista, Apollinaris 33 (1960), 5–43, 42; *Goyeneche*, Nr. 28, 117.

[15] *van Hove*, ebda.; bezeichnend die Forderung nach einem Codex repetitae praelectionis, nach dem Vorbild der Rechtssammlung Kaiser Justinians.

[16] Wörterbuch zum CIC, München 1929/1930.

[17] Index verborum Codicis iuris canonici, Romae 1941 (*Spellmann*), p. IV schlägt eine Kommission aus Kanonisten, Theologen und Latinisten vor, um die Entwürfe für den neuen Codex auf konstante und treffende Terminologie hin zu prüfen. «Cui labori sat oneroso sit auxiliatrix macchina computatoria, quae maxima cum celeritate indicaret quantoquies et ubicumque verbum unumquodque inveniatur. Macchina huiusmodi apta labori coetus praedicti iam habetur in universitate patriae nostrae»; mechanische Gleichheit im Wortgebrauch und die Gefahr der Mehrdeutigkeit müßte vermieden werden, sowohl im lateinischen wie im ostkirchlichen Codex; ein Titel De verborum significatione wurde eingefügt. *Schmitz* dagegen wünscht dafür keinen besonderen Titel.

[18] Osservazioni; die zweite, spanische Ausgabe und die anderen angeführten Studien von *Ciprotti* befassen sich alle mit diesem Thema.

[19] El lenguaje, 433–435, *Goyeneche*, 116; *Wahner*, 182.

[20] A.a.O., 203; vgl. *Abbo*, 375–378.

[21] *T. Jimenez Urresti*, Ciencia y teología del derecho canónico o la lógica jurídica y lógica teológica, *Lumen*, Vitoria 1959, 140–155; *P. Huizing*, De ‚positivismo' quodam iuridico nota practica, Periodica 48 (1959), 77–100; A Practical Note on a Type of Juridical ‚Positivism', The Catholic Lawyer 7 (1961–1962), 11–23.

[22] canon 215, § 2; *Al. Felici*, De extensione nominis episcopi abbatibus et praelatibus (!) nullius, Apollinaris 36 (1963), 298–320 macht deutlich, welch bedeutende Vereinfachung die konsequente Anwendung einer so simplen Fiktion gewährt.

[23] Das Umspringen mit praktischen juristischen Begriffen wie mit Begriffen der Wirklichkeit («metaphysischen»!), und umgekehrt, ist gerade auch in der Kanonistik eine Quelle fortwährender Verwirrung. So in der Diskussion über die Ausdrücke bzw. Begriffe «öffentlich» und «privat» (*Wahner*, 207–212; «Linguistisch-soziologische Anpassung» enthält eine gründliche Kritik an diesen Ausdrücken des CIC); oder in der Diskussion über den Begriff «Rechtsperson», Periodica 48 (1959), 213–228 zum Beispiel, wo die personale «Wirklichkeit» eines Zielvermögens verwechselt wird mit der juridischen Fiktion der «Persönlichkeit» ebendieses – so daß dieser Fiktion (228, Nr. 10) «funestae sequelae» angedichtet werden; und in der Diskussion über den Begriff «Recht» selbst, so zum Beispiel Periodica 49 (1960), 454, Nr. 17: Der metaphysische Begriff «Recht» soll von jedem positiven Rechtssystem übernommen werden – (bei Strafe des Positivismus und Nominalismus!); so auch der Begriff vom «Recht selbst» (der «Substanz»), das bleibt, während «das Recht der Ausübung» zeitweise fehlt – von Juristen benutzt, um anzudeuten, daß nach der Unterbrechung keine neue Übertragung von Rechten nötig sei, sondern von selbst Recht ersteht, dem ersten gleich: aber fortwährend diese Verwechslung mit einer «metaphysischen» Substanz...

[24] *van Hove*, Nr. 565, 623 f.; *Lombardía*, 222–229; *Wahner*, Nr. 54, 201.

[25] A.a.O., Nr. 54, 201 und Anmerkung 94.

[26] *Wahners* Vorschlag, Nr. 55, 201: «Res sunt media in hoc libro recensita» ist eine logische, keine sachliche Verbesserung.

[27] Wie *Mörsdorf;* siehe auch dessen Artikel «Laie», Lex. Theol. u. Kirche VI^2, 741.

[28] *Schmitz*, 347–355, gibt ein völlig neues Schema für die Einteilung von Buch I–III; *Wahner*, 202f., behandelt das System des Buches IV.

[29] De iure, passim.

[30] Literatur und Zusammenfassung der verschiedenen Richtungen bei *M. Useros Carretero*, «Statuta Ecclesiae» y «Sacramenta Ecclesiae» en la eclesiologia de St. Tomás de Aquino. Reflexión tomista sobre el Derecho de la Iglesia en paralelismo a la actual temática eclesiológico-canónica, Roma 1962; Temática relevante en los estudios actuales sobra la naturaleza paculiar del ordenamiento canónico, Revista Española de Derecho Canónico 14 (1959), 73–120; *Cl. Kemmeren*, Hedendaagse stromingen und Ecclesia et Jus. Analysis critica operum Josephi Klein, Roma 1962; *P. Fedele*, La teoria generale del diritto canonico. Letteratura dell'ultimo decennio, Eph. Iuris Can. 19 (1963), 9–86.

[31] Il Codice, 9 s.

[32] A.a.O., Nr. 12–14, 105–107; vgl. *van Hove*, Nr. 564, 622f.

[33] A.a.O., 391f. Mit Hinweisen auf *Paventi*, Breviarium iuris missionum, Roma 1952; *de Reeper*, A Missionary Companion, Westminster, Md. 1952; *Bartocetti*, Ius constitutionale missionum, Turino 1947; *L. Buys*, De adaptatione iuris canonici praesertim in missionibus, Studia missionalia VII, Roma 1953, 241–268 (über Anpassungsmöglichkeiten innerhalb des bestehenden Rechts) und vor allem *Hernandez*, Adaptación misionera, Bilbao 1958, 425–450.

34 A.a.O., 125.

35 La adaptación del libro primero del Código de Derecho Canónico, Estudios de Deusto 9 (1961), 367.

36 A.a.O., 160f.

37 A.a.O., 386f.

38 A.a.O., 664.

39 A.a.O., 144f.

40 Reform, 515f.; Vie, 953, 959, 964f.; *Kemmeren*, Crisis, 220; *Espin*, 93; *McManus*, 284.

41 *Espin*, 91f.

42 De arte, 335, wo auch das bekannte Dilemma aufgezeigt wird: von der Rechts*sicherheit*, die um so größer ist, je mehr im allgemeinen Gesetz bestimmt wird, und von der Sicherheit des *Rechts*, die zunimmt, je mehr in konkreten Fällen den Ordinarien und Richtern überlassen wird. Eine «vollkommene Lösung» dieses Problems gibt es nicht.

43 A.a.O., 140f. 44 A.a.O., 160.

45 A.a.O., 141.

46 *van Hove*, a.a.O., Nr. 564, 622f.; Nr. 565, 623f.; *Goyeneche*, 100; *Ciprotti*, Il Codice, 10.

47 Vgl. oben Anmerkung 14; *Goyeneche*, Nr. 28, 117.

48 can. 134: Empfehlung des gemeinschaftlichen Lebens für den Klerus; can. 348 § 2: den Titularbischöfen wird empfohlen, die heilige Messe von Zeit zu Zeit für ihre Diözese aufzuopfern; can. 744: wenn ein Erwachsener getauft werden soll, möge dies vorher dem Bischof mitgeteilt werden, der die Taufe vielleicht selbst spenden möchte; can. 790: es wird empfohlen, die Firmung in der Pfingstwoche zu spenden; und andere.

49 *van Hove*, a.a.O., Nr. 566, 625.

50 *Ciprotti*, De arte, 334; Lezioni di diritto canonico, Nr. 34–35, S. 40–42.

51 *Lio*.

52 *Szentirmai*, Bedeutung... 216, 221f., mit Verweis auf die Ausführungen desselben Autors: Der Umfang der verpflichtenden Kraft des Gesetzes im kanonischen Recht, Archiv des öffentlichen Rechts 85 (1960), 337ff.; *G. Michiels*, Normae generales iuris canonici I, ²1949, 290ff.; *P. G. Caron*, Il valore giuridico delle esortazioni del Legislatore nel diritto canonico, Studi in onore di Vincenzo del Giudice I, Milano 1952.

53 *Huizing*, Over Kanoniek...; *Jiménez Urresti*, 333: Man vermeide «espresiones tan extrañas como odiosas» wie «juridisches Gebot» des Messebesuchs, der jährlichen Beicht und Kommunion, des Fastens und der Abstinenz, oder «juridische» Lehrgewalt oder Gewalt über innere Taten.

54 Das Decretum de oecumenismo des Zweiten Vatikanischen Konzils, Nr. 22: Die Taufe begründet ein «sakramentales Band der Einheit» zwischen allen Getauften; sie ist hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft. – Und in der Dogmatischen Konstitution De Ecclesia heißt es in Nr. 3: «Simul sacramento panis eucharistici repraesentatur et efficitur unitas fidelium, qui unum corpus in Christo constituunt»; und in Nr. 7: «In fractione panis eucharistici de Corpore Domini realiter participantes, ad communionem cum Eo ac inter nos elevamur... Ita nos omnes membra illius Corporis efficimur... ‚singuli autem alter alterius membra' (Rom 12, 5).»

55 *Jiménez Urresti*, 333–335, betont zurecht, daß der Ausdruck Recht analog gebraucht wird für die kirchliche und die bürgerliche Ordnung des äußeren gesellschaftlichen Lebens; das moralisch Verpflichtende der kirchlichen Ordnung ist ein Element dieser Ordnung selbst: wer dagegen vorgeht, verliert sein Recht auf Teilnahme an der eucharistischen Gemeinschaft, die ohne das versöhnende Eingreifen der kirchlichen Obrigkeit nicht wieder aufleben kann (ein Element, das *Barion* übersehen zu haben scheint); auch die bürgerliche Lebensordnung verpflichtet im Gewissen, aber diese Verpflichtung ist kein Element dieser Lebensordnung selbst: Rechtens ist lediglich der materiale Vollzug des Gesetzesinhalts relevant; und die geheime, aber Rechtens nicht feststellbare Gesetzesverletzung tastet die Rechtsstellung des Gesetzesübertreters nicht an, weder Rechtens noch moralisch.

56 *van Hove*, Nr. 565, 623f.

57 *van Hove*, Nr. 40, 40f.

58 De arte, 333.

59 Ebda.

60 A.a.O., 92.

61 Crisis, 220f.

62 A.a.O., 272.

63 Ein Beispiel sinnvoller «Kanonischer Rechtswissenschaft» über religiöse Normen gibt *B. Häring*, Das Breviergebet als Gesetz der Kirche im Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus, Anima 16 (1961), 254–263.

64 *Lio*, a.a.O.

65 De positie van de verdachte in de kanonieke strafprocedure. Vorläufiges Gutachten von Prof. *Mr. W. P. J. Pompe* für die Versammlung der rechtswissenschaftlichen Abteilung der Thijmgenootschap, 3. März 1962, 37.

66 *Alvarez*, 129f. 67 A.a.O., 299f.

68 A.a.O., 11.

69 *O. Cassola*, De iure poenali Codicis canonico emendando, Apollinaris 32 (1959), 240–259, 253.

70 A.a.O., 259.

71 Estudios de Deusto 9 (1961), 367.

72 A.a.O., 93.

73 A.a.O., 227.

74 De arte, 332.

75 *Cabreros*, 368.

76 *Örsy*, Vie, 957f.

77 *Cann*, 392f.

78 *McManus*, 277.

79 A.a.O., 9.

80 (*Spellman*), IV.

81 *Örsy*, Towards, 392.

82 *J. Ma. Sétien*, Organización de las asociaciones sacerdotales, Revista Española de Derecho Canónico 17 (1962), 677–705: «... la persuasión de que antes de elaborar la fórmula jurídica, técnica, debe estar clara y bien definida la temática sociológica y humana a cuyo servicio debe ponerse la forma canónica que se quiera crear.»

83 *McManus*, 273.

84 *de Echeverría*, Aspectos, 264–266, 26f.; *Breydy*, 149.

85 *Örsy*, Vie, 959f.

86 A.a.O., 161–163.

87 Estudios de Deusto 9 (1961), 267–269.

88 A.a.O., 14.

89 1952; besonders *G. le Bras*, Sociologie religieuse et droit canonique, a.a.O., 73–76.

90 Zum ostkirchlichen Recht als Vorbild für das lateinische, siehe *Pujol; Breydy; I. Zužek*, Trials before a Single Judge in the Eastern Canon Law, Orient. Christ. Period. 30 (1964), 510–525; *Arza*, 160, Anmerkung 5.

91 So verweisen auf die römische Synode: *Ciprotti*, Il Codice, 18; *Arza*, 160 und *Pérez*, 252, Anmerkung 16 für soziale Gesetzgebung; *Pérez*, 240, Anmerkung 2, und *J. Reed*, The Laity in Church Law, Theol. Stud. 24 (1963), 602–62, 612–615 für Recht des Laien; nach Diözesansynode Köln 1954 und Diözesansynode Münster in Westfalen 1958 *Breydy* für Laienrecht; nach Premier Synode du Diocèse de Sherbrooke (Canada), *Pérez* für Wirtschaftsrecht.

92 Nur die Rota gibt jährlich den größten Teil der zehn Jahre vorher gefällten Entscheidungen heraus. Die Konzilskongregation veröffentlichte unlängst Thesaurus Resolutionum Sacrae Congregationis Concilii... in causis propositis annis 1909–1910, tomus 168, Romae 1963; tomus 167 erschien im Jahre 1908, im Jahr der Kurienreform durch Pius X.

93 So von *L. Pérez Mier*, Sistemas de dotación de la Iglesia católica, Salamanca 1949; *P. Winninger*, Construire des églises. Les dimensions des paroisses et les contradictions de l'apostolat dans les villes, Paris 1957; Ders., Les villes aux mains des vicaires, Revue de droit canonique 8 (1958), 34–61; Ders., Le problème des trop petites paroisses, La Maison-Dieu 57 (1959).

94 B. v. *J. Kerkhofs*, Aspects sociologiques du sacerdoce, Nouv. Rev. Théol. 82 (1960), 289–299; Vernieuwing der priesteropleiding, Streven 18 (1965), 318–327, mit Literaturangabe.

95 *McManus*, 275; *Örsy*, Vie, 959–961, 963f.; Towards, 388; *Kemmeren*, Hedendaagse, 368f., mit Hinweis auf *K. Rahner*, Das Dynamische in der Kirche, 62.

96 *McManus*, 273; 281f.; *Bernhard*, 140; *Abbo*, 394f.; über Strafrechtsrevision: *A. Bride*, L'évolution du droit pénal depuis le Code, L'Année Canonique 2 (1953), 303–321; *O. Cassola*, De jure poenali Codicis canonico emendando, Apollinaris 32 (1959), 240–259; Ders., Natura e divisione del delitto: osservazioni de jure condendo, Apollinaris 34 (1961), 332–344; *R. Castilio Lara*, Algunas reflexiones sobre la futura reforma del Libro V CIC, Salesianum 23 (1961), 317–338; *A. Scheuermann*, Erwägungen zur kirchlichen Strafrechtsreform, Archiv für katholisches Kirchenrecht 131 (1962), 393–415; *J. Baldanza*, De recognoscendo iure canonico poenali quaestiones quaedam, Eph. iuris can. 19 (1963), 93–104; und der Entwurf zu Buch V bei (*Spellman*).

97 *McManus*, 280.

98 *C. Bernardini*, Problemi di contenzioso amministrativo canonico specialmente secondo la giurisprudenza della Sacra Romana Rota. Acta congressus iuridici internationalis... IV, 357–432.

99 *L. de Echeverría*, La defensa procesual del derecho en el ordenamiento canónico und *Ch. Lefèbvre*, Le contrôle juridictionnel des actes administratifs en droit canonique, Acta congressus internationalis iuris canonici, Romae 1953, 62–75 und 153–169.

100 Questioni attuali di diritto canonico (Analecta Gregoriana, vol. 69), Romae 1955: *K. Mörsdorf*, De relationibus inter potestatem administrativam et iudicialem in iure canonico, 399–418; *S. Goyeneche*, De distinctione inter res iudiciales et administrativas in iure canonico, 419–434; *Ch. Lefèbvre*, De exercitio potestatis iudicialis per organa administrativa seu «Verwaltungsgerichtsbarkeit», 435–446; *C. Bernardini*, De administratione tribunalium i.e. de exercitio potestatis administrativae in ambitu tribunalium, 448–455; *A. Arza*, De poenis infligendis via administrativa, 457–475; *L. Uprimny*, De la distinción entre las funciones judicial y administrativa, 477–496; Besprechung von *P. Huizing* in Gregorianum 36 (1955), 471–478, IV: La potestà amministrativa e giudiziale, 476–478.

101 *W. von Kienitz*, Klageinhalt und Klageänderung im Zivilprozeßrecht des Codex iuris Canonici, München 1932; *R. Köstler*, Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit?, Zeitschrift des öffentlichen Rechts 18 (1938), 451ff.; *Kl. Mörsdorf*, Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht, Freiburg i. Br. 1941; Die Unterscheidung der Rechtswege im kanonischen Recht, Notter Antal Emlékkönyv, Budapest 1941, 868ff.; *W. Bertrams*, De potestate iudicialiadministrativa, Periodica 34 (1945), 210–230; *E. Melichar*, Gerichtsbarkeit und Verwaltung im staatlichen und kanonischen Recht, Wien 1948; *E. Jombart*, L'exercice dans l'Église du pouvoir administratif et du pouvoir judiciaire, Revue de droit canonique 5 (1955), 330–335; *J. de Urrutia*, El campo administrativo en la actividad de la Iglesia, Revista Española de Derecho Canónico 17 (1962), 625–655; *J. Noubel*, Jurisprudence de la S. Rote Romaine en matières administratives de droit canonique, Revue de droit canonique 13 (1963), 304–326; 14 (1964), 18–31, 339–355.

102 *J. McClunn*, Adminstrative Recourse, Washington 1946; *C. Cavada*, Teoría general de recurso extrajudicial, Madrid 1955; *J. F. Noubel*, Les recours administratifs dans le code de droit canonique, Revue de droit canonique 10 (1960), 97–140; 11 (1961), 97–121, 227–243; *I. Zužek*, The Effect of the Administrative Recourse in the Latin and Oriental Codes, Orient. Christ. Period. 30 (1964), 223–247.

103 *A. Paillot*, L'infliction de peines sous forme de précepte, Revue de droit canonique 2 (1952), 407–432; 3 (1953), 33–49; Ders., Précepte pénal, Dict. Droit can. (1958); *G. di Mattia*, Il diritto penale canonico nella giurisprudenza della S. R. Rota (Rassegna e considerazioni sulle sentenze edite e inedite dal 1936 al marzo 1960), 16 (1960), 158–202; Fortsetzung von *P. Ciprotti*, Rassegna di giurisprudenza rotale in materia penale, Archivio di diritto ecclesiastico 2 (1940), 128ff., 250ff., 369ff., 583ff., (umfaßt 1909–1935); *J. Rietmeijer–W. Pompe*, De positie van de verdachte in de kanonieke strafprocedure, Annalen van het Thijmgenootschap 50 (1962), 1–42.

104 Vgl. z. B. Gregorianum 45 (1964), 604 über den Thesaurus der Konzilskongregation.

105 *Breydy*, 149f. 106 *Bernardini*, Problemi, 361.

107 *Örsy*, Vie, 959–961; Reform, 516: es muß nicht nur recht getan werden, sondern auch so, daß man es sehen kann.

108 Deshalb die Forderung nach regionalen Gerichten: *A. Caron*, Regional Tribunals, The Jurist 23 (1963), 423–432; *Klok*, 39; *Örsy*, Vie, 961.

109 *Bonet*, 17, stellt die Frage, ob in der Kirche nicht auch kostenlose Rechtsprechung möglich wäre, und ob nicht Mittel gefunden werden könnten, um sich der pastoralen und apostolischen Einstellung all derer zu versichern, die an den Gerichten mitwirken; *J. Bishop*, The Advocate in Ecclesiastical Courts, The Jurist 23 (1963), 333–339, gibt zu, daß Laienadvokaten mehr Kosten verursachen würden, aber wegen des Priestermangels und vor allem wegen des Mangels an geschulten und nicht überlasteten Priestern hält er es für wünschenswert, daß in Prozessen eine Sondertaxe als Honorar für Rechtsanwälte armer Klienten gerechtfertigt wäre: 336–339.

110 *Cabreros*, 368, sieht einen höheren Rechtsschutz als Ausfluß des personalistischen Charakters des neuen Rechts; vgl. Di Mattia, 202.

I. Žužek

Überblick über die neuere Entwicklung des orientalischen Kirchenrechts*

Das Dekret «Über die Katholischen Ostkirchen» des 2. Vatikanischen Konzils wurde hauptsächlich erlassen, um die Schwierigkeiten zu beseitigen, die sich nach der Veröffentlichung einiger Abschnitte des orientalischen Kirchenrechts aus dem engen Nebeneinander der christlichen Kirchen im Vorderen Orient ergeben hatten. Die nachfolgende bibliographische Übersicht schneidet Fragen an, die unmittelbar vor und während des Konzils sehr stark erörtert wurden. Sie möchte dazu beitragen, die Kriterien des Konzils für die Gestaltung eines neuen orientalischen Kirchenrechts klarzustellen und darüber hinaus, so hoffen wir, jenen dienlich sein, die das Dekret später kommentieren werden.

Einwände gegen das orientalische Kirchenrecht

Als die Abschnitte über die Ehe, die kirchlichen Gerichtshöfe und die Religiosen im orientalischen Gesetzbuch veröffentlicht wurden[1], reagierten die orientalischen Katholiken nur sehr schwach. Als jedoch den melkitischen Bischöfen das Schema des Abschnittes «*De personis*» mitgeteilt wurde, protestierte *P. Medawar* heftig gegen die darin enthaltene Herabsetzung der orientalischen Patriarchen[2].

Nach der Promulgation des Abschnitts «*De personis*» am 2. Juni 1957[3] nahm die melkitische Kirche 1958 in zwei Synoden klar dazu Stellung. Beim Heiligen Stuhl wurde Berufung eingelegt gegen die neuen Kanones, die 1. den Vortritt der Kardinäle vor den Patriarchen regelten, 2. die alten Rechte der Patriarchen schmälerten und 3. den konvertierenden orientalischen Christen rechtlich die Freiheit gewährten, den zukünftigen Ritus selbst zu wählen. Diese drei Punkte wurden vom «Mandement patriarcal[4]» Seiner Seligkeit Maximos IV. veröffentlicht.

In seinem Artikel «Malaise chez les catholiques de rite grec» in den *Etudes*[5] äußerte *P. Rouquette*, die Haltung der Melkiten könnte in manchen Punkten «theologisch und disziplinär gesehen veraltet» sein, «eine Weigerung, sich weiterzuentwickeln, im letzten sogar ein Irrtum[6]». Dieser Satz war ein harter Schlag gegen die Melkiten. *P. Medawar* antwortete darauf in einem Brief, der ebenfalls abgedruckt wurde[7]. In *Etudes* 1964[8] beharrte jedoch *P. Rouquette* im wesentlichen, wenn auch vorsichtiger, auf der gleichen Ansicht. *M. Doughty* hatte allem Anschein nach *P. Rouquette* im Auge, als er 1959 schrieb, daß «einige europäische Kommentatoren in diesem Unbehagen nur eine rückschrittliche Einstellung sahen, eine Vorliebe für das Alte, um des Gemeinschaftsprestiges willen... Das Bild der katholischen Kirche jedoch, das die Leiter der katholischen Ostkirchen ständig vor Augen haben, ist nicht die heutige Kirche, noch die Kirche vor dem Schisma, sondern die Kirche, wie sie sein wird, wenn 200 Millionen Orthodoxe und monophysitische Christen in die Einheit von St. Peter zurückgekehrt sind»[9]. Es gibt auch schon eine gute Literatur über die ökumenische Mission der katholischen Kirche des orientalischen Ritus im allgemeinen. Die klarste Stellungnahme hierzu ist die Ansprache des Patriarchen Maximos IV. auf der Konferenz vom 9. August 1960 in Düsseldorf[10], sowie ein Artikel von *M. Geday*, der 1964[11] schrieb, daß die Unierten eine bedeutende Mission haben: «Sie sollen den Katholiken die Ohren öffnen für die gerechten Forderungen der Orthodoxen, für ihre Befürchtungen und ihre Hoffnungen[12]», sie sollen als Vertreter jenes Teils der immer noch getrennten Kirche auftreten, aus der sie kamen und in die sie nach deren Wiedervereinigung mit Rom aufgenommen werden[13]. Die gleiche Ansicht vertreten die Maroniten, wenn auch nicht in bezug auf die Orthodoxen, wenn sie den Anspruch erheben, als «Vorläufer, Zeugen und Förderer[14]» der katholischen wie auch der orientalischen Tradition aufzutreten. *M. Beday* sagt, «die

* Dieser Beitrag wurde am 24. Februar 1965 fertiggestellt und konnte daher das Motu proprio, das der Osservatore Romano am 21. Februar veröffentlichte, in den Einzelheiten nicht mehr berücksichtigen.

Unierten sollten», um dies zu verwirklichen, «mit der orthodoxen Tradition in lebendigem Kontakt bleiben, mit anderen Worten, sie sollten sich, soweit als möglich, mit den Orthodoxen im wesentlichen wieder identifizieren... Wenn die orientalischen Katholiken die orientalische Tradition nicht rein erhalten, werden sie nicht länger imstande sein, die Orthodoxen zu repräsentieren[15]». «Auf diesem Gebiet» – dies sollte man nicht vergessen – «gibt es zwischen mittelmäßig und schlecht keine Zwischenstufe[16]». Die «Anachronismen» sind so aktuell, daß ohne wirklich aufrichtige Achtung vor ihnen kein Fortschritt auf dem Weg zur Wiedervereinigung erzielt werden kann. Freilich ist auch bei den Orthodoxen eine Anpassung erforderlich, und sie sind bemüht, viele Reformen einzuführen, die auch die Unierten anerkennen könnten, sofern diese Reformen mit der katholischen Lehre in Einklang stehen. So könnten z. B. die orientalischen Katholiken die vorgeschlagene Vereinheitlichung der Ehegesetzgebung unter den Orthodoxen doch ein wenig berücksichtigen[17].

Orthodoxe Autoren, die bis jetzt die Unierten Kirchen als «Haupthindernis für die Union[18]» angesehen haben, beginnen allmählich ihre Ansicht zu ändern. *H. Alivizatos*, der weitbekannte griechisch-orthodoxe Kirchenrechtler, brachte 1958 seine Hoffnung zum Ausdruck, daß die Unierten der westlichen Kirche gewisse Wirklichkeiten verständlich machen werden, die sie noch nicht versteht, und so zum «Segen werden wird für die Aufhebung der Spaltung und die Wiederherstellung der Einheit in der Kirche Christi[19]».

Den oben erwähnten drei Einwänden gegen das neue orientalische Kirchenrecht sind noch andere hinzuzufügen. Einige von ihnen hat *R. Erni* kurz umrissen[20], andere, die den orthodoxen Standpunkt wiedergeben, wurden von *H. Alivizatos* dargelegt[21]. Die Orthodoxen sehen mit Bestürzung, daß die Heiligen Kanones der alten Konzilien und Väter im neuen Recht zu wenig berücksichtigt werden, während die Fußnoten von «Dekreten der lateinischen Kirche überschwemmt sind[22]», die «den Versuch der Angleichung und Gleichschaltung völlig offensichtlich machen[23]». Die Erklärung hierfür liegt einfach in der Tatsache, daß das neue orientalische Kirchenrecht nicht das alte orientalische Recht, sondern die frühere Disziplin der katholischen Ostkirchen darstellen will. Diese Disziplin war bereits in vieler Hinsicht stark latinisiert. Sie wurde von den Synoden der orientalischen Katholiken und den Dekreten des Heiligen Stuhles geregelt. Die unierten Synoden selbst waren in der Vergangenheit oft allzu eifrig darauf bedacht, ihre gesetzlichen Verordnungen mit denen der lateinischen Kirche in Einklang zu bringen, und Rom sah keinerlei Notwendigkeit, sich dem zu widersetzen (manchmal war gerade das Gegenteil der Fall), was es heute jedoch tun würde. Die Hauptquellen für den neuen orientalischen Kodex waren das *Corpus juris canonici* und der *Codex iuris canonici;* keiner von beiden wird jedoch in den Fußnoten des Gesetzbuches angeführt.

Mit der Promulgation des Dekrets «Über die Katholischen Ostkirchen» beginnt für das orientalische Kirchenrecht eine neue Periode seiner Geschichte. Deshalb mag es angebracht sein, anzugeben, wo die bis heute darüber veröffentlichte Literatur zu finden ist:

Zur Bibliographie bis 1962 cf. *A. Szentirmai*, Legal Language of the New Canon Law of the Oriental Churches, The Jurist 22 (1962), 39–70 (besonders 39–40, Anm. 7); Apollinaris 35 (1962), 371–372; *Angel Santos Hernandez*, Iglesias de oriente, II (Repertorio bibliografico), Santander 1963, 447–464. *F. Arnold*, Der Codex für die Orientalische Kirche. Das Prozeßrecht, Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 1 (1950), 165–180; *A. Delchard*, Motu proprio «Sollicitudinem Nostram» ..., Nouv. Revue Théol. 72 (1950), 418–419. Neuere Artikel: *T. Mc Nicholas*, Matrimonial Legislation of the Oriental and Latin Churches, The Jurist 22 (1962), 174–204; *C. de Clerco*, La part laissée au droit particulier par les canons 16–159, 221–257, concernant les personnes en droit canonique oriental, Apollinaris 35 (1962), 250–258; *G. Oesterle*, De clausura monialium in Ecclesia Orientali, Monitor Ecclesiasticus 88 (1963), 117–130; *J. Hajjar*, Quelques jalons modernes de la Codification canonique orientale, Apollinaris 35 (1962), 231–237; *C. Pujol*, Peculiaris quaestio de forma canonica matrimonii ratione ritus, Periodica de re morali canonica liturgica 51 (1962), 129–166; *D. Faltin*, De legibus quibus baptizati acatholici ritui orientali adscripti tenentur, Apollinaris 35 (1962), 238–249; *V. Pospishil*, Code of Oriental Law: The Law on Marriage, Chicago 1962; *I. Zužek*, The Effect of the Administrative Recourse in the Latin and Oriental Codes, Orient. Christ. Periodica 30 (1964), 223–247; ibid. 510–525: Trials before a Single Judge in the Eastern Canon Law; *G. Mahfoud*, L'organisation monastique dans l'Eglise Maronite, Revue de droit canonique 14 (1964), 84–91. Neuere geschichtliche Arbeiten: *G. Hafouri*, Les délits et les peines dans l'Eglise Syrienne d'Antioche, L'Orient Syrien 8 (1963), 425–452; *B. Botte*, Les plus anciennes collections canoniques du Patriarche Išo'barnun encore inédites, Apollinaris 35 (1962), 259–265; *I. Zužek*, Kormčaja kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law (Orient. Christ. Anal., 168), Rom 1964.

Das Problem der Präzedenz

Dieses Problem wird gewöhnlich als Problem des Vortritts der Patriarchen vor den Kardinälen bezeichnet. In diesem Sinne jedoch schien es unmöglich, einen dieser beiden ehrwürdigen Gebräuche der Kirche aufrechtzuerhalten, ohne gleichzeitig gegen den anderen zu verstoßen. Die Lösung dieses Problems, die vor kurzem durch den Heiligen Vater selbst erfolgte, ging über diese Terminologie hinaus und hat erneut gezeigt, daß die Liebe Christi ohne Grenzen ist. Im folgenden sei kurz über die Präliminarien dieser Lösung berichtet.

Wie immer man zu dieser Frage gestanden haben mag, so wußten doch die Orthodoxen, daß wir die Vorsteher der katholischen Ostkirchen als wahre Patriarchen ansahen; und sie waren «bestürzt, daß wir sie nicht so behandelten, wie es einem Patriarchen gemäß ihrer Tradition geziemt[24]». Auch in dieser Frage fühlten sich die orientalischen Katholiken verpflichtet, jedes legitime Mittel anzuwenden, «um das Haus zuzurüsten[25]». Keiner hätte die Ansprache des Patriarchen Maximos IV. anzweifeln können, als er erklärte, daß er «nicht aus Stolz, wie einige vielleicht vermuten könnten, noch um eitler Ehre willen, noch um unsere kleine Gemeinschaft zur Geltung zu bringen», handle, sondern weil er sich verpflichtet fühle, «den Weg zur Einheit zu ebnen und Hindernisse aus dem Weg zu räumen[26]». So wollte er die Stellung der «apostolischen Stühle» wiederherstellen, die «nach dem römischen Pontifex ohne jede Zwischeninstanz den ersten Rang inne hatten und auch haben sollten[27]». Warum Konstantinopel, gemäß Kanon 219 des *Motu proprio* «*Cleri sancitati*» auch in der katholischen Kirche an zweiter Stelle kommt (für Alexandrien, Antiochien und Jerusalem scheint die Apostolizität festzustehen), wird in einem Artikel von *O. Kerame* in allgemein verständlicher Weise dargelegt[28]. Eine interessante, wenn auch strittige Ansicht äußert *E. Zoghby*. Mit Bezug auf die übrigen Patriarchensitze im Osten sagt er, daß «sie die für wahre Patriarchate notwendigen Bedingungen erfüllen, weil sie Mutterkirchen sind; sie können jedoch nicht beanspruchen, zum Rang der traditionellen Patriarchate aufzusteigen, weil sie *nur auf lokaler oder nationaler Ebene Mutterkirchen sind*, während die fünf Patriarchate des christlichen Altertums *auf der Ebene der universalen Christenheit Mutterkirchen* waren und es noch weiter sind... Auf universaler Ebene gesehen *bildeten* der römische Primatsitz und die vier Sitze der Patriarchen des Ostens *die christliche Kirche*, (oder) die Gesamtchristenheit[29]».

P. Medawar und *O. Kerame* beharren in fast all ihren Schriften[30] auf folgenden Punkten: 1. Die Präzedenz, wie sie in den ökumenischen Konzilien üblich war, gehört zu den alten Vorrechten der orientalischen Patriarchen. 2. Der Heilige Stuhl hat oft feierlich versprochen, diese Rechte zu achten[31]. 3. Die orientalischen Patriarchen sind direkte Nachfolger der Apostel. 4. Sie haben sich durch ihre Verteidigung des christlichen Glaubens in einer mohammedanischen Umwelt große Verdienste erworben. 5. Die Ehrung orientalischer Patriarchen bedeutet eine Würdigung des ungeheuren Schatzes christlicher Kultur und Heiligkeit des Ostens. 6. Die den Patriarchen erwiesene Ehre will klar in den Vordergrund stellen, daß der römische Papst nicht nur Patriarch des Westens ist, sondern Träger des Primats über die ganze Kirche. 7. Wenn keiner außer dem Papst den Vortritt hat, werden die Orthodoxen erkennen, daß ihre alten Rechte geachtet werden. 8. Im neuen orientalischen Gesetzbuch jedoch erscheinen die Patriarchen in den ihrer Jurisdiktion unterstehenden Orten an zweiter Stelle hinter den Kardinälen, den apostolischen Delegaten und den lateinischen Bischöfen. Am 23. Juni 1958 wurde ein Dekret der päpstlichen Kommission zur Vorbereitung des orientalischen Kodex erlassen, das die Delegaten betraf und die Präzedenz der Patriarchen anerkannte, wenn sie sich auf eigenem Territorium befinden und bei einer Feierlichkeit im eigenen Ritus den Vorsitz führen[32].

Am 12. Januar 1962 nahm die Zentralkommission des Konzils einen Entwurf über die Präzedenz der Patriarchen als Diskussionsgrundlage an[33]. Die Entscheidung lautete, die ganze Frage dem Papst selbst zu überlassen, doch allein die Tatsache der Annahme eines solchen Entwurfs rief in der ökumenischen Bewegung ein weites Echo hervor[34].

Im März 1963 wurden alle katholischen orientalischen Patriarchen Mitglieder der Heiligen Kongregation für die Orientalische Kirche[35]. *C. Dumont* kommentierte dies mit den Worten: «Die Entscheidung Johannes' XXIII. gliedert alle katholischen orientalischen Patriarchen als Ganzheit in die Kongregation ein. Damit stellt er sie, wenigstens in dieser Hinsicht, mit den Kardinälen auf gleiche Stufe[36].» Die Melkiten nahmen in *Proche-Orient Chrétien*[37] von dieser Tatsache kommentarlos Kenntnis. In der Zeitschrift *Le Lien* jedoch erschien ein Kommentar von einem gewissen «O.

K.», der in bitteren Worten klarlegte, warum diese Beförderung der Patriarchen für die Melkiten eine «erneute Härte» sei[38]. Der *Osservatore Romano* bemerkte bei dieser Gelegenheit: «Diese Geste ist selbstverständlich im Lichte der Geschichte und der juridischen Bedeutung der Persönlichkeit der Patriarchen zu verstehen. Die Anzahl der Gläubigen, die heute zu jedem Patriarchat gehören, ist von geringer Bedeutung und könnte für sich allein die erhabene Entscheidung nicht verständlich machen[39].» Damit brachte der *Osservatore* eine Ansicht zum Ausdruck, die mit der Auffassung der orientalischen Katholiken und Orthodoxen voll übereinstimmt, daß sich nämlich die Bedeutung der Patriarchen nicht aus der Zahl der Gläubigen, sondern aus ihrer alten Würde und ihrem Stand herleitet. *E. Zoghby* führte dies folgendermaßen aus: «Der Patriarch von Moskau, der hinsichtlich der Zahl seiner Gläubigen das weitaus bedeutendste Haupt der Orthodoxen Kirche ist, zögerte nicht, sich vor Christophoros von Alexandrien niederzuwerfen, als er mit ihm vor einigen Jahren zusammentraf, und würde dies auch ohne Bedenken vor jedem seiner Amtsbrüder von Konstantinopel, Antiochien und Jerusalem tun[40].»

Am 14. Oktober 1963 erhielten die orientalischen Patriarchen in der 47. Sitzung des Konzils auf eindringliches Ersuchen Seiner Seligkeit Maximos IV.[41] auf der linken Seite des Altares einen Ehrenplatz zugewiesen[42].

Die Situation hat sich durch die Kardinalsernennung von drei Patriarchen vom 25. Januar 1965 offensichtlich geändert, ebenso durch das Motu proprio «*Ad purpuratorum patrum*» vom 11. Februar 1965, das am 21. Februar im *Osservatore Romano* veröffentlicht wurde.

Die altehrwürdigen Vorrechte der Patriarchen

Es muß noch viel Erforschungsarbeit geleistet werden, um zu bestimmen, welches die «Rechte und Privilegien der Patriarchen waren..., denen in der Zeit der Union zwischen Ost und West entscheidende Bedeutung zukam[43]», um sie wieder in all diese Rechte einzusetzen. Ich gebrauche absichtlich das Wort «wiedereinsetzen», obgleich das Dekret «Über die Katholischen Ostkirchen» es vermeidet und in Nr. 9 nur von «instaurentur» spricht. In Wirklichkeit erkennt das Dekret selbst stillschweigend an, daß die *Rechte und Privilegien* im Kirchenrecht der orientalischen Katholiken zu verschiedenen Zeiten geschmälert wurden[44]. In seinen Ausführungen über das neue orientalische Gesetzbuch legt *C. Dumont* dar, warum sich die Orientalen über die zahlreichen Kanones beklagen, die von den Rechten der Patriarchen handeln. Er gibt folgende Gründe an: 1. Diese Rechte «wurden eher ‚eingeräumt' als ‚anerkannt'[45]». 2. Die Patriarchen «waren in vielen Fällen in der Ausübung ihrer Jurisdiktion durch die Notwendigkeit der Bestätigung durch den Heiligen Stuhl behindert[46]». Der Kodex enthält «eine gewisse Anzahl von Verordnungen, die als diskriminierend und im Widerspruch zu den traditionellen Rechten und Privilegien der Patriarchen und Patriarchate angesehen werden[47]». Die letztgenannte Unterscheidung zwischen Patriarchen und Patriarchaten ist bemerkenswert. Worauf es hier in Wirklichkeit ankommt, sind die Rechte der Patriarchate als Ganzheit. Sie werden als Kirchen angesehen, die in der Zeit der Union zwischen Ost und West in disziplinären Angelegenheiten autonom waren.

Das Wort «Autonomie» gefiel dem Konzil nicht, was es jedoch bedeutet, wird im Dekret anerkannt. Darin wird gesagt, daß «die Patriarchen mit ihren Synoden die höchste Autorität für alle Angelegenheiten des Patriarchats darstellen[48].» *Proche-Orient Chrétien* schrieb: «Die wirksame Anerkennung der kirchenrechtlichen Autonomie der orientalischen Kirchen, selbstverständlich innerhalb der Grenzen der göttlichen Konstitution der Kirche, d. h. unter der allgemeinen Jurisdiktion des Nachfolgers des heiligen Petrus – diese wirksame Anerkennung ist eine der wichtigsten Vorbedingungen für jedweden ernsthaften Fortschritt in der Wiedervereinigung der Kirchen[49].» Diese Anerkennung ist erfolgt; jetzt dürfte es nicht so schwierig sein, die Einschränkungen der Patriarchenrechte durch verschiedene Körperschaften (Synoden) innerhalb der Patriarchate zu bestimmen. In dieser Hinsicht scheint das orientalische Kirchenrecht bereits die wesentlichen Vorkehrungen «entsprechend den altehrwürdigen Traditionen... und den Dekreten der ökumenischen Synoden»[50] getroffen zu haben.

Um die Bestimmungen des orientalischen Rechtes kennen zu lernen siehe: *E. Eid*, La figure juridique du patriarche, Rom 1962. Von kirchenrechtsgeschichtlicher Sicht aus erschienen einige neuere Abhandlungen darüber. Cf. *W. de Vries*, La S. Sede ed i patriarcati cattolici d'Oriente, Orient. Christ. Period. 27 (1961) 313–361; Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, Scholastik 37 (1962) 341–369; sein bedeutendstes Werk ist das bereits zitierte: Rom und die Patriarchate des Ostens. Cf.

auch *G. Every*, The Byzantine Patriarchate (Neuauflage London 1962, 1. Auflage 1945); *O. Kerame*, Le Pape Saint Gregoire le Grand, père des Anglais et de l'Europe: sa doctrine du Patriarcat (540–604), Le Lien 1958, Nr. 3, 24–32; *D. Lanne*, Eglises locales et patriarcats à l'époque des grands conciles, Irenikon 34 (1961) 292–321; *W. Hageman*, Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, Ostkirchliche Studien 13 (1964), 171–191; *F. Sieß*, Die Patriarchalverfassung der Unierten Kirche, Erlangen 1960 (Dissertation, besprochen in Ostkirchliche Studien 11 (1962) 372); *H. Kreilkamp*, The Origin of the Patriarchate of Constantinople and the First Roman Recognition of its Patriarchal Jurisdiction (Dissertation, Washington D.C. 1963, The Catholic University of America); *M. Clement*, L'apparition du Patriarcat dans l'Eglise (Dissertation an der Fakultät für Kirchenrecht zu Lyon, besprochen in Le Lien 28 (1963) Nr. 3, 30–31); *G. Zananiri*, Pape et Patriarche, Paris 1962 (besprochen in Vers l'unité chrétienne (1963) 2–4); *H. Grotz*, Die Hauptkirchen des Ostens (Orient. Christ. Anal., Nr. 169). Rom 1964 (besprochen in Orient. Christ. Period. 30 (1964), 281–285 von *W. de Vries*); *P. Lesourd–J. Ramiz*, Le pape et le patriarche, Paris 1964; *F. Dvornik*, Byzance et la primauté romaine (Unam Sanctam 49), Paris 1964.

Hinsichtlich der bedeutenderen orientalischen Erzbischöfe, deren Autorität fast an die der Patriarchen heranreicht, gibt es eine interessante Studie von *I. Stanculescu* (orthodox) in Studi Teologici 14 (1962), 598–617. Bei den orientalischen Katholiken hat nur die ukrainische Kirche solch einen Erzbischof. Cf. dazu z. B. Servizio Informazione Chiesa Orientale, 31. Januar 1964; Der christliche Osten 19 (1964) 12; *I. Patrylo*, Figura iuridica Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Haliciensis attentis praescriptis M. P. «Cleri sanctitati,» Rom 1962.

Die Patriarchen von Antiochien

Die viel erörterte Frage, welcher der drei katholischen (und der zwei nichtkatholischen) Patriarchen von Antiochien der rechtmäßige Nachfolger auf dem Stuhl des Patriarchen ist, ist vom akademischen Gesichtspunkt her äußerst interessant. *I. Dalmais* schreibt: «Könnte man doch davon träumen, daß eines Tages, in näherer oder ferner Zukunft, die verschiedenen Patriarchen von Antiochien... feierlich erklären werden, daß sie nur ein Patriarchat darstellen, das mit Rücksicht auf die legitime Verschiedenheit der ‚Nationen' kollegial verwaltet wird[51].» *C. Spießens* entschied diese Frage zugunsten des augenblicklichen melkitischen orthodoxen Patriarchen Theodosius VI.[52]. Der maronitische Standpunkt wird mehrmals in der Zeitschrift *Antiochena* vertreten[53]. Sie schlagen folgende Punkte vor: «1. In einem fest umgrenzten Territorium sollte es nur eine territoriale Jurisdiktion geben. 2. Wo das Wohl einer ausreichenden Anzahl von Gläubigen eines anderen Ritus eine eigene Jurisdiktion erfordert, soll diese nur personaler Art sein, die jedoch stets der höheren Jurisdiktion des gleichen Ritus untersteht. 3. Im Osten, wo sich mehrere Jurisdiktionen auf dem gleichen Territorium überschneiden, werden die Sitze unter den verschiedenen Jurisdiktionen aufgeteilt...[54]» Praktisch bedeutet der Vorschlag: Ein koptischer Patriarch in Alexandrien, ein melkitischer in Jerusalem und ein syrischer (maronitischer oder syrokatholischer) in Antiochien. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, daß diese Autoren meinen, der gegenwärtige melkitische Patriarch Maximos IV. sei der wahre Nachfolger auf dem Patriarchensitz von Antiochien[55]. Eine Vereinheitlichung der Jurisdiktion würde vor allem vom ökumenischen Gesichtspunkt her nützlich sein. Für die Katholiken jedoch ist diese im Augenblick äußerst schwierig. Hier scheinen die Ausführungen von *M. Geday* angebracht: «Auf der Ebene der Unierten ist das Problem unlösbar. Hält man an getrennten Jurisdiktionen fest, wird man den unerfreulichen Eindruck eines schlecht geeinten Ostens nicht vermeiden können. Vereinigt man jedoch die verschiedenen Jurisdiktionen zu einer einzigen, so läuft man Gefahr, ein Monstrum in die Welt zu setzen, das der echte Osten wohl kaum als legitimes Kind anerkennen wird. Dieses Dilemma zwingt uns wieder einmal, die Situation mit ökumenischen Augen zu betrachten[56].» Was immer man von dieser anomalen Stellung der «Patriarchen von Antiochien» halten mag, das Konzil konnte nicht mehr tun als erklären, daß die Patriarchen, «wenn auch die einen zeitlich früher sind als die anderen, dennoch alle kraft der Würde des Patriarchats gleich sind[57]».

Das lateinische Patriarchat von Jerusalem

Wesentlich ist die Einstellung der Autoren gegenüber dem lateinischen Patriarchat von Jerusalem. *P. Medebielle* bemühte sich, in einer Broschüre 1961[58] aufzuzeigen, daß dieses Patriarchat und die Katholiken des lateinischen Ritus ebenso sehr zum Nahen Osten gehören wie andere dort lebende christliche Gemeinschaften. Die Zeitschrift *Voix de l'Eglise en Orient*[59] scheint seine Argumente Punkt für Punkt überzeugend zurückzuweisen. Gemäßigter, jedoch gründlicher und noch überzeugender ist die Ablehnung von *Y. Nolet de Brau-*

were, obwohl er *Medebielle* als Autor nicht einmal ausdrücklich erwähnt[60].

Als die orientalischen Patriarchen Mitglieder der Heiligen Kongregation für die Ostkirche wurden, gehörte, «wenn man einen weiten Maßstab anlegt, auch der Patriarch von Jerusalem zu ihnen, der ‚territorial gesehen' der Heiligen Kongregation für die Ostkirche untersteht[61]». Aus dem gleichen Grund erhielt er auf dem Konzil von der 47. Sitzung an einen Sitz auf dem Ehrenplatz, der den orientalischen Patriarchen vorbehalten ist. Er bleibt jedoch Titularpatriarch der Lateinischen Kirche und hat als solcher den gleichen Rang wie die Patriarchen von Venedig, Lissabon, Madrid und Goa oder wie die lateinischen Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien, deren Ursprung auf die Kreuzzüge zurückgeht und die jetzt im *Annuario Pontificio* (seit 1964) nicht mehr erwähnt werden. *P. Sfair* bemerkt dazu, daß die Bittschrift der Maroniten an Papst Paul V. vom Jahre 1634, das Titularpatriarchat von Antiochien abzuschaffen, jetzt, «330 Jahre später, von Paul VI. erfüllt wurde[62]».

Das ius condendum und die alten Vorrechte der Patriarchen

Zur Zeit der Union, d.h. während der ersten tausend Jahre der Existenz der Byzantiner, blieb die Regelung der Kirchendisziplin gänzlich jedem einzelnen Patriarchat überlassen. Rom schien in dieser Zeit selten interveniert zu haben, und wenn, so waren diese Interventionen oft, wenn auch nicht ausschließlich, auf den Gebrauch des auf dem Primat beruhenden *Aufsichtsrechtes* beschränkt, um Lehre und Sitten zu schützen. Es ist besonders zu erwähnen, daß einige orientalische Patriarchen ein einziges Gesetzbuch für die Gesamtkirche wünschen, während andere der Ansicht sind, daß zwei verschiedene Gesetzbücher «gegen eine Latinisierung die notwendige Sicherheit gewähren[63]». Es könnte auch mehrere voneinander verschiedene orientalische Gesetzbücher geben, z.B. für jeden der fünf Hauptriten eins.

Ritusänderung für orientalische Nichtkatholiken

Einer der umstrittensten Punkte auf dem Konzil war Kanon 11 des *Motu proprio* «*Cleri sanctitati*». Dieser Kanon bestimmt: «Getaufte Nichtkatholiken des orientalischen Ritus, die in die katholische Kirche aufgenommen werden, können den Ritus wählen, der ihnen zusagt; dennoch ist es wünschenswert, daß sie ihren eigenen Ritus beibehalten[64].»

Hier kann man nicht von «altehrwürdigen Vorrechten» der Orientalischen Kirche vor dem Schisma sprechen. In einigen wichtigen Dokumenten in der Zeit vor Leo XIII. brachte der Heilige Stuhl den Wunsch zum Ausdruck, daß die konvertierenden orientalischen Christen den Ritus, in dem sie geboren wurden, beibehalten sollten. Die Enzyklika «*Orientalium dignitas*» Leos XIII. vom 30. November 1894 verhängte über «jeden lateinischen Missionar, sei er vom Welt- oder Ordensklerus, der durch Zureden oder auf irgendeine andere Weise einen Angehörigen des orientalischen Ritus dazu bewegt, den lateinischen Ritus anzunehmen[65]» eine *suspensio a divinis ipso facto incursa**. Dennoch fuhr man im Nahen Osten mit der Latinisierung fort[66]. Als Canon 11 die Kirchenstrafe, die in «*Orientalium dignatis*» verfügt wurde, wieder aufhob, protestierten die Melkiten sehr heftig dagegen. *P. Medawar* erklärte, dieser Kanon «versetze der Entfaltung und Aufrechterhaltung einer Orientalischen Kirche im Katholizismus den Todesstoß[67]». Der Patriarch Maximos IV. sagte, dieser Kanon «ermächtige die Lateiner zu latinisieren[68]», d.h. orientalische Nichtkatholiken in den lateinischen Ritus aufzunehmen, «er ermächtige aber nicht die Orientalen, westliche Dissidenten in ihre Kirche aufzunehmen[69]». Der Heilige Stuhl betrachtete tatsächlich niemals einen konvertierten Protestanten juridisch als Orientalen, wenn er ohne seine Erlaubnis einen orientalischen Ritus annahm. Der oben angeführte Kanon trägt wirklich «den Schein der *praestantia iuris*» des lateinischen Ritus[70].

Auf dem Konzil waren viele Orientalen anderer Meinung als die Melkiten. Besonders heftig dagegen wandten sich diejenigen, die in der Lösung der Melkiten die Abschaffung des Rechts eines orientalischen Nichtkatholiken erblickten, sich für irgendeinen orientalischen Ritus selbst frei zu entscheiden. Dieses Recht wurde ihnen durch ein Dekret der Heiligen Kongregation für die Glaubensverbreitung 1838 zugestanden[71] und nach der Veröffentlichung von «*Orientalium dignitas*» vom 4. Februar 1895 wieder bestätigt[72]. Die Maroniten sind zwar alle Katholiken, aber sie bestehen darauf, daß sie Syrier sind[73] und daher das Recht haben, alle Syrier in den maronitischen Ritus aufzunehmen[74].

* Kirchenstrafe, die jede Ausübung der Weihegewalt verbietet und mit vollzogener Rechtsverletzung von selbst eintritt.

*Communicatio in sacris**

Das Dekret «Über den Ökumenismus» bestätigt, daß durch die Eucharistie «die Einheit der Kirche sowohl bezeichnet als auch bewirkt wird[75]». 1959 betonte *C. Dumont* in seiner Antwort an den vor kurzem verstorbenen russisch-orthodoxen Bischof, Msgr. Cassian, den ersten Teil dieser Klausel, der eine gegenseitige eucharistische Gemeinschaft ausschließt. Er führte aus, daß die heilige Eucharistie, «als Symbol der Einheit der Christen in Christus[76]», nur jenen gespendet werden kann, «die in ein und demselben Glauben wahrhaft und ganz miteinander vereint sind[77]». Das Wort «*efficitur*» («wird bewirkt») in der obigen Klausel scheint jedoch jenen recht zu geben, die behaupten, daß «die Eucharistie nicht nur der letztgültige Ausdruck der bereits verwirklichten, sondern ebenso sehr ein machtvolles Mittel der zu verwirklichenden Einheit ist[78]». 1961 schrieb *B. Schultze* einen Artikel *Il problema della «communicatio in sacris»*, der mehrmals abgedruckt wurde[79]. *B. Schultze* vertritt die Auffassung, daß jeder getaufte Christ zu den Sakramenten in der katholischen Kirche zugelassen werden kann, da er, «ob er es will oder nicht, der Kirche untersteht[80]». Für Katholiken, die in einer nichtkatholischen Kirche die Sakramente empfangen möchten, stellt er folgendes Prinzip auf: «Die katholische Kirche kann stets die Sakramentenspendung außerhalb der Kirche durch andersgläubige Priester regeln, weil die Sakramente... ihr rechtmäßiges Eigentum bleiben[81].» Dieser von *K. Kappel*[82] ein wenig kritisierte Artikel hat das Verdienst, die *communicatio in sacris* in sich als eine Sache bloß kirchlichen Rechts anzusehen[83]. Das Dekret «Über den Ökumenismus» gibt jetzt eine Zusammenfassung der gesamten theologischen Diskussion über diese Frage: «*Die communicatio in sacris* hängt vor allem von zwei Prinzipien ab: von der Einheit der Kirche, die symbolisch dargestellt werden muß, und von der Teilnahme an den Gnadenmitteln. Die zeichenhafte Darstellung der Einheit verbietet sie meist, die Notwendigkeit des Gnadenempfangs doch gebietet sie zuweilen[84].»

Der Patriarch Maximos IV. stellte sechs Punkte auf, um zu zeigen, daß die *communicatio in sacris* unter orientalischen Christen «nicht nur möglich, sondern auch ratsam sei[85]». Seine Gründe sind: 1. Die orientalischen Nichtkatholiken müssen mit der katholischen Kirche mehr wiederversöhnt als eigentlich zu ihr «bekehrt» werden. «Das beste Mittel[86]» dafür ist eine Intensivierung der Kontakte. 2. Sie sind «absolut guten Glaubens», das Gegenteil ist «eine sehr seltene Ausnahme[87]». 3. Besteht die Gefahr eines Schismas, so sind strenge Maßnahmen notwendig, «um das Übel im Keim zu ersticken[88]». Doch die Kirche ist großzügiger, wenn «Christen ohne eigene Schuld in eine bereits gespaltene Christenheit hineingeboren werden[89]». 4. Die gegenwärtige Vorschrift der *communicatio in sacris* «ist einfach kirchlichen Rechtes[90]», wie aus den verschiedenen Stellungnahmen zu ihr im Laufe der Kirchengeschichte hervorgeht. 5. Die *communicatio in sacris* mit den Orientalen ist «von seiten der katholischen Kirche weder eine Schwäche noch ein Kompromiß[91]». 6. Die Gefahr des Ärgernisses und Indifferentismus kann durch die Bischöfe gebannt werden. «Das Ärgernis, das man fürchtet, wird sehr oft erst verursacht, wenn man umgekehrt handelt», insofern als «die Katholiken ebenso wie die Orthodoxen nicht an gegenseitiger Gemeinschaft, sondern mehr an deren Verbot Ärgernis nehmen[92].

Nach dem Schisma von 1054 schien die *communicatio in sacris* bis zum 16. Jahrhundert kein Problem zu sein. In einigen wenigen Fällen war sie ausdrücklich gestattet[93]. Im 17. Jahrhundert praktizierten lateinische Missionare im Nahen Osten eine fast uneingeschränkte *communicatio in sacris* mit den orientalischen Christen.

Über die Tätigkeit dieser Missionare erschienen kürzlich folgende Arbeiten: *P. Gregoriou* (P. Paul Grigoriou-Garo, Direktor der Zeitschrift Katholiki), *Σχέτεις Καθολικῶν καὶ Ὀρθοδόξων* (Die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen) Athen 1958 (697 S.) ist am besten belegt, obwohl es über die Schlußfolgerungen wenig hinausgeht, die *W. de Vries* in seinem Artikel zieht: Das Problem der «communicatio in sacris cum dissidentibus» im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert), Ostkirchliche Studien 6 (1957), 81–106 und in: Eine Denkschrift zur Frage der «communicatio in sacris cum dissidentibus» aus dem Jahre 1721, ibid. 7 (1958), 253–266; *A. Vuccino*, A propos de la «communicatio»: quand catholiques et orthodoxes fraternisaient, Unitas 14 (1961), 357–380, stützt sich weitgehend auf Gregoriou; *Ignatius a Seggiano*, L'opera dei Cappucini per l'unione dei Christiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII (Orient. Christ. Analecta, Nr. 163), Rom 1962. Eine interessante Untersuchung zur Intoleranz der Lateiner gegenüber den Griechen bietet *G. Magoulias*, A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Relations on the Island of Cyprus between the Years A. D. 1196 and 1360, The Greek Orthodox Theological Review 10 (1964), 75–106.

* Wechselseitige oder einseitige Teilnahme an den gottesdienstlichen Handlungen Andersgläubiger.

Alle Dissidenten wurden bisher im *Rechtsbereich* als exkommuniziert angesehen und gingen daher «des Rechtes verlustig, am Gottesdienst teilzunehmen[94]». Exkommunikation ist eine Strafe und setzt eine schwere subjektive Sünde voraus, die kraft Kanon 2200 § 2 des *Codex iuris canonici* präsumiert werden kann. Jetzt jedoch muß die Präsumtion sich an die feierliche Erklärung des Dekrets «Über den Ökumenismus» halten, die feststellt, daß die in einer getrennten Kirche Geborenen «der Sünde des Abfalls nicht bezichtigt werden können und die katholische Kirche sie mit brüderlicher Liebe und Ehrfurcht umfängt[95]». Dies gilt nicht nur für die Laien, sondern auch für die getrennte Gemeinschaft als ganze, einschließlich der höchsten Stufen der Hierarchie, wie es bei der Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras in höchst eindrucksvoller Weise geschah. Als *C. Dumont* in einer 1964 veröffentlichten Mitteilung erklärte[96], daß das frühere Recht durch die neue Vorschrift über die *communicatio in sacris* unangetastet bleibe, übersah er allem Anschein nach, daß die Präsumtion sich grundlegend gewandelt hat. Seine Bemerkung ist kirchenrechtlich unannehmbar. Die neue Präsumtion ist die theologische und kirchenrechtliche Grundlage für die heutige ökumenische Bewegung.

Die Russisch-Orthodoxen in Paris scheinen einer *communicatio in sacris* mit den Katholiken am wohlwollendsten gegenüberzustehen. Dies ist das Ergebnis der Lehrtätigkeit von *N. Afanassieff* am Orthodoxen Institut St. Serge. In seinem Artikel ‚Una Sancta[97]' schlägt er vor, die gegenseitige Gemeinschaft zwischen der Orthodoxen und Katholischen Kirche wiederherzustellen, noch bevor eine Einigung in der Lehre erzielt worden sei. Auf diese Weise «würde die Erneuerung der gegenseitigen Gemeinschaft zwischen den Kirchen die dogmatischen Unterschiede zwar nicht überwinden, im Zustand der abgebrochenen Gemeinschaft aber, in dem sich die Kirchen befinden, kann und wird man sie ebensowenig überwinden[98]». *Hieromonachos Symeon* schließt sich *N. Afanassieff* an, wenn er behauptet, «es ist eine dringende Notwendigkeit, daß die getrennten Christen lernen zusammen zu leben[99]». «Dafür gibt es kein besseres Mittel als das gemeinsame Gebet vor dem unteilbaren Kelch des Sakramentes der Einheit wie die Teilhabe an ihm[100].» Der kürzlich verstorbene Bischof und Rektor des Instituts von St. Serge, Cassian, erwähnte, wie oben angeführt, die Möglichkeit einer *communicatio in sacris*. *O. Clement* (und einige andere Autoren) halten die *communicatio in sacris* mit Katholiken noch für verfrüht. Unter den angeführten Gründen scheint der Hauptgrund folgender zu sein: In der Orthodoxie hängen alle Dogmen so miteinander zusammen, daß sich «unmöglich sagen läßt, eins sei ‚bindend', wenn *alle* anderen es nicht sind. Das Dogma im besonderen scheint unlösbar mit der Eucharistie und dem geistlichen Leben verbunden zu sein – es ist die Eucharistie des Verstandes. Ein Orthodoxer hätte also nicht die innere Freiheit, in einer katholischen Kirche zu kommunizieren, nicht weil er an der Gültigkeit des Sakramentes zweifelt... (so wäre das Problem falsch gestellt), sondern weil er nicht das Recht hat, es *isoliert*[101]» von den anderen Dogmen zu sehen. Doch nicht einmal dieser Autor ist der Meinung, daß ein Orthodoxer, der in einer katholischen Kirche kommuniziert (und umgekehrt), damit formal dem anderen Glauben anhängt.

Die Form der Mischehen zwischen orientalischen Christen

Das Dekret *Tametsi* des Konzils von Trient, das für die Gültigkeit einer Ehe die Anwesenheit des Pfarrers und die von zwei oder drei Zeugen forderte, besaß nur dort Gültigkeit, wo es formell verkündet wurde. Kraft des Dekrets *Ne temere* wurde diese Vorschrift von Pius X. (1908) auf die gesamte lateinische Kirche ausgedehnt und in den *Codex iuris canonici* aufgenommen. Keines dieser drei Dokumente hatte allein irgendeine bindende Kraft für Ehen, in denen beide Partner orientalische Christen waren. Einige orientalische Kirchen anerkannten zwar *Tametsi*, so die Maroniten, die Italo-Griechen, die Ruthenen in Zamošč, einige (nicht alle) Armenier und wahrscheinlich die Malabar-Christen, andere, wie z. B. die Ukrainer in Galizien, wandten *Ne temere* an. Die überwiegende Mehrheit orientalischer Katholiken jedoch behielten ihre bisherige Praxis bei, wonach jene Ehen als gültig angesehen wurden, die «vor irgendeinem Priester, auch wenn es nicht der Pfarrer war, geschlossen wurden[102]». Auf diese Weise waren Mischehen zwischen orientalischen Katholiken und Andersgläubigen gültig, auch wenn sie vor einem getrennten Priester in einer getrennten Kirche geschlossen wurden[103].

Als das *Motu proprio* «*Crebrae allatae*» am 2. Mai 1949 in Kraft trat, änderte sich diese Vorschrift[104]. Kanon 85 § 1 dehnte die Eheform von Kanon 1094

des *Codex iuris canonici* auf alle orientalischen Katholiken aus und fügte noch zwei Worte (ritu sacro) hinzu, die bestimmten, daß der Brautsegen für die Gültigkeit der Ehe ebenfalls notwendig sei. Auf Grund dieses Kanons kam es zu vielen Appellationen an den Heiligen Stuhl, da «die durch ihn geschaffene Situation die Katholische Kirche in den Augen der Nichtkatholiken verhaßt machte und zur Nichtigkeit Tausender von Ehen zwischen katholischen Frauen und nichtkatholischen Männern führte, weil im Osten die Feier der Eheschließung in der Kirche des Bräutigams stattfinden muß. Alle Vollmachten, in besonderen Fällen Dispens zu erteilen, um eine solche Situation zu retten, führten zu keinem Erfolg[105]». Die intervenierenden orientalischen Bischöfe forderten auf dem Konzil in den Sitzungen vom 15. bis 20. Oktober 1964 fast einmütig, daß die in «*Crebrae allatae*» vorgeschriebene Form der Eheschließung für Mischehen von Orientalen nur für deren Erlaubtheit als notwendig erklärt werde. Rev. Ignatius Ziade wünschte eine gründlichere Behandlung der Angelegenheit und eine vorherige Übereinstimmung mit den getrennten Kirchen[106]. Das Dekret «Über die katholischen Ostkirchen» löste das Problem gemäß den Wünschen der orientalischen Bischöfe[107]. In einigen Ländern jedoch war die Reaktion auf «*Crebrae allatae*» so heftig, daß es jetzt schwierig sein dürfte, zu einer gemeinsamen Verständigung zwischen den Kirchen zu kommen. In Ägypten z. B. wird jetzt von der Braut ein orthodoxes Glaubensbekenntnis gefordert, das als formales Bekenntnis zur Orthodoxen Kirche gilt.

Seit dem Konzil ist bisher wenig über die Form von Mischehen zwischen orientalischen Christen geschrieben worden. Diese Frage wird mehr im Zusammenhang mit allen anderen Aspekten solcher Ehen wie im Zusammenhang mit allen anderen Christen behandelt[108]. Einige neuere orthodoxe Gesichtspunkte wurden in einem Artikel von *P. L'Hullier* im *Messager Orthodoxe*[109] dargelegt, wo auch der Standpunkt[110] der Griechisch-Orthodoxen Kirche von Amerika wiedergegeben wird[111]. Diese Kirche erkennt nur jene Ehen als gültig an, die vor einem orthodoxen Priester geschlossen werden, und legt bei Mischehen dem orthodoxen Teil keine Verpflichtung auf, die Kinder in einer orthodoxen Kirche taufen zu lassen. Der Priester «empfiehlt» dies nur als angemessen[112].

IVAN ZUZEK

ist am 2. 9. 1924 in Ljubliana, Jugoslawien, geboren, am 9. 4. 1955 zum Priester geweiht, Jesuit. Er studierte am Päpstlichen Philosophischen Institut Aloisianum, am Orientalischen Institut in Rom und an der Gregoriana (Lic. theol. und Lic. jur. can.). Seit 1963 ist er Professor für Kirchenrecht der Ostkirchen am Päpstlichen Orientalischen Institut. Er veröffentlichte seine Dissertation «Kormčaja kniga. Studies on the chief Code of Russian Canon Law». Er arbeitet mit an den Orientalia Christiana Periodica.

[1] Acta Apost. Sedis (1949), 89–119; 5–120; (1952), 67–152.

[2] Seine damals verfaßte Broschüre «Quelques idées au sujet de l'union des Eglises» ist jetzt in Voix de l'Eglise en Orient, Freiburg im Breisgau 1962, veröffentlicht. Im folgenden wird dieses Buch mit Voix zitiert. Englische Ausgabe: The Eastern Churches and Catholic Unity, Herder-Nelson 1963.

[3] Acta Apost. Sedis (1957), 433–603.

[4] Veröffentlicht in Proche-Orient Chrétien 9 (1959), 209–223. Vergleiche hierzu: *P. Medawar*, Quelques incidences du Synode Grec-Catholique tenu au Caire du 6 au 11 février 1958, Irenikon 31 (1958), 235–245; Voix, 97–107; Vers l'unité chrétienne 101 (März 1958), 8–14; *C. Dumont*, A propos du Synode de l'Eglise grecque catholique, Vers l'unité chrétienne 106 (September-Oktober 1958), 1–5.

[5] Études (Juni 1958), 391–394.

[6] Ibid. 393: «un archaïsme théologique et disciplinaire, un refus au développement et, en définitive, une erreur».

[7] In Le Lien 4 (1958), 4–24, in Proche-Orient Chrétien 8 (1958), 367–370 und in Irenikon 31 (1958), 352–357.

[8] Études (Dezember 1964), 730–731.

[9] *M. Doughty*, Rome and the Catholic East. The Misgivings of the Melkite Bishops, The Tablet, 9. Mai. vol. 213, Nr. 6207, 438. Der Artikel ist französisch abgedruckt in Le Lien 3 (1959), 23–27.

[10] Cf. Der katholische Orient und die christliche Einheit – Unsere Ökumenische Berufung... (Sonderdruck aus «Una Sancta»... Heft I, 1961); Proche-Orient Chrétien 10 (1960), 291–302; Voix, 20–33.

[11] *M. Geday*, Uniatisme et Union, Le Lien 29 (1964), Nr. 4, 1–40.

[12] Ibid. 37: «faire entendre aux oreilles des catholiques les justes réclamations des orthodoxes leurs craintes, leurs espoirs».

[13] Cf. ibid. 36.

[14] Antiochena 1 (1964), Nr. 3, 5: «précurseurs, témoins et promoteurs».

[15] Op. cit. 37–38: «Les uniates devraient rester en continuité vivante avec la tradition orthodoxe, en d'autres termes redevenir substantiellement identiques aux orthodoxes... Si les catholiques orientaux ne gardent pas dans sa pureté la tradition orthodoxe, ils ne sont plus habilités à representer les orthodoxes».

[16] Ibid. 38: «dans ce domaine il n'y a pas de degré du médicore au pire».

[17] Zu den bei der Zusammenkunft auf Rhodos 1961 zum Ausdruck gebrachten Wünschen cf. Vers l'unité chrétienne 15 (Januar–Februar 1962), 2; hinsichtlich eines praktischen Vorschlags cf. *G. Soare*, Impedimente la casatorie necesitatea asigurarii unei practici uniforme în toata Biserica Ortodoxa, Ortodoxia 13 (1961), 576–598.

[18] Cf. Unitas (englische Ausgabe) 11 (1959), 181; Una Sancta 21 (1964), 188; Bulletin de presse (Melkite), 30. April 1964, 22–23.

[19] Theologia 29 (1958), 484: «*θὰ ἀπέβαινεν ἴσως εἰς εὐλογίαν διὰ τὴν ἄρσιν τῆς διαιρέσεως καὶ τὴν ἀποκατάστασιν τῆς ἑνότητος ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Χριστοῦ*».

Vergleiche hierzu auch *E. Jungclausen*, Um die Rolle der Unierten Kirchen, Una Sancta 18 (1963), 184–188; *F. Heyer*, Die Ökumenische Sendung der Melkiten, Una Sancta 19 (1964), 11–24; *J. Hajjar*, Les chrétiens uniates du Proche-Orient, Paris 1962.

[20] *R. Erni*, Das neue kirchliche Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen, Una Sancta 15 (1960), 154–165.

[21] *H. Alivizatos*, *Ἡ Κωδικοποίησις τῶν Ἱ. Κανόνων «τῶν Ἀνατολικῶν*

'Εκκλησιῶν», Theologia 29 (1958), 475–496 (Die Kodifizierung der Heiligen Kanones der «Orientalischen Kirchen»). Eine Zusammenfassung dieses Artikels findet sich in Proche-Orient Chrétien 10 (1960), 136–145.

22 Ibid. 485: «*κατακλύξεται ὑπὸ διατάξεων τῆς λατινικῆς 'Εκκλησίας*».

23 Ibid. 486: «*φανερὰ ἡ προσπάθεια ἀφομοιώσεως καὶ ἰσοπεδώσεως*».

24 *T. Dupuy* in Proche-Orient Chrétien 14 (1964), 255: «sont choqués que nous ne les traitions pas comme un patriarche devrait être traité selon leur tradition».

25 Seine Eminenz Kardinal *Lercaro* in Quotidiano vom 14. November 1964.

26 Mandement patriarcal von 1959 in Proche-Orient Chrétien 9 (1959), 220: «non par orgueil, comme le prétendent certains, ni par recherche d'une vaine gloire, ni même pour rehausser notre petite communauté» (sondern weil er sich fühlte) «tenus d'aplanir la voie de l'union et d'en écarter les obstacles».

27 Ibid.: «sièges apostoliques» ... «Cette place était et doit être la première après celle du pontife romain, sans intermédiaire aucun».

28 *O. Kerame*, Question et reponse, Le Lien 28 (1963), Nr. 3, 18–22.

29 *E. Zoghby*, En marge du concile, Le Lien 29 (1964), Nr. 3, 9: «ils réalisent les conditions voulues pour être de vrais patriarcats par ce qu'ils sont des Eglises-mères. Mais ils ne peuvent prétendre s'élever au rang des patriarcats traditionnels, parce qu'ils sont Eglises-mères sur le seul plan local ou national, tandis que les cinq patriarchats de l'antiquité chrétienne ont été et demeurent toujours des Eglises-mères ou des Eglises-sources sur le plan du christianisme universel ... Sur l'échelle universelle, Rome – siège primatial – et les quatres sièges patriarcaux traditionnels de l'Orient, ont fait l'Eglise chrétienne, le christianisme intégral».

30 Cf. z. B. Voix, 90–91, 103.

31 Cf. zu den Mißverständnissen auf diesem Gebiet *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg–München 1963, 247–260 und 285–296.

32 Acta Apost. Sedis (1958), 550; cf. *A. Wuyts*, Nota de praecedentia patriarcharum, Periodica de re morali canonica liturgica 4 (1960), 489–496.

33 Cf. Osservatore Romano vom 19. Januar 1962, 1.

34 Cf. Proche-Orient Chrétien 12 (1962), 52.

35 Cf. Osservatore Romano vom 24. März 1963, 2 und Servizio Informazioni Chiesa Orientale vom 30. März 1963, wo der Artikel auf den Seiten 13–16 abgedruckt ist.

36 Vers l'unité chrétienne 16 (März–April 1963), Nr. 3–4, 151–152, 17: «la décision de Jean XXIII introduit en bloc, dans la Congrégation tous les patriarches orientaux catholiques. C'est les mettre, en cela du moins, au même rang que les cardinaux».

37 Proche-Orient Chrétien 13 (1963), 79.

38 Le Lien 28 (1963), Nr. 3, 4: «une amertume de plus». «O. K.» scheint mit «Latinor» identisch zu sein, der in Le Lien 26 (1961), Nr. 7–8, 181–184 den Artikel Patriarcat et Cardinalat schrieb.

39 Osservatore Romano vom 24. März 1963, 2: «È chiaro che il gesto del Romano Pontefice va inteso alla luce della storia e della importanza giuridica della figura dei Patriarchi. Il numero dei fedeli che appartengono oggi a ciascun patriarcato ha scarsa rilevanza, né varrebbe da solo a spiegare l'Augusta decisione».

40 Le Lien 29 (1964), Nr. 3, 1.

41 Cf. Proche-Orient Chrétien 13 (1963), 329–330.

42 Cf. Osservatore Romano vom 15. Oktober 1963, 3. Auf dem Konzil von Florenz saßen die griechischen Prälaten links vom Altar den Kardinälen gegenüber: cf. *J. Gill*, The Council of Florence, Cambridge 1959, 107 und die interessante auf Andrea da S. Croce beruhende Anmerkung in Proche-Orient Chrétien 13 (1963), 315–316, wonach der lateinische Patriarch von Jerusalem «zwischen dem ersten und zweiten Kardinalbischof» («inter primum et secundum cardinales episcopos») saß. Concilium Florentinum, Series B. Acta Latina VI, Rom 1955, ed. *G. Hofman*, 28. Proche-Orient Chrétien behauptet, daß er später nach allen Kardinälen seinen Sitz hatte: sicher ist, daß seine Unterschrift unter das Unionsdekret nach der der Kardinäle steht.

43 Dekret «Über die Katholischen Ostkirchen», Nr. 9: «iura et privilegia..., quae tempore unionis Orientis et Occidentis viguerunt».

44 Cf. *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, 268–285.

45 Vers l'unité chrétienne 16 (1963), Nr. 3–4, März–April, 17: «plus ‚accordés' que ‚reconnus'».

46 Ibid. 17–18: «en bien des cas, limités dans leur exercice par la confirmation nécessaire du siège romain».

47 Ibid. 18: «un certain nombre de dispositions estimées discriminatoires et contraires aux droits et privilèges traditionnels des patriarches et des patriarcats».

48 Dekret «Über die Katholischen Ostkirchen», Nr. 9: «Patriarchae cum suis synodis superiorum constituunt instantiam pro quibusvis negotiis patriarchatus».

49 Proche-Orient Chrétien 12 (1962), 53: «La reconnaissance effective de l'autonomie canonique des Eglises orientales, dans le cadre, évidemment, de la constitution divine de l'Eglise, c'est-à-dire sous la juridiction universelle du successeur de Pierre, est une des conditions préalables les plus importantes à tout progrès sérieux dans le rapprochement entre les Eglises».

50 Dekret «Über die Katholischen Ostkirchen», Nr. 9: «iuxta antiquas traditiones ... et Synodorum Oecumenicorum decreta».

51 *I. Dalmais*, La difficile unité dans la diversité: tensions, ruptures et coexistences dans le patriarcat d'Antioche, L'Orient Syrien 8 (1963), 119–120: «ne pourrait-on pas rêver qu'un jour, plus au moins prochain, les divers ‚patriarches d'Antioche' ... déclarent solennellement qu'ils ne constituent qu'un seul patriarcat géré collégialment dans le respect de la légitime diversité des ‚nations'».

52 *C. Spiessens*, Les patriarches d'Antioche et leur succession apostolique, L'Orient Syrien 7 (1962), 389–434.

53 Cf. z. B. *M. Doumith*, Les Maronites dans l'histoire et le patriarcat d'Antioche, Antiochena 1 (1964), Nr. 2, 7–13 und ibid. 19–26, De l'unité de juridiction dans l'Eglise Orientale.

54 Ibid. 25–26: «a) il ne doit y avoir sur un territoire donné, qu'une juridiction territoriale;

b) là où le bien d'un nombre suffisant de fidèles de rite différent commande la présence d'une juridiction propre à ce rite, celle-ci ne sera que personnelle mais toujours dépendante de la juridiction supérieure de même rite;

c) en Orient où plusieurs juridictions se superposent sur le même territoire, les sièges seront répartis entre ces diverses juridictions ...».

55 Cf. z. B. *E. Cardinale Hygin* in Unitas (englische Ausgabe) 14 (1962), 30–39; *J. Nasrallah*, Chronologie des patriarches melkites d'Antioche de 1500 à 1634 ist ein Exzerpt aus Proche-Orient Chrétien (1956–1957) und in Revue des études byzantines 21 (1963), 313–314 besprochen; *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, 88–91.

56 Le Lien 29 (1964), Nr. 4, 35: «... à l'échelon uniate le problème est insoluble. Si l'on maintient les juridictions distinctes on n'évitera pas l'impression désagréable d'un Orient mal unifié. Et si l'on réduit les juridictions à l'unité on risque de produire un monstre que l'Orient authentique aura de la peine à reconnaître pour enfant légitime. Ce dilemme nous force encore une fois à nous replacer sur le terrain de l'oecuménisme».

57 Dekret «Über die Katholischen Ostkirchen», Nr. 8: «licet alii aliis tempore posteriores, omnes tamen aequales sunt ratione dignitatis patriarchalis».

58 Veröffentlicht später in Jerusalem 1962 unter dem Titel Le Patriarcat latin de Jerusalem.

59 Voix, 143–161.

60 *Y. Nolet de Brauwere*, L'Eglise de Terre Sainte, Irenikon 36 (1963), 177–203.

61 Osservatore Romano vom 24. März 1963, 2: «con ampio criterio, è stato incluso ... anche il patriarca latino di Gerusalemme, il quale, ‚ratione territorii', dipende dalla Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale».

62 Dies wurde auf dem Konzil am 19. Oktober 1964 von Right Rev. *P. Sfair* gesagt. Cf. Antiochena 1 (1964), Nr. 3, 25: «exaucée au temps de Paul VI, après 330 ans».

63 Cf. Proche-Orient Chrétien 14 (1964), 254: «une garantie nécessaire contre la latinisation».

64 «Baptizati acatholici ritus orientalis, qui in catholicam Ecclesiam admittuntur, ritum quem maluerint amplecti possunt, optandum tamen ut ritum proprium retineant».

65 Acta Leonis XIII (1894), 363: «missionarius quilibet latinus, e clero saeculari vel regulari, qui orientalem quempiam ad ritum latinum consilio auxiliove inducat, praeter suspensionem a divinis quam ipso facto incurret...».

[66] In Orientalia Christiana 32 (1933), 125 legt *E. Herman* dar, daß die obige Strafe vom Codex iuris canonici abgeschafft wurde.

[67] Voix, 101: «un coup de massue porté contre le développement et même contre le maintien d'une Eglise orientale dans la catholicité». Zur Geschichte der Latinisierung orientalischer Riten cf. *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, 183–222.

[68] Cf. Mandement patriarcal von 1959 in Proche-Orient Chrétien 9 (1959), 221: «autorise les latins à latiniser».

[69] Ibid.: «n'autorise pas les orientaux à admettre dans leur Eglise des dissidents occidentaux».

[70] *R. Erni* in Una Sancta 15 (1960), 156.

[71] Cf. Collectanea I, Nr. 878. [72] Ibid., II, 315, Nr. 2.

[73] Cf. zu ihrer Antwort Antiochena 1 (1964), I, Nr. 30, 42; II, 22; III, 2 etc.

[74] Eine interessante (noch unveröffentlichte) Dissertation hierüber wurde an der Lateran Universität in Rom 1964 erörtert: S. *Mudry*, De transitu a ritu byzantino-ucraino ad ritum latinum.

[75] Dekret «Über den Ökumenismus», Nr. 2: «unitas Ecclesiae et significatur et efficitur».

[76] Vers l'unité chrétienne 12 (1959), Nr. 7, 57: «étant le symbole de l'unité des chrétiens dans le Christ».

[77] Ibid. «vraiment et totalement unis entre eux par une seule et même foi».

[78] *Symeon* Hieromonachos (Orthodox) in Contacts 16 (1964), 140: «l'eucharistie n'est pas seulement l'expression finale d'une unité déjà réalisée, mais encore un puissant moyen pour y parvenir».

[79] Unitas (italienische Ausgabe) 16 (1961), 42–51; (englische Ausgabe) 13 (1961), 33–43; Docum. Cath. 43 (1961), 311–320; Unitas (französische Ausgabe) 14 (1961), 348–356; The Eastern Churches Quarterly 14 (1961), 197–202 (Zusammenfassung); Theol. u. Glaube 6 (1961), Heft 6, 437–446.

[80] Unitas (italienische Ausgabe) 16 (1961), 47: «voglia ciò o non lo voglia – suddito della Chiesa».

[81] Ibid., 46: «La Chiesa Cattolica può sempre disporre dei sacramenti amministrati fuori dalla Chiesa dai sacerdoti dissidenti, perché i sacramenti ... rimangono proprietà sua legittima».

[82] *K. Kappel*, Die gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, nach dem Codex iuris canonici, Winterthur 1962, besprochen in Una Sancta (1964), Nr. 3, 283–286 von *Dr. J. Neuman*.

[83] Eine gründlichere Darstellung dieser Frage findet sich in *J. Neuman*, Auf Hoffnung hin, Meitingen 1964. In diesem Zusammenhang ist eine (noch unveröffentlichte) Dissertation zu erwähnen, die 1963/64 in Rom an der Gregorianischen Universität von *A. Heussinger* eingereicht wurde: «Communicatio in sacris» und die Wiedervereinigung der Christen.

[84] Dekret «Über den Ökumenismus», Nr. 8: «a duobus principiis praecipue pendet: ab unitate Ecclesiae significanda, et a participatione in mediis gratiae. Significatio unitatis plerumque vetat communicationem. Gratia procuranda quandoque illam commendat».

[85] Ibid. Nr. 15: «non solum possibilis est sed etiam suadetur».

[86] Voix, 187: «le meilleur moyen».

[87] Ibid.: «absolue bonne foi» (und das Gegenteil ist) «une exception très rare».

[88] Ibid. 188: «pour étouffer le mal dans son germe».

[89] Ibid.: «Des chrétiens naissent dans une chrétienté déchirée, sans qu'il en soit de leur faute».

[90] Ibid.: «de droit simplement ecclésiastique».

[91] Ibid.: «n'est ni faiblesse, ni compromission, de la part de l'Eglise Catholique».

[92] Ibid.: «le scandale que l'on craint s'exerce le plus souvent en sens inverse» (insofern als) «les catholiques, autant que les orthodoxes, sont plutôt scandalisés, non de l'intercommunion, mais de son interdiction».

[93] Cf. *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, 375.

[94] Codex iuris canonici, can. 2259, §1: «iure assistendi divinis officiis».

[95] Dekret «Über den Ökumenismus», Nr. 3: «de seperationis peccato argui nequeunt, eosque fraterna reverentia et dilectione amplectitur Ecclesia Catholica».

[96] In Vers l'unité chrétienne 17 (1964), 91.

[97] Veröffentlicht in Irenikon 26 (1963), 436–475.

[98] Ibid. 465: «le renouvellement de la communion entre les églises n'aurait pas surmonté les divergences dogmatiques, mais l'état de rupture de communion dans lequel se trouvent les deux églises ne peut pas non plus surmonter ces divergences et ne pourra jamais le faire». Zu Afanassieff cf. auch Herder-Korr. 18 (Mai 1964), Nr. 8, 393.

[99] *Symeon* Hieromonachos, De l'Eucharistie comme sacrement de l'unité, Contacts 16 (1964), 140: «Il est d'une urgente nécessité que les chrétiens divisés aprennent à vivre ensemble».

[100] Ibid.: «il n'y a pas de meilleur moyen à cela que la prière en commun autour du, et la participation à, l'indivisible calice du sacrement de l'unité».

[101] *O. Clement*, Vers un dialogue avec le catholicisme, Contacts 16 (1964), 35: «on ne pourrait dire que l'un est ‚valable' si tous les autres ne le sont pas. Le dogme en particulier, serait inséparable de l'eucharistie et de la spiritualité – il serait l'eucharistie de l'intelligence. Un Orthodoxe n'aurait donc pas la liberté intérieure de communier dans une église catholique, non qu'il mît en cause la validité du sacrement ... (ce serait un faux problème) mais parce qu'il n'aurait pas le droit de l'envisager isolement».

[102] Cf. Acta et decreta concilii nationalis Armenorum ..., Rom 1913, 285: «quae coram sacerdote, non necessario parocho, contrahuntur».

[103] Für die Zeit vor 1949 cf. *A. Coussa*, Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali, III, Rom 1950, 212 ss; *J. Marbach*, Marriage Legislation for the Catholics of the Oriental Rites in the United States and Canada, Washington D.C. 1946.

[104] Acta Apost. Sedis (1949), 89–119.

[105] Dieser Text findet sich im Osservatore Romano vom 17. Oktober 1964 und faßt die Intervention des Patriarchen der Armenier auf dem Konzil zusammen: «la situazione creatasi in seguito ha reso odiosa la Chiesa Cattolica ai non Cattolici ed ha condotto alla nullità di migliaia di matrimoni di donne cattoliche con non cattolici, poichè in Oriente la celebrazione del matrimonio va fatta nella chiesa dello sposo. Tutte le facoltà di dispensa particolare per rimediare ad una tale situazione sono risultate inefficaci».

[106] Cf. Antiochena 1 (1964), Nr. 3, 2. [107] In Nr. 18.

[108] Folgende Titel seien hier besonders angeführt: *C. Dumont*, A propos de «Marriages mixtes», Vers l'unité chrétienne 17 (1964), Nr. 7 (165), 1–6; *C. Pujol*, Peculiaris quaestio de forma canonica matrimonii ratione ritus, Periodica de re morali canonica liturgica 51 (1962), 129–166, wo einige Elemente ad liceitatem für eine Form bei den Eheschließungen zwischen orientalischen Katholiken vorgeschlagen werden. In diesem Zusammenhang kann man noch Right Rev. *M. Doumith* zitieren: «if the canonical form in a mixed marriage is required ad liceitatem only, one cannot understand why it should be required ad validitatem for Catholics» (Cf. Antiochena 1 (1964), Nr. 3, 14: «si la forme canonique dans le marriage mixte est exigée seulement pour la licéité, on ne comprend plus pourquoi elle est exigée entre les catholiques pour la validité»); *E. R. Leclair*, La forme canonique ordinaire des marriages interrituels au Canada, Ottawa 1962 bietet eine gute Illustration zu *Pujols* Artikel; cf. auch *A. Coussa*, Animadversiones in can. LXXII Trul., Apollinaris 32 (1959), 170–181; *L. Hofman*, Formpflicht oder Formfreiheit der Mischehenschließung?, Catholica 18 (1964), 241–257 befaßt sich hauptsächlich mit Protestanten, doch bringt er viele Elemente, die auch für die Orientalen zutreffen.

[109] *P. l'Huillier*, Le problème canonique des marriages mixtes, Messager Orthodoxe 17 (1962), Nr. 1, 39–45.

[110] Ibid. 54, cf. auch 46–47.

[111] Die Ansicht wird in Greek Orthodox Year Book (1956), 98–100 dargelegt.

[112] Cf. dazu *J. Cotsonis*, Das kanonische Recht, wie es in der Kirche von Griechenland angewandt wird, Kyrios 4 (1964), 203–204; *S. Nanakos*, To hierapostolikon ergon eis tous miktous gamous (*Τὸ ἱεραποστολικὸν ἔργον εἰς τοὺς μίκτους γάμους*), Thessaloniki 1960; *N. Patrinacos*, The Sacramental Character of Marriage, The Greek Orthodox Theological Review 1 (1954), 118–132; *C. Vogel*, La législation actuelle sur les fiançailles, le mariage et le divorce dans le royaume de Grèce, Istina (1961–1962), Nr. 2, 151–182.

Dokumentation Concilium

Verantwortliche Redaktion: L. Alting v. Geusau, Direktor,
und M. J. Le Guillou, 2. Direktor

R. Laurentin

Die allerseligste Jungfrau nach den Aussagen des Konzilstextes

Drei Ereignisse verschiedener Art, die jedoch untereinander in Verbindung stehen, haben die Frage nach der Rolle der Gottesmutter im Glaubens- und Frömmigkeitsleben der Kirche stark in den Vordergrund der kirchlichen Aktualität treten lassen: – die Tätigkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, die ihren Niederschlag in einem Text über die *Allerseligste Jungfrau im Mysterium der Kirche* gefunden hat (Kapitel VIII der *Konstitution über die Kirche* vom 21. November 1964); die Proklamation Mariens als «Mutter der Kirche» einschließlich der im Zusammenhang damit stehenden ergänzenden Ansprachen Pauls VI.; der Kongreß von Santo Domingo, vom 17.–23. März 1965 mit seiner zugleich marianischen und mariologischen Themenstellung.

Der Beitrag, um den man mich gebeten hat, soll die in diesen drei Ereignissen zutage tretenden Grundlinien und -tendenzen herauskristallisieren. Dazu müssen zunächst die drei Ereignisse und die in ihnen herrschende Problematik in ihren organischen Zusammenhang gestellt und darin betrachtet werden.

Die «Fragen» hinsichtlich der Gottesmutter und ihrer Stellung und Verehrung in der Kirche sind letztlich nur ein Einzelfall in dem Gesamtkomplex der auf allen Gebieten erforderlich werdenden Abstimmung der – wie man sie nennen könnte – posttridentinischen Linie und der Linie des Zweiten Vatikanums aufeinander.

Vom Beginn des 17. Jahrhunderts an hatte die Mariologie und die Marienfrömmigkeit eine neue Entwicklung und einen wunderbaren Aufschwung genommen. Diese Entwicklung, deren positive Früchte und im tiefsten Wesen authentisch katholischer Charakter bekannt sind, war in dreierlei Hinsicht gewissermaßen beschränkt: – Sie war ausschließlich lateinisch – teilweise bedingt durch eine antiprotestantische Polemik – und wurde in zunehmendem Maße spezieller.

So entstand die Tendenz, einen Schnitt zwischen Theologie und Mariologie zu machen, – zwischen den Sektoren des kirchlichen Lebens, die ausschließlich «marianisch» waren und anderen, die es – als Reaktion oder Kompensation – in keiner Weise waren. Daraus ergaben sich gewisse Meinungsverschiedenheiten und ganz bestimmte Spannungen im Inneren der katholischen Kirche. Doch übertreiben wir diese Schwierigkeiten nicht, ebensowenig wie den exklusiven Charakter der marianischen Bewegung. Diese hat den Weg zum Gipfelpunkt ihrer Entwicklung vor allem vom 19. Jahrhundert an zurückgelegt.

Während die marianische Bewegung auf diese Weise bereits ihre offizielle Weihe erhalten hat und ihren Höhepunkt erreichte, bildete sich innerhalb der letzten dreißig Jahre in der Kirche eine ganze Anzahl von anderen Bewegungen: die Bibelbewegung, die ekklesiologische Bewegung, die missionarische, liturgische und ökumenische Bewegung. Oft unter beträchtlichen Schwierigkeiten von einigen wenigen Pionieren ins Leben gerufen,

begannen sie sich nach und nach durchzusetzen und ließen untereinander eine gewisse Konvergenz erkennen. Sie gingen von der gleichen Notwendigkeit aus: Rückkehr zu den Quellen, Synthese zwischen den Werten der Spekulation und den Werten des Lebens, Öffnung für das Gespräch mit der Welt und für ihre Probleme, Gegenbewegung gegen die Übertreibungen der Gegenreformation. Das Ergebnis waren auf allen Gebieten Revisionen in der Theorie und in der Praxis.

Auch die Mariologie konnte sich dieser allgemeinen Revision nicht entziehen. Doch ging dies nicht ohne verschiedene Abwehrreflexe ab. Rückkehr zur Bibel, – bedeutete das nicht notwendig Rückzug auf eine allzu elementare Mariologie? Maria in die Kirche hineinstellen – hieß das nicht, ihre außerordentlichen Privilegien bagatellisieren? Aufwertung der Liturgie, – hieß das nicht zugleich logischerweise Abwertung der privaten Frömmigkeitsformen[1]? Und schließlich das ökumenische Gespräch, – mußte das nicht selbst auf die theologische Lehre von Maria und die Marienverehrung einen zerstörenden Einfluß ausüben? So kam es zu ernsthaften Bedenken, Widerständen und bisweilen sogar zu einer gewissen ängstlichen Sorge. «*Generatio unius corruptio alterius*» – «das Entstehen des einen bedingt den Untergang des anderen», lautet ein scholastischer Sinnspruch. In der Erneuerung, die sich ihre Bahn brach, vermeinten gewisse marianisch bestimmte Kreise, mehr die Seite des *Untergangs* als die des *Neuentstehens* zu verspüren; mehr die Zurücknahme von Formeln oder Perspektiven, die in die zweite Reihe rücken sollten, als die positiven Aufwertungen[2].

Als das Konzil anfing, waren diese Reaktionen noch mehr instinktiv als vernunftgetragen. Man war sich des eigentlichen Problems noch nicht völlig klar bewußt geworden[3]: weder in den Kreisen mit marianischer Tendenz noch in den anderen. Man erkannte vorerst noch nicht recht, wohin der Weg führte, nämlich zu einer harmonischen Synthese, die reicher war als der frühere Zustand, aber doch von anderer Art. Dabei geht es tatsächlich um die Schaffung einer Synthese zwischen dem, was es an Gutem in der marianischen Bewegung gibt: dem lebendigen Aufschwung hin zur Mutter des Herrn, der im Leben der Kirche seit den ältesten Zeiten eine unwandelbare Tatsache ist, – und den irreversiblen Forderungen, die ihren Konvergenzpunkt im Werk des Konzils gefunden haben.

1. Der Konzilstext: «De Beata Virgine»

vom 29. Oktober 1963 führte zu einer Spaltung der Konzilsväter in zwei nahezu gleiche Teile, als es um die Abstimmung über die Integration des Schemas von der Gottesmutter in das Schema von der Kirche ging (1114 gegen 1074 Stimmen); die Atmosphäre war drückend und gespannt. Ein Jahr später, genau am gleichen Tag, dem 29. Oktober 1964, stimmte die gleiche Versammlung fast einstimmig für den heute in der Veröffentlichung vorliegenden Text (2080 *placet* gegen 10 *non placet*). Wie konnte es zu dieser glücklichen Lösung kommen? Nicht dadurch, daß man die Schwierigkeiten direkt und unmittelbar angegangen hätte, sondern dadurch, daß man die unter katholischen Christen so zahlreichen gemeinsamen Gesichtspunkte herausarbeitete, da die kirchliche Lehre über die Jungfrau und Gottesmutter, die von ihrer Empfängnis an unbefleckt ist, «mit Leib und Seele in die Herrlichkeit Christi» erhoben, zu den am festesten umrissenen und bestimmten dogmatischen Aussagen schlechthin gehört.

Dieses intuitive und tastende Suchen nach der Einmütigkeit ist dadurch zu einem erfolgreichen Abschluß gebracht worden, daß man den Konzilstext nicht bis zu den unter katholischen Christen der verschiedenen – theologischen oder exegetischen – Richtungen strittigen Punkten zurückgeführt hat. Nicht etwa als habe man sich auf einen gemeinsamen Nenner des Mittelmaßes oder auf Banalitäten geeinigt, – nein, man hat vielmehr durchaus Wesentliches gebührend hervorgehoben, das allzuoft unterschätzt wurde[4], vor allem die Vätertheologie: über Eva und Maria (n. 56, 63); über die ekklesiale Funktion des Glaubens und der *Theotokos* bei der Inkarnation[5]; über Maria als «Typos der Kirche» (n. 63–64).

Diese Einmütigkeit war nicht durch ein Sammelsurium vorher festgelegter Formeln herzustellen. Die Konzilsväter selbst aber auch das Ganze des konziliaren Reformwerkes verlangten, daß die Formulierungen den Wert und die Bedeutung berücksichtigten, die wir heute der Bibel, den Kirchenvätern, der Ekklesiologie, der «Theologie der Heilsgeschichte» (ein Abschnitt der auf dem Konzil behandelten Kapitel trägt diesen Titel), den ökumenischen und liturgischen Gesichtspunkten beimessen. Ein Text, der diesen Anforderungen nicht entsprochen hätte, hätte niemals mit einer einstimmigen Annahme rechnen können. Aus all diesen Forderungen aber ergab sich die gebiete-

rische Notwendigkeit, die unter dem Einfluß gegenreformatorischer Sentiments und Ressentiments entwickelte theologische Lehre von der Mutter des Herrn neu zu formulieren und neu auf ihr Zentrum hinzuordnen. So bringt der Konzilstext zwar die klassische Lehre – die der großen Enzykliken – aber in einer Sprache, die den Quellen näher steht –, die von vielen akzidentellen Sonderheiten gereinigt ist, welche Kennzeichen eines besonderen Ortes, einer temperamentbedingten Mentalität oder einer einzelnen Epoche sind. Dadurch aber bringt er auch das Wesentliche bedeutend besser zum Tragen: das Dogma – die Lehre des Heils – in seinen wahren Lebenswerten.

Wenn daher der Text «nichts Neues» bringt – und das war auch gar nicht seine Aufgabe –, so bringt er doch sehr wohl das, was man in dieser heiklen Phase des Konzils von einer Konstitution erwarten konnte und mußte:

1. Er sichert den gesamten Komplex der wesentlichen Wahrheiten.

2. Er beschwichtigt manche Unruhe und manchen Argwohn und stellt im psychologischen Bereich die zeitweilig bedrohte Einheit wieder her; dadurch gestattet er, die endgültige Lösung der strittigen Probleme in Ruhe und Frieden voranzutreiben.

3. Dazu gibt er des weiteren Richtlinien, bringt Elemente die als Beispiel dienen können und vermittelt Anregungen für Seelsorger und Theologen zu einer ernsthaften Bemühung im Geist der authentischen Zielsetzungen und Anliegen.

Für weitere Einzelheiten zu dem dogmatischen Text, seiner Geschichte und dem Arbeitsprogramm, zu dem er uns einlädt, möchte ich auf mein Buch *La Vierge au Concile*[6] verweisen. Dieser Beitrag hier kann nicht mehr als die allgemeinen Grundlinien andeuten.

2. *Mater Ecclesiae*

Dem Papst war es darum zu tun, daß die Konzilskonstitution noch durch eine Proklamation Mariens als «Mutter der Kirche» ergänzt wurde, – und zwar in seiner Schlußansprache zur dritten Session des Konzils (21. November 1964).

In der Proklamation dieses Titels erblickte Paul VI. das Mittel, Maria unter gleichzeitiger Feststellung ihrer überragenden Rolle in die Kirche zu integrieren. Diese Formel und diese Lehre hatte er bereits als Kardinal Montini in seiner Intervention vom 5. Dezember 1962 befürwortet. Damals hatte er den Vorschlag von Kardinal Suenens (4. Dezember) aufgegriffen und erklärt: «Ich bin gleichfalls der Auffassung, daß die allerseligste Jungfrau als Mutter der Kirche geehrt werden sollte[7].» Dann hatte er diesen Titel mit ständig zunehmender Eindringlichkeit am 15. August, am 17. November und am 4. Dezember 1963 gebraucht – und dann wieder am 27. Mai, am 11. Oktober und 18. November 1964[8]. In dieser letzten Ansprache bei der Generalkongregation vom Mittwoch kündigte er die Proklamation für den 21. des Monats an ohne eine nähere Angabe des Platzes. Aber die Ansprache war zu diesem Zeitpunkt noch in Italienisch abgefaßt, damit sie in Santa Maria Maggiore an das Volk gerichtet werden konnte. Erst in letzter Stunde wurde sie ins Lateinische übersetzt und an die Schlußansprache angehängt; daher auch die Länge dieser Ansprache und das besondere Interesse, das die Untersuchung des Nuancenunterschiedes zwischen dem offiziellen lateinischen und dem ursprünglichen italienischen Text bietet.

Zu diesem Thema ist eine Reihe von Fragen gestellt worden.

1. Warum hat der Papst überhaupt diese Erklärung vorgenommen? Es lagen verschiedene Petitionen vor: Der polnische Episkopat, der bereits im August 1964 vorstellig geworden war, wünschte sogar eine Definition. Während der Session wurden, so versichert man uns, für eine weitere Petition unter strengster Diskretion an die fünfhundert Unterschriften gesammelt. Diese Petitionen entsprachen durchaus der Überzeugung des Papstes. Doch nicht dieser Beeinflussung oder seinem persönlichen Empfinden folgend hat Paul VI. geglaubt, diese Erklärung vornehmen zu sollen, sondern ganz und gar auf der Ebene seines Lehramtes und nach reiflicher Überlegung.

2. Welche theologische Qualifikation besitzt diese Erklärung? Sie ist *keine Definition*, sondern eben *eine Erklärung* (déclaration). Der am meisten analoge Fall dürfte die Proklamation des Königtums Mariens im Jahre 1954 durch Pius XII. sein. Diese hatte außerdem zur Einsetzung eines für die gesamte Kirche verbindlichen liturgischen Festes geführt; doch Paul VI. nahm die Erklärung in einer an das ökumenische Konzil gerichteten Ansprache vor, – die äußeren Umstände waren daher feierlicher.

3. Von verschiedenen Seiten glaubte man, einen gewissen Gegensatz zwischen der Entscheidung des Papstes und der der Konzilsversammlung zu erblicken. Diese, so wurde betont, hatte sich für

die Änderungsanträge entschieden, die diesen Titel in aller Form als zu wenig der Tradition entsprechend und inopportun vom ökumenischen Gesichtspunkt aus, ablehnten.

Was sollen wir davon halten?

Das Wort «Gegensatz» trifft keinesfalls den Sachverhalt. Es handelte sich nämlich um zwei Abänderungsanträge zu einem in seiner Bedeutung recht komplexen Titel, der verschiedene Interpretationen zuließ, von denen die einen zutreffend waren, die anderen weniger zutreffend. Da die Versammlung darauf bedacht sein mußte, auf dem schnellsten Wege zu einer Einigung zu gelangen, hat sie es vorgezogen, nicht an diesem Titel festzuhalten; allerdings anerkannte sie, daß er «theologisch tragbar» sei und formulierte seinen sicheren Lehrgehalt: die geistige Mutterschaft.

Der Papst aber ist in der Ausübung seiner Lehrautorität nicht von solchen Vorbedingungen abhängig und hat einen anderen Weg gewählt. Er hat den Titel gebraucht, jedoch jedes mögliche Mißverständnis beseitigt, und zwar mit äußerster Sorgfalt. Er hat ihn in seinem Geltungsbereich eingeschränkt, so daß alle berechtigten Einwände und anfechtbaren Auffassungen zugleich gegenstandslos wurden.

Nachdrücklich stellt er fest, daß Maria innerhalb der Kirche steht: «Sie ist ihr größter Teil, ihr bester Teil, ihr vornehmlichster Teil und ihr auserwählter Teil», erklärt er gleich bei Beginn der Entwicklung seines Gedankenganges und zitiert dabei Rupert von Deutz. Wiederholt betont er, daß Maria innerhalb der Kirche steht: *in Ecclesia*, innerhalb des christlichen Volkes: *in christiano populo*[9],

– Er gibt diesem Titel den rechten Ausgleich durch andere ergänzende Aussagen: «Unsere Schwester durch das Band der menschlichen Natur» (wie er bereits am 11. November 1963 und am 7. Mai 1964 gesagt hatte).

– Er umschreibt mit dem gleichen Nachdruck den Titel (in dem Sinne, in dem Kardinal Frings es gefordert hatte), und zwar an drei Stellen:

Mater fidelium et pastorum omnium scl. Ecclesiae. Omnium fidelium et pastorum seu Ecclesiae matrem. Mater fidelium et pastorum, id est Ecclesia[10]. (Mutter aller Gläubigen und Hirten scl. der Kirche. Die Mutter der Gläubigen und Hirten bzw. der Kirche. Mutter der Gläubigen und Hirten, d. h. der Kirche.)

Die beiden Worte *Gläubige* und *Hirten*, die an diesen drei Stellen wiederkehren, beziehen sich auf die streitende Kirche: die Gläubigen sind eben diejenigen, die sich noch im Zustand des Glaubens und nicht in dem des Schauens befinden. Dieser Gedanke kehrt in konkreterer und glücklicherer Fassung in der Formel «Mutter der streitenden Kirche» wieder, zu der ich geraten hatte, um nicht in den Bereich von Schulstreitigkeit zu kommen, die sich auf Fragen beziehen wie: Ist Maria Mutter der Engel? Wie sind ihre Mutterfunktionen hinsichtlich derer, die im Zustand der Glorie leben, wo Gott alles in allem ist?

Die Begrenzung, die Paul VI. vorgenommen hat, ist so klug gewählt, daß sie nicht einmal so weit geht wie die Aussage der Konzilskonstitution. Diese sagt nämlich: «*Mutter der Menschen, vor allem der Gläubigen.*» Paul VI. spricht nur von den Gläubigen und dehnt die Mutterschaft Mariens nicht ausdrücklich auf alle Menschen aus. Ebenso lag es nicht in der Absicht des Papstes, eine Neuerung auf dem Gebiet der Lehre zu bringen; er wollte nur in aller Deutlichkeit durch eine relativ neue Formel die denkbar traditionellste Lehre aussprechen. Das hat er nachdrücklich in seiner Ansprache vom 21. November und in der Folgezeit ausgesprochen.

Seine Absicht war dabei vor allem, unter dem gleichen grundlegenden Bild die Rolle Mariens im Hinblick auf Christus und im Hinblick auf alle Menschen zusammenzufassen: in beiden Fällen ist es die Mutter-Rolle. Zugleich wollte er den «gemeinschaftsbildenden Aspekt» der geistigen Mutterschaft hervorheben[11]. Maria ist nicht nur Mutter von Einzelmenschen, sie ist Mutter der Gemeinschaft.

Er sah in diesem Titel die Möglichkeit, in lapidarer Kürze die in gewissem Sinne konstitutive Überlegenheit der Gottesmutter dem Rest der Kirche gegenüber mit jener lebendigen Beziehung, die sie mit allen im umfassendsten Sinne gemeinsam hat, zu einer Synthese zu bringen. Er wollte sich von Ideen distanzieren, die Maria auf die Ebene der übrigen Glieder der Kirche herabsetzten.

Auf diese Weise wollte er schließlich einer bestimmten Art der Verehrung neue Nahrung geben, die ihren besonderen Gefallen daran findet, die Ehrentitel der Gottesmutter ständig zu vermehren und die seit zehn Jahren keine Befriedigung ihrer Wünsche mehr gefunden hat.

Wir wünschen, so schrieb Paul VI., daß die Verkündigung der Konstitution über die Kirche, verstärkt durch die Proklamation Mariens als Mutter

der Kirche, das heißt aller Gläubigen und Hirten, dazu führe, daß das christliche Volk sich mit mehr Vertrauen und Innigkeit an die heilige Jungfrau wende.

4. Hat die Verkündigung des Titels Maria, Mutter der Kirche, ein neues Hindernis für die ökumenische Entwicklung geschaffen?

Es läßt sich kaum leugnen, daß die ökumenischen Erwägungen von der Verwendung des Titels «Mutter der Kirche» abrieten (die theologische Kommission hatte dieses Bedenken ausdrücklich angemeldet), und daß die Proklamation von seiten der Beobachter, vor allem aus dem evangelischen Lager, schmerzlich empfunden wurde und sie sich daher, soweit sie anwesend waren, durch diesen Akt der Marienverehrung irgendwie vor den Kopf gestoßen fühlten. Und tatsächlich hat dieser Schritt verschiedene Verhärtungen auf der anderen Seite zur Folge gehabt[12].

Der Zugang der evangelischen Christen zur Gottesmutter geht über Maria als *Glied* und «*figura*» der Kirche. Die Idee von Maria als Mutter der Kirche wirkt auf sie, so gut man sie auch erläutern und begreiflich machen mag, wie eine hohe und steile Mauer und verstärkt in ihnen die Überzeugung, daß die katholische Lehre von der Gottesmutter unannehmbar ist, ja, daß sie eine ständig neue Quelle unangenehmster Überraschungen darstellt.

Tatsächlich aber fügt dieser Titel, so wie er von Paul VI. erläutert ist, keine wirklich neue Schwierigkeit zu denen, die durch die Dogmen der Unbefleckten Empfängnis oder der leiblichen Aufnahme in den Himmel entstanden waren, hinzu; die Verkündigung des Titels *Mediatrix* – Mittlerin (den Paul VI. niemals gebraucht hat) hätte zweifellos eine bedeutend negativere Reaktion hervorgerufen.

Hier scheint der Papst vor einer ernsten Entscheidung gestanden zu haben: Die Konzilsminorität, beunruhigt über die Neuerungen des Konzils und den offensichtlichen Bruch mit dem Stil der marianischen Frömmigkeit der beiden letzten Jahrhunderte, forderte ihn zu einem offiziellen Akt auf, der den Stil der marianischen Frömmigkeit Pius' XII. und seiner Vorgänger in Erinnerung brächte: Die feierliche Proklamation eines in die Augen fallenden und neuen Titels. Paul VI. konnte diese Vertreter eines Teils der katholischen Meinung nicht beruhigen und gewinnen, ohne auf irgendeine Weise die nicht-katholischen Christen vor den Kopf zu stoßen.

Paul VI. hat es vorgezogen, sich zu diesem Akt bereitzufinden und die innere Einheit der Kirche durch eine Beruhigung des konservativen Flügels zu festigen, anstatt davon abzusehen, um den Fortschritt der christlichen Einheit zu erleichtern. Die unerfreulichen Reaktionen von dieser Seite wollte er jedoch, wenn eben möglich, auffangen und gegenstandslos machen, – sowohl durch Erklärungen zu dem neuen Titel als auch durch ergänzende Ausführungen. Das ist der Gegenstand des letzten Teiles seiner Ansprache. Das Aufsehen, das die Proklamation erregte und die emotionale *Atmosphäre*, die sie umgab, haben ihn allzu unbeachtet vorübergehen lassen, und doch hat Paul VI. ihm eine große Bedeutung beigemessen. Er betont eine ganze Reihe von Themen, die bisher durch das päpstliche Lehramt nur relativ wenig ausgeschöpft sind: evangelische Themen, die einem Martin Luther teuer waren und in weiten evangelischen Kreisen heute noch hoch in Ehren stehen: die Gottesmutter des *Magnificat;* ihr beispielhafter Glaube und ihre beispielhafte Demut; die Christozentrik; der *einzige Mittler;* die «relative» Funktion der Gottesmutter. Und es ist nicht übertrieben, wenn wir sagen, daß er sie mit Nachdruck hervorgehoben hat, da er nur hier das Wort *praesertim* (vor allem) gebraucht:

> Wir wünschen *vor allem*, daß völlig deutlich ins helle Licht gestellt wird, wie Maria, die demütige Dienerin des Herrn, ganz und gar auf Gott und auf Christus, unseren einzigen Mittler und Erlöser bezogen ist...[13], daß man den wahren Charakter und die wirklichen Ziele der Marienverehrung klarstellt..., die ... keineswegs ein Selbstzweck ist, sondern im Gegenteil ein Mittel darstellt, das wesenhaft bestimmt ist, die Seelen auf Christus hin auszurichten...
>
> Verschiedene evangelische Vertreter haben die Bedeutung einer derartigen Erklärung für den Ökumenismus erkannt[14].

3. *Weitere Klarstellungen von seiten Pauls VI.*

Von diesem Augenblick an haben die Ansprachen Pauls VI. sich mehrfach nachdrücklich in dem gleichen Sinne geäußert. Zwei von diesen Ansprachen sind ganz besonders bezeichnend.

Zunächst jene Klarstellung hinsichtlich gewisser recht unerfreulicher (und seit dem 15. Jahrhundert außerordentlich verbreiteter) Formen, von der Barmherzigkeit Mariens zu predigen:

Mancher einfältige Geist hält Maria für barmherziger als den Herrn. Und in einer sehr kindlichen Auffassung geht man soweit zu behaupten, der Herr sei strenger als sie; man müsse, so glaubt man und sagt man, zur Gottesmutter seine Zuflucht nehmen, damit der Herr uns nicht strafe. Zweifellos hat Maria eine hervorragende Funktion als Fürbitterin; aber die Quelle alles Guten ist dennoch der Herr selbst. Christus ist der einzige Mittler und die einzige Quelle der Gnade. Maria selbst verdankt Christus alles, was sie hat. Sie ist die« Mutter der göttlichen Gnade» weil sie diese vom Herrn empfängt[15].

In ähnlichem Sinne lauten die Richtlinien, die er am 2. Februar im Hinblick auf den mariologischen Kongreß von Santo Domingo gegeben hat:

Sich eine Vertiefung des Verständnisses und der Liebe für die Mysterien Mariens angelegen sein lassen, und sich nicht um eine, bisweilen recht anfechtbare und mehr zur Trennung der Seelen als zu ihrer Vereinigung dienende theologische Ausweitung bemühen...! Die unausgewogenen und unerleuchteten Sentimentalitäten... mäßigen...! Eine ernsthafte und lebendige Verehrung fördern..., die sich in dem großen einheitlichen Rahmen der Liturgie bewegt[16]!

Kurzum: die Linie Pauls VI. läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die katholische Marienverehrung erhalten, beleben, reinigen und neu ausrichten!

4. Der Kongreß von Santo Domingo (15.–17. März 1965)

Auf diesen Weg des Ausgleichs und der Synthese hat Paul VI. auch den mariologischen Kongreß von Santo Domingo gelenkt. Den Platz für diese Veranstaltung hat er selbst im Frühjahr 1964 festgelegt. Ursprünglich hatte er persönlich auf dem Weg über diese Antillen-Insel, die einst für Christoph Columbus das Tor zur neuen Welt wurde, Nord-, Mittel- und Südamerika besuchen wollen; doch dieser Plan erwies sich als undurchführbar. Heute begreift man besser, aus welchem Grunde. Paul VI. hatte das für den Kongreß vorgesehene Thema: Die Gottesmutter und die Heilige Schrift,– bestätigt und befürwortet, ein Thema, das dazu angetan war, ein Gespräch in der Linie des Schemas über die Offenbarung zwischen Theologen und Exegeten in Gang zu setzen; ein Thema, das geeignet war, in der Lehre über Maria und der Marienfrömmigkeit zu einer Rückbesinnung auf das Wesentliche anzuregen; und schließlich ein ökumenisches Thema, da die Bibel die Quelle unseres Glaubens ist, die wir mit den Christen der anderen Bekenntnisse gemein haben.

Ökumenismus

Paul VI. hatte persönlich den Wunsch geäußert, daß doch «Vertreter der heute noch getrennten Brüder anwesend» seien, und er hat sie «mit der größten Sympathie und der tiefsten Hochachtung» gegrüßt[17].

Dieser Plan war vollkommen neu, verglichen mit dem Stil und der Ausrichtung der bisherigen mariologischen Kongresse. Ja, diese Neuheit hat zu verschiedenen Schwierigkeiten und manchen Bedenken Anlaß gegeben. Dem Wunsch des Papstes ist schließlich nur in knapper und gewissermaßen in symbolischer Form Genüge getan worden. Ein einziger Vertreter der getrennten Christenheit erschien zur Teilnahme an dem theologischen Dialog von Santo Domingo: Pastor Kunneth, dessen Vater zu den Männern des moralischen Widerstandes gegen Hitler gehört hat, – ein junger Lutheraner, dessen Marienverehrung von den meisten lutherischen Kreisen heftig angegriffen wird. Für den feierlichen Abschluß des *marianischen* Kongresses (der sich an den *mariologischen* Kongreß anschloß) hatte man den anglikanischen Bischof von Porto-Rico erwartet; doch zu diesem Zeitpunkt mußte ich bereits Santo Domingo verlassen. Ich konnte leider nicht in Erfahrung bringen, ob er tatsächlich erschienen ist. In der Geschichte der mariologischen Kongresse besitzt aber auch diese zahlenmäßig äußerst beschränkte Vertretung die Bedeutung einer Präambel für den Ökumenismus, wenn diese Übertragung von dem Ausdruck *preambula fidei* hier möglich ist.

Mariologen und Exegeten

Die Hauptabsicht des Kongresses – die sowohl grundsätzlich wie tatsächlich verfolgt wurde – war eine Begegnung und Gegenüberstellung zwischen katholischen Exegeten und Mariologen. Auch das war etwas vollkommen Neues: Ein Heilmittel für die sehr engen Tendenzen einer gewissen mariologischen Auffassung.

Trotz der Bemühungen, die seit nunmehr zwölf Jahren von zahlreichen Exegeten (vornehmlich

Benoît, Feuillet, Lyonnet, Gazelles, Rigaux, die auf dem Kongreß anwesend waren) unternommen werden, um die Aussagen der Schrift über Maria klar herauszustellen und der entsprechenden Bemühungen einiger Mariologen, den Wortlaut der Schrift ernst zu nehmen und an die erste Stelle zu rücken, deckten sich die beiderseitigen Gesichtspunkte kaum. Welche Kluft zwischen Darlegungen, die sich etwa bemühten, nachzuweisen, daß das Mysterium der Verkündigung «Maria in die hypostatische Ordnung erhob», oder sogar daß sie «causa Dei» sei, und exegetischen Untersuchungen, die mit einer skrupelhaften Genauigkeit den Wortsinn abgrenzten, den der biblische Autor im Rahmen des betreffenden literarischen Genus zum Ausdruck bringen wollte! Die Verfasser dieser Untersuchungen empfanden ihre gegenseitigen Standpunkte als einander vollkommen fremd und keineswegs als komplementär.

Für die einen bestand das beherrschende Anliegen in der wissenschaftlichen Klärung, getragen von jener Art Zweckfreiheit, wie diese sie mitbringt; für die anderen war es die biblische Bestätigung von Formeln früherer päpstlicher Enzykliken oder mariologischer Lehrbücher.

Der Punkt, in dem die Divergenz der beiderseitigen Standpunkte am deutlichsten zutage trat, betraf die Funktion des Lehramtes im Verhältnis zur Exegese. Natürlich bestritt keiner die Autorität des Lehramtes auf der einen und die Notwendigkeit wissenschaftlicher Methoden für die Aufschließung des heiligen Textes auf der anderen Seite. Doch den einen kam es vor allem darauf an, den authentischen Charakter dieser wissenschaftlichen Arbeit in den Vordergrund zu stellen, während die anderen ständig bemüht waren, die durch das Lehramt gegebenen Grenzen, innerhalb derer diese Arbeit sich von rechtswegen entfalten darf, immer enger zu ziehen.

Das war im übrigen der einzige Punkt, in dem sich – natürlich in höflichen Formen und in überraschender Weise – gewisse Spannungen nicht vermeiden ließen, denn die Kongreßteilnehmer von Santo Domingo übernahmen allgemein ganz instinktiv die Taktik und den Geist des Konzils: Vermeidung von Punkten, die den Gegner herausfordern und Herauskristallisierung der Punkte, in denen man übereinstimmt. So konnte der Kongreß schließlich dank der Vermittlung von Mgr. Philips gemeinsame Schlußergebnisse aufweisen: sehr allgemeine Grundsätze und den Wunsch nach einer konstruktiven Zusammenarbeit in der Fortführung dieses ersten Dialogs. Es dürfte klar sein, daß die Zusammenarbeit nur auf lange Sicht verstanden werden kann. Es war jedoch wichtig, diesen Grundsatz überhaupt aufzustellen, ausgehend von der Begegnung, die doch auf beiden Seiten manche Bedenken und Befürchtungen beschwichtigte.

Die Ansprache des Legaten (22. März)

Der päpstliche Legat, Kardinal Silva von Santiago de Chile, schloß den mariologischen Kongreß mit einer viel beachteten Ansprache. Seine Schlußfolgerungen stellen eine Fortsetzung der durch den Text des Vatikanums II und die Ansprache Pauls VI. gegebenen Richtlinien dar und sind zweifellos sehr viel verbindlicher als die des Kongresses selbst, wie es einige Zitate verdeutlichen sollen[18].

Der Kardinal ermutigte nachdrücklich zu einer offenen Forschung auf dem Gebiet der Exegese, wie auf dem Gebiet der theologischen Lehre von Maria, ohne daß er dabei irgendwie die tatsächlich vorhandenen Schwierigkeiten übersehen hätte:

... Man glaube doch nicht, daß dieser Dienst der Idee sich wie etwas verwirklichen läßt, das ausschließlich von oben nach unten geht. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, in der der Heilige Geist keineswegs nur die Hierarchie bewegt, sondern auch die Laien. Die heilige Wissenschaft muß daher notwendig auch die Phänomene des Lebens berücksichtigen... Praxis und Leben der Kirche werden stets ein wichtiges Kriterium zur Feststellung des Glaubens sein. ... Natürlich nicht ohne die notwendige kritische Unterscheidung, denn nicht jede Tatsache aus dem Leben der Kirche, selbst wenn wir ihr relativ häufig begegnen, ... ist damit notwendig schon in jeder Hinsicht Frucht einer durch den Allerhöchsten bewirkten Bewegung... Gewisse partikulariatische Tendenzen schwächen bisweilen den authentischen und universalen Gehalt. Theologische Bemühungen haben eine zweifache Funktion: die Wahrheit immer und in allen Teilen herauszufinden... und dann, im Falle einer Abirrung, den Wahrheitskern zu entdecken, der immer und in jedem Irrtum vorhanden ist und dessen Anziehungskraft bewirkt. Auf diese Weise wird man den Weg zu dem gestörten Gleichgewicht finden... ein schwieriger, menschlich gesehen unmöglicher Weg. Doch der Herr hat seiner Kirche ein Gleichgewichtsorgan gegeben: das Lehramt, das er dem Apostelkollegium und dem Petrus anvertraut hat.

Im Hinblick auf die Gottesmutter selbst und die Verehrung, die der Christ ihr schuldet, wies der Legat eindringlich auf die in der Konzilskonstitution aufgestellten Normen hin:

... Sich dessen bewußt bleiben, daß die Größe der Gottesmutter ein ungeschuldetes Geschenk des Allerhöchsten ist. ... Zeigen, wie der Einfluß Mariens die unmittelbare Vereinigung der Gläubigen mit Christus fördert... (n. 60.) Offenbar werden lassen, wie die «Gaben und Privilegien Mariens stets auf Christus, die Quelle aller Wahrheit, Heiligkeit und Frömmigkeit bezogen sind (n. 67)».

Mit größter Wachsamkeit alles vermeiden, in Wort und Tat, das bei den getrennten Brüdern oder jemand anderem zu einem Irrtum hinsichtlich der wahren Lehre der Kirche führen könnte (n. 67).

Im gleichen Zusammenhang führte der Kardinal die Lehre Pauls VI. weiter, vor allem über den Grundsatz, den er in seiner Ansprache am 21. November 1964 aufstellte:

Die Kenntnis der wahren katholischen Lehre über Maria wird zu allen Zeiten einen Schlüssel für das rechte Verständnis des Mysteriums der Kirche darstellen...

Aus diesem Grundsatz zog der Kardinal die Konsequenzen für das Leben, ohne Angst vor den brennenden Fragen, wie z. B. der Frage nach dem institutionellen Aspekt der Kirche:

Maria hat weder dem hierarchischen Priestertum jemals angehört noch gehört sie ihm an. Ihre Funktion ist von anderer Art..., aber sie hat einen beispielhaften Ausgleich geschaffen zwischen dieser offiziellen Funktion und dem persönlichen Ja zur Gnade und zur Liebe, das sie gesprochen hat... Maria zeigt uns, bis zu welchem Punkt der Dienst, den alle kirchlichen Funktionen zu leisten haben, sich nur in Heiligkeit erfüllen läßt. *Sehr häufig ist es notwendig, die institutionellen Aspekte der Kirche zu verteidigen, und zwar besonders dann, wenn keine wahre Heiligkeit diese Verteidigung überflüssig macht.*

Ferner beleuchtete der Kardinal die Probleme des Schemas 13. Zunächst die Einstellung der Kirche der Welt gegenüber:

Maria hat bei der Menschwerdung des Wortes mitgewirkt, das heißt, bei dem, was man in anderen Worten als die «Einschließung des Wortes in Grenzen» bezeichnen könnte, denn indem es den materiellen Leib annahm, nahm das Wort Gottes aus freien Stücken gewisse Grenzen an: nicht nur die Grenzen von Zeit und Raum, die dem Kosmos wesenseigentümlich sind, so groß er auch sein mag, sondern die ganze Skala der menschlichen Begrenzungen, wie sie sich aus den Formen des sozialen Zusammenlebens ergeben, in denen sein Leben sich abspielen sollte. Bisweilen erhebt sich in gewissen Gliedern der Kirche eine Art Widerspruch gegen dieses Gesetz der Menschwerdung oder Begrenzung... Maria aber lehrt uns etwas anderes: Die Verehrung des Werkes Gottes in der Materie, die Annahme des Geistes in seiner inkarnierten Form... In der jungfräulichen Gottesmutter lernt die Kirche die Liebe zum Konkreten und Begrenzten: ein grundlegendes Mittel gegen den Stolz.

Und zum Abschluß beleuchtete Kardinal Silva noch die Situation der Kirche in dieser Welt am Beispiel der Situation Mariens bei der Verkündigung:

Die Sendung, die Maria empfing, kam von oben. Sie hat sie sich nicht selbst gegeben, sondern sah sich völlig unerwartet einer Perspektive gegenüber, die ihr Fassungsvermögen überschritt und in ihr als ganz normale Reaktion die Frage laut werden ließ: «Wie soll das geschehen?» (Lk 1,34.) Ebenso verhält es sich mit der Sendung der Kirche und der Hierarchie, die sich ständig dem Unerwarteten gegenübersehen. Es ist unmöglich, alles zu planen. Die Stunde Gottes ist geheimnisvoll, wie sie es für Maria war, daher kommt auch die verpflichtende Notwendigkeit, die Zeichen der Zeit zu befragen, um aus ihnen die Stunde Gottes herauszulesen. Daher war Maria, mochte ihre Sendung auch von oben her stammen, stets demütig, doch diese Demut tat der Wirksamkeit (ihres Handelns und Verhaltens) keinen Schaden, ganz im Gegenteil: auf der Grundlage von materiell gesehen unbedeutenden Fakten erhob sich das ganze Gebäude des Heils.

Die Pastoral-Kommission für Latein-Amerika

Für den pastoralen Bereich wurde eine Kommission eingesetzt, die aus amerikanischen Theologen bestand und den Auftrag erhielt, einen Arbeitsplan für die Zukunft zu entwerfen. Eins der Ziele des marianischen Kongresses betraf Latein-Amerika, wo er stattfand. Es ging darum, die Marienverehrung, die in diesen Ländern immer sehr lebendig gewesen war, als Ausgangspunkt für die Neubelebung des Katholizismus zu nehmen, der an vielen Stellen wie eine alte, brüchige Fassade wirkt. Die

Kommission erklärte sich mit diesem Prinzip einverstanden. Ihr erster Beschluß stellte eine globale Bürgschaft für die Echtheit der marianischen Frömmigkeit Amerikas dar, wies aber zugleich auf die Notwendigkeit einer Neuaufwertung hin. Diese Frömmigkeit bleibt – wenn auch in verschiedenen Graden – zu gefühlsbetont, zu «zweckgebunden», zu sehr losgelöst von der Lehre der Kirche. Eine katechetische Bemühung großen Maßstabes ist notwendig. Und schließlich ist diese Frömmigkeit allzu unverbindlich. Sie muß notwendig in die Forderung des Handelns auf dem Gebiet der Verkündigung des Evangeliums und der sozialen Wirklichkeiten einmünden. Aus Mangel an Zeit konnten die Beschlüsse nicht früher in der Praxis ihren Niederschlag finden[19].

Jedenfalls hat der Kongreß auf die Initiative des Nuntius, Msgr. Clarizio, eine der Sache nach zugleich realistische und symbolische Geste vollzogen: Ein Dorf wurde gegründet im Schatten der Kathedrale von Altagracia, dem ältesten Marienwallfahrtsort Latein-Amerikas, um einen Beitrag zur Linderung der Wohnungsnot zu leisten, die auf der Insel so drückend ist. Diese Initiative hat manche Kritik ausgelöst, da im gegenwärtigen Augenblick die neue Kathedrale weder völlig fertiggestellt noch bezahlt ist. Doch hat sie auch zum Nachdenken angeregt. Sie gibt ein beispielhaftes Zeichen in diesem Land, in dem das soziale Problem schwer und vorrangig ist. Die Jungfrau von «Nazareth» (so heißt das neugegründete Dorf) hat durch die Bemühungen ihrer Diener einigen jungen Familien von Santo Domingo Wohnung gegeben.

Zusammenfassung

Fakten und Schriftstücke kennzeichnen eine Etappe auf dem Weg zur Lösung dieses Problems, wie es zu Beginn unseres Überblicks gestellt worden war: Versöhnung und Ausgleich zwischen dem inneren Elan der marianischen Frömmigkeit, die eine Tendenz erkennen läßt, Sonderbesitz bestimmter Kreise zu werden – nicht ohne die Neigung zu einem gewissen Partikularismus –, und auf der anderen Seite den Forderungen des Aggiornamento auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens, in der Lehre sowohl als in der Praxis.

Die Direktion des DOC fordert mich auf, diese abschließende Feststellung näher zu präzisieren. Das geht jedoch schwerlich ohne daß man selbst Stellung bezieht.

Die hier dargelegten Tatsachen haben zu zwei Arten von Reaktionen geführt. Versuchen wir die extremsten von den unter katholischen Christen vertretenen Auffassungen zu umreißen:

– Die einen halten sich an die «Errungenschaften» des Konzildokuments: sie betonen vor allem die universale Mutterschaft Mariens und das durch dieses Dokument schärfer umrissene Profil dieser Lehre; sie legen großen Wert auf die Verwendung des Titels Mediatrix und vor allem auf die Proklamierung Mariens als «Mutter der Kirche». Darauf gestützt suchen sie, gewisse mariozentrische Tendenzen zu festigen und neigen dazu, den ökumenischen Aspekt des gesamten Fragenkomplexes stark zu unterschätzen. Sie träumen von einer Krönung des Konzils durch einen neuen, feierlichen marianischen Akt, – im Prinzip einer Weihe der Welt an Maria gemäß der Botschaft von Fatima. Zur Zeit ist eine sehr diskret durchgeführte aber wirkungsvolle Aktion in diesem Sinne im Gange.

– Die anderen beeindruckt viel stärker die Reinigung, von der die dogmatische Konstitution Zeugnis zu geben scheint und nicht so sehr deren positiver Inhalt. Sie fassen die Proklamation der Mater Ecclesia als eine für die lehrmäßige Orientierung der Mariologie und die ökumenische Entwicklung bedauerliche Konzession auf.

Und doch hat sich eine Annäherung zwischen den beiden Tendenzen angebahnt. Die theologische Erneuerung schreitet durch eine langsam vonstatten gehende Osmose voran. Seit der Veröffentlichung der Konstitution hat sich ein für den Dialog zwischen den verschiedenen mariologischen Richtungen günstiges Klima entwickelt. Eine sachgerechtere Wertordnung zwischen wesentlichen Quellen und neueren Traditionen, zwischen Dogmen und Meinungen, zwischen wesentlichen und akzidentellen Wahrheiten, zwischen *der* Offenbarung und *den* Privatoffenbarungen, zwischen Liturgie und Frömmigkeitsübungen von begrenzter Gültigkeit, zeigt die Neigung, sich durchzusetzen.

Natürlich stehen wir noch nicht am Endpunkt der Straße. Gewisse Abwehrreflexe lähmen noch die Erneuerung; gewisse in der Praxis vorkommende Abwertungen, gewisse Ausklammerungen der Allerseligsten Jungfrau, fördern dieses Mißtrauen – und umgekehrt.

Sowohl auf der theologischen als auch auf der seelsorglichen Ebene bleibt noch manche Arbeit zu tun. Auf der theologischen geht es darum, im Maßstab der ganzen Kirche – des Westens und des Ostens – eine Gemeinschaft im wesentlichen zu-

standezubringen. Das setzt eine umfassende Arbeit voraus, die von den Quellen ausgeht, – eine gut ausgerichtete und richtig orientierende Arbeit, die folgendes Ergebnis anstrebt: eine Annahme der komplementären Werte, eine Relativierung der partikularen Tendenzen und Kräfte, eine Weitung der Verengungen, eine Korrektur der Verirrungen, die hier und da möglicherweise vorhanden sind. Es geht darum, Maria an ihrem wirklichen Platz zu sehen, ihrem so fruchtbaren Platz im Ganzen der christlichen Lehre. Es geht darum, dieser Lehre wie auch der übrigen Theologie ihren wahren Charakter zuzuerkennen; denn die Theologie ist eine Lehre, die aus Quellen schöpft, eine Lehre, die aufgerufen ist, gelebt zu werden (und keine reine Spekulation); eine organische Lehre, in der die Wahrheiten in einer hierarchischen Ordnung zueinander stehen, je nach ihrer Beziehung zu Gott und zum Heil, wie es das Dekret über den Ökumenismus in Erinnerung gebracht hat.

Die Ebene der Frömmigkeit darf keine Kopie der Ebene der Lehre bilden. Die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter muß von jener Perspektive der Einheit und der Wirksamkeit für das Heil belebt sein; das aber bedeutet weniger eine Aufforderung, die rein und spezifisch marianischen Werke zu vermehren, als vielmehr den wahren Platz Mariens in allen christlichen Tätigkeitsbereichen zu erneuern. Die Theotokos hat eine universale Funktion in der Kirche. Sie bildet also keinen Bereich neben und getrennt von der Lehre und dem christlichen Leben, wenn sie auch legitimerweise Gegenstand besonderer, aktiver Bemühungen sein kann. Doch hat man wegen seiner ursprünglichen Wertschätzung das Etikett «marianisch» derart häufig gebraucht, daß es dadurch an Wert eingebüßt hat. Man muß dem Mißverhältnis entgegenwirken, das zwischen der Vielzahl der speziell marianischen Institutionen besteht, die sich in ihrer Arbeit erschöpfen – und der Vergessenheit, in die Maria in anderen Institutionen geraten ist, die man bisweilen ausdrücklich «nicht-marianisch» nennt. Das Konzil fördert diese Bemühung um Ausgleich und Aggiornamento. Es läßt uns am Horizont das Ende des Weges ahnen, wenn dessen Biegungen und Kurven sich auch jetzt noch unserem Blick entziehen: Die Gemeinschaft aller in einer erneuerten Lehre und Frömmigkeit, in deren Rahmen Maria nicht mehr zwischen divergierenden oder einander widersprechenden «Tendenzen» hin- und hergezerrt wird, sondern ohne jeden Schatten, jene universelle und einigende Gegenwärtigkeit wiederfindet, die ihr in der Kirche zusteht – eine Gegenwärtigkeit, die zur Belebung christlicher Forderungen und Initiativen wird, – eine Gegenwärtigkeit, deren ganze Funktion darin besteht, zur Fülle Christi hinzuführen.

RENÉ LAURENTIN

Er ist am 19. 10. 1917 geboren, 1946 in Angers zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique in Paris und erwarb sich dort den Liz. phil. und den Liz. in Literaturwissenschaft 1937, den Dr. in Literatur 1952 und den Dr. theol. 1953. Heute ist er Professor an der Katholischen Universität Angers sowie Peritus des II. Vaticanums. Er veröffentlichte unter anderem: «Court Traité de théologie mariale» 1959, «Marie, l'Eglise et le Sacerdoce», 2 Bde. 1953, «Lourdes-Documents authentiques» 6 Bde, «La question Mariale» 1963, und «L'enjeu du Concile, Bilans des Sessions». Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Vie spirituelle, Revue des sciences phil. et théol., Bulletin thomiste.

[1] Noch 1958 veröffentlichte einer der aufgeschlossensten und bestinformierten Theologen, die ich kenne, ein beachtenswertes Werk über Maria, Mutter des Erlösers, von dem ein wichtiger Teil der marianischen Frömmigkeit gewidmet war. Doch war auf keiner Seite auch nur eine Erwähnung der Liturgie zu finden. Eine einfache Vergeßlichkeit, bedingt durch das Klima des Augenblicks!? Erst 1964, nur wenige Monate vor der Verkündigung vom 21. November hat eine Erwähnung der Liturgie in dem Konzilsschema, unter Nummer 67 Eingang gefunden.

[2] Nähere Ausführungen ex professo über das Gesamtproblem in *R. Laurentin*, La Vierge au Concile, Paris, Lethielleux, Kap. 2, Requêtes conciliaires, S. 51–75.

[3] Aus diesem Grunde habe ich es für notwendig gehalten, nach den Schwierigkeiten, die gegen Ende der ersten Session auftraten, ein Buch zu schreiben, das mithelfen sollte, diese Dinge bewußt zu machen: La Question mariale, Paris. Les Ed. du Seuil, 1963. Das konnte nicht ohne Reaktionen bleiben, wie taktvoll und zurückhaltend die Formulierungen auch waren, in dem Augenblick, in dem das Problem klar geworden war. Ein Bewußtwerden ist nur auf dem Weg über das Leid möglich.

[4] Das Wort «unterschätzt» scheint hier durchaus zutreffend. Eine Schrift, die zum Zeitpunkt der berühmt gewordenen Abstimmung zirkulierte und von der Civiltà Cattolica, 114, (1963), IV, S. 531, getreulich, wenn auch verkürzt, gebracht wurde, sagte wörtlich: «La concezione di coloro che vedono in Maria il tipo della Chiesa, è del tutto nuova, non conforme alla Tradizione, ed inventata da pochi anni» (Die Idee derer, die in Maria den «Typus» der Kirche erblicken, ist vollkommen neu, entspricht nicht der Tradition und ist erst vor wenigen Jahren aufgebracht worden).

[5] Nr. 53, 56, 63–65, wo das patristische Thema: «Prius concepit mente quam corpore» (Sie empfing eher im Geiste als im Leibe), – behandelt ist.

[6] *R. Laurentin*, La Vierge au Concile, Paris 1965.

[7] Ibid., 11.

[8] Ibid., 172–175, Dokumentarische Anmerkung über Mater Ecclesiae in der Tradition und den Dokumenten der letzten Päpste.

[9] Ibid., 39–40

[10] Dieser letzte Text führt aus, daß Christus «statim ac ... humanam naturam assumpsit sibi ut capiti adjunxit corpus suum mysticum» (Zugleich mit der menschlichen Natur sich selbst als dem Haupte seinen mystischen Leib angliederte). Diese, in ihrer Form recht neue Behauptung, darf nicht im Widerspruch zu der allgemeinen Lehre interpretiert werden, dernach das Corpus mysticum am Pfingstfest durch die Aussendung des Heiligen Geistes, der Seele der Kirche (Jo 7,39), konstituiert wurde. Im Augenblick der Verkündigung bestand das Corpus mysticum erst, wie mir scheint, aus seinen beiden ersten Gliedern, Christus als dem Haupt und der Jungfrau Maria, die im voraus der Erlösungsgnade teilhaft geworden war. (siehe ebd. 43).

[11] Paul VI. sagt dies ausdrücklich in seiner Ansprache vom 12. Februar unter Erwähnung von *J. Galot*, Nouv. Rev. Théol., Dez. (1964), 1180–1181; Osservatore Romano, 3. Februar 1965.

[12] Dieser Beweggrund scheint zum Beispiel bei dem Beschluß, weibliche Pastoren zuzulassen, der auf der reformierten Synode in Nantes, vom 4. Mai 1965 gefaßt wurde, eine Rolle gespielt zu haben. P. Boyer, S. S. hatte an die Synode die Aufforderung gerichtet, diesen Entschluß nicht zu fassen, um kein neues Hindernis für die Einheit zu schaffen. Doch setzte sich die Idee durch, daß jede Gemeinschaft nur für sich selbst und im Hinblick auf ihre eigenen Bedürfnisse zu entscheiden habe, nach dem Beispiel der katholischen Kirche.

[13] Diese Formel ist ein implizites Zitat von *Grignon von Montfort*. Das Zitat wird deutlich im italienischen Text: «tutta relativa a Dio» (Abhandlung über die wahre Frömmigkeit, n. 225). In dem offiziellen lateinischen Text: «Mariam ... ad Deum ... totam spectare» – ist es stark verwischt. Erinnern wir uns daran, daß dieser Teil der Ansprache ursprünglich bestimmt war, am Nachmittag des 21. November in Santa-Maria-Maggiore gehalten zu werden. Sie wurde dann durch einen Entschluß, der anscheinend erst am Abend des 20. November gefaßt wurde, in die Schlußansprache eingebaut. Die lateinische Übersetzung wurde daher in aller Eile angefertigt und erst in letzter Minute abgeschlossen, – daher die ungemein wichtigen Nuancenunterschiede in der lateinischen und der ursprünglichen italienischen Formulierung, die hier eine besondere Bedeutung erhalten.

[14] *G. Richard-Molard*, L'hiver de Vatican II, Paris 1965, 160–161.

[15] Ansprache in Castel-Gandolfo, 15. Aug. 1964, Osservatore Romano, 17–18, August.

[16] Osservatore Romano, 3. Febr. 1965, Docum. Cath. 62 (1965) 393.

[17] Ansprache vom März 1965, Osservatore Romano vom 18.

[18] Ich glaube, mich über diese Ansprache, die als Ganze nicht verbreitet wurde, weiter auslassen zu müssen. Ein Teil davon findet sich in Inform. Cath. Intern. 239 (Mai 1965) 26–28. Originaltext in spanischer Sprache.

[19] Die Akten des Kongresses werden von der Academia Mariana, Rom, via Merulana 124, unter der tatkräftigen Leitung ihres Präsidenten, des P. C. Balic veröffentlicht werden.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

A. Camps

Einzelstudie zur Praxis der Prä-Evangelisation

In den letzten Jahren hat sich eine Anzahl westeuropäischer Spezialisten intensiv auf dem Gebiet der katechetischen Erneuerung betätigt. In diesem Zusammenhang fiel wiederholt das Wort «Prä-Evangelisation», und zwar in verschiedener Bedeutung. Durch die Untersuchungen von P.D. Grasso SJ und seinem Schüler, P.A.M. Nebrada SJ ist hier inzwischen eine befriedigende Klärung erreicht worden. Die «Homilie» dient als Predigtform für erwachsene Christen; die «Katechese» dient zur tieferen Einführung derjenigen, die sich entschlossen haben, Christen zu werden, in den Glauben; das «Kerygma» verfolgt den Zweck, zu dieser fundamentalen Entscheidung für Christus hinzuführen; «Prä-Evangelisation» ist das Stadium, das dieser grundlegenden Entscheidung für Christus vorausgeht. Ausführlichere Informationen und Hinweise auf Literatur zu diesem Thema sind in Nebradas Buch: *Jalones para una preevangelización en Japon*, Estella 1964, zu finden. In einer gewissen Ausschließlichkeit wird die Prä-Evangelisation somit zum ersten Stadium der missionarischen Tätigkeit; doch bleibt die Frage: Was ist die exakte Bedeutung dieses Begriffes? Nebrada beschreibt sie als: Vom Zuhörer ausgehen und der geistigen Situation des Nicht-Christen gegenüber eine ehrfürchtige Aufmerksamkeit bezeigen (S. 70); oder: Die Haltung der Geduld auf Seiten eines Missionars, der in der Religion des Nicht-Christen den vorhandenen Anknüpfungspunkt zu entdecken sucht in der Absicht, sein Herz und seinen Geist für die erste Verkündigung Christi aufzuschließen (S. 81); und zum dritten: Die eventuelle Enthüllung von Art und Inhalt der göttlichen Offenbarung, wie sie auf dem Weg über die Schöpfung und die Geschichte an den Nicht-Christen ergangen ist (S. 71).

Doch wird es unserer Meinung nach schwierig bleiben, Eigenart, Inhalt und Methoden der Prä-Evangelisation zu begreifen, wenn man nicht von konkreten Tatsachen und Gegebenheiten ausgeht. Erst wenn der Missionswissenschaftler eine große Anzahl Einzeluntersuchungen gelesen hat, wird er selbst fähig, etwas Allgemeingültiges über dieses Thema zu sagen oder zu schreiben. Dabei sind die einschlägigen Versuche und Erfahrungen von Missionaren in der Gegenwart und der Vergangenheit von ganz erstrangiger Bedeutung. Zum Glück gibt es auch heute eine beträchtliche Anzahl Missionare, die ihre Erfahrungen niedergeschrieben hat wie z.B. J. Dournes MEP (Jörai, Süd-Vietnam), H. Grayrand CSSp (Séréres, Senegal), DDr. A. Lukesch SVD (Kayapo-Indios, Brasilien), P. Tempels OFM (Bantus, Kongo-Leopoldville), D. Nothomb PB (Ruanda), A. Kagame (Ruanda), V. Mulago (Bantus, Ruanda, Burundi, Kongo-Leopoldville), W. L. King (Burma), R. Panikkar (Hindus, Indien), A. Peyriguére (Mohammedaner, Marokko). Aus diesen und anderen Studien kann der Missionswissenschaftler wie auch der Missionar viel über das erste Stadium seiner Arbeit, die Prä-Evangelisation, mit anderen Worten den ersten

Schritt zur Selbstverwirklichung der Kirche in neuen örtlichen Kirchen, wie sie durch das geduldige Gespräch zwischen Christentum und anderen Religionen geschieht, lernen – übrigens eine zutreffendere Kennzeichnung der missionarischen Tätigkeit, als wenn wir von Bekehrung der Seelen oder Einpflanzen der Kirche sprechen!

Die oben zitierte Untersuchung von P. Spae ist ein Beispiel einer solchen Einzeluntersuchung (case study) zur Prä-Evangelisation. Sie befaßt sich mit den japanischen Verhältnissen und ist die Frucht langer Studien und vieler Jahre missionarischer Tätigkeit. Das Material für dieses Buch ist bereits vorher in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht worden, besonders in *The Japan Missionary Bulletin*. Der erste Teil wurde 1964 in Tokio gedruckt unter dem Titel *Precatechetics for Japan*. Die gegenwärtig vorliegende Ausgabe des Werkes hat nur geringfügige Änderungen erfahren. In seinem Vorwort hat der Verfasser uns zwei weitere Bände in Aussicht gestellt: eins über moralische Vorstellungen und ein anderes über dogmatische Konzeptionen in der japanischen Kultur und im Christentum.

Christian Corridors to Japan ist das erste größere Ergebnis der Arbeiten des Oriens Institute for Religious Research in Tokio, dessen Direktor Pater Spae ist. Eine kurze Information über dieses Oriens Institute mag uns das Verständnis für die konkreten Bedürfnisse erleichtern, die den Autor zur Abfassung dieser Untersuchung drängten. Seit zwanzig Jahren herrscht in Japan völlige religiöse Freiheit; die erste Reaktion der katholischen Kirche auf diese neue Situation war eine Vergrößerung der Zahl ihrer Priester-Missionare. 1963 waren es 1223 ausländische Priester (neben 522 in Japan gebürtigen). Etwas Ähnliches gilt für die Ordensschwestern (1117 Ausländerinnen und 3886 Japanerinnen) und die Laien-Brüder (179 Ausländer und 250 Japaner) (vgl. J. J. Spae CICM, *Catholicism in Japan, a sociological study*, Tokio 1963, S. 79). Im gleichen Jahr betrug der katholische Bevölkerungsanteil in Japan 308814 Gläubige. Doch herrscht immer noch ein gewisses latentes Unbehagen in der japanischen Kirche. Häufig hört man Klagen wie: Das durchschnittliche Niveau der Kenntnis Japans und seiner Sprache bei den Missionaren macht auf das japanische Volk keinen besonderen Eindruck. Es fehlen Fachleute, und die Zusammenarbeit zwischen den vielen im Lande wirkenden Orden und Kongregationen ist sehr gering. Sprachschulen für Missionare scheinen in ihren Leistungen unbefriedigend zu sein, da sie ihre Absolventen kaum dazu befähigen, eine japanische Zeitung zu lesen. Viele Schulen aller Arten sind errichtet worden; man hat große Kirchen gebaut, und im direkten Apostolat wird mit Hochdruck gearbeitet, aber die Organisation gefährdet das pastorale Wirken. Es fehlt eine echte Planung bei diesen verschiedenen kirchlichen Werken und Unternehmungen, und der Kontakt mit dem wirklichen Japan ist nicht gerade stark, obwohl nach der Meinung nicht-christlicher Japaner die Zukunft der katholischen Kirche angesichts der gegenwärtig in der japanischen Gesellschaft zu beobachtenden Umwälzung und Gärung recht aussichtsreich sein soll. Die katholische Kirche erweckt den Eindruck, als sei sie eine kleine christliche Sekte unter den 136 anderen, die im Land vertreten sind. Darauf hat Pater Spae in seiner 1964 erschienenen Broschüre: *Japans Pleidooi voor een wetenschappelijk Apostolaat* hingewiesen; einige Artikel daraus sind in den Nummern 153, 154 und 156 der Zeitschrift *Kerk en Missie*, Brüssel, Jahrgang 1964, übernommen worden. Die Missionare in Japan – und in manchen anderen Ländern – brauchen dringend regionale Institute für religiöse Forschungs- und Planungsarbeit, und die Errichtung solcher Institute sollte ein gemeinsames Unternehmen der einheimischen kirchlichen Behörden und der Ordensoberen sein. Nach den Vorstellungen von Pater Spae müßten die Arbeiten der regionalen Institute durch ein Zentralinstitut, das einer katholischen Universität angegliedert wäre, koordiniert werden und von ihm ihre Anregungen erhalten; dieses zentrale Universitätsinstitut müßte zugleich Spezialisten für die verschiedenen Wissensgebiete ausbilden. Dabei müßte jedoch das eigentliche und letzte Ziel dieser Spezialisierung immer pastoraler oder missionswissenschaftlicher Natur sein. Wir stimmen mit Pater Spae überein, wenn er sagt, dieses wissenschaftliche Vorgehen auf dem Weg der Spezialisierung, Forschung und Planung in Regional- und Zentralinstituten sei eine Hauptaufgabe des 1964 in Rom errichteten Sekretariates für die nicht-christlichen Religionen. Dieses Sekretariat arbeitet ebenfalls im Sinne der Prä-Evangelisation. Das waren die Ideen und Vorüberlegungen, die im Jahre 1964 die Patres der Kongregation vom Unbefleckten Herzen Mariens (Scheut) zur Gründung des Oriens Institute for Religious Research in Tokio veranlaßten; Protektor dieses Instituts ist Kardinal Doi von Tokio. Das Hauptprogramm des Instituts besteht darin,

Japan der Kirche bekannt zu machen und die Kirche Japan. Den Spalt, der zwischen beiden klafft, will man durch verschiedene Bemühungen zu überbrücken suchen: durch eine Untersuchung der großen Ideologien, welche die führenden Persönlichkeiten des Landes (von denen 90% in Tokio leben) beeinflussen; durch die Entwicklung moderner technischer Methoden für die Kommunikation zwischen katholischen und nicht-christlichen Intellektuellen; durch Aufstellung eines Programms höherer missionswissenschaftlicher Studien für Missionare, die nach ihrem ersten Urlaub nach Japan zurückkehren, und durch die Veröffentlichung von sechs Zeitschriften. Denen, die wissen wollen, weshalb diese Projekte auf das Programm des Oriens Institute gesetzt worden sind, will *Christian Corridors to Japan* eine Antwort geben.

Die Veröffentlichung setzt sich aus drei Teilen zusammen. An dieser Stelle soll ein kurzer Überblick über den Inhalt, verbunden mit einigen kritischen Bemerkungen, vorgelegt werden.

Der erste Teil trägt die Überschrift: *Precatechtics for Japan* (Vorkatechetische Unterweisungen für Japan). Wie der Autor ausführt, ist der geoffenbarte Inhalt der katechetischen Lehre universal – die Methode der Katechese ist universal und spezifisch –, und die menschliche Dimension, die menschlichen Voraussetzungen, denen die Verkündigung der Botschaft begegnet, sind im allereigentlichsten Sinne spezifisch, in unserem Falle spezifisch japanisch. Inhalt und Methode lassen sich aus Lehrbüchern erlernen; was es bisher aber noch nicht gibt, ist eine Beschreibung der religiösen Anthropologie Japans unter katechetischem Gesichtspunkt. Die Kirche hat die spezifische Berufung der japanischen Kultur und Religiosität noch zu entdecken, und erst nach dieser Entdeckung läßt sich Gottes Weg nach Japan und Japans Weg zu Gott in einer deutlicheren Weise herausfinden. Das ist eine durchaus positive Methode, und es dürfte klar sein, daß der Verfasser zu den Vertretern der These gehört, daß das Christentum die Erfüllung der anderen Religionen sein soll. Diese Auffassung setzt eine gründliche Kenntnis und eine tiefe Anteilnahme an den grundlegenden religiösen Strebungen Japans voraus. Nur ein Missionar, der diese Voraussetzungen erfüllt, wird begreifen, daß in allem das Handeln Gottes, des Schöpfers, des Herrn und des Erlösers gegenwärtig ist; er wird weiter entdecken, in welchem Maß alle Dinge durch die Sünde der Verzerrung und der Verderbnis anheimgefallen sind. Hier setzt nun das Gespräch zwischen Christentum und Japan ein; daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer präkatechetischen auf die geistige und seelische Eigenart Japans abgestimmten Sprache und einer grundlegenden Methodologie für die Heranbringung des Christentums an den japanischen Menschen, die der Autor als prä-apologetisch bezeichnet. Prä-Apologetik bedeutet: den Nicht-Christen die menschlichen Grundtendenzen enthüllen und ihnen demonstrieren, daß diese ihre Erfüllung allein in Gott finden können. Diese Grundtendenzen oder -strebungen sind Wahrheit, Güte und Glück; sie lassen sich auch im Buddhismus finden und haben die japanische Religiosität tief beeinflußt. Diesen Punkt veranschaulicht der Verfasser an Hand einer Anzahl Beispiele. Sind diese Strebungen einmal zu Bewußtsein gebracht, dann ist der passive Hörer *(hearer)* zu einem anteilnehmenden Zuhörer *(listener)* geworden, der Zuschauer zu einem Sympathisierenden, und er schaut sich nach einem sozialen System oder einer Religion um, die ihm Erfüllung gewähren kann. Das ist auch der Grund, weshalb so viele neue Religionen wie auch der Kommunismus das japanische Volk ansprechen. Aufgabe der Apologeten ist es nun, nachzuweisen, daß das Göttliche, nämlich die Wahrheit, das Gute und das Glück, sich in einem historischen Phänomen, der katholischen Kirche, manifestieren. Im Anschluß daran handelt Pater Spae vom Prä-Katechumenat, das der Prä-Katechese entspricht; dabei geht er auf Fragen ein wie: individuelle Unterweisung oder Gruppenunterweisung; das Klima des Prä-Katechumenats und die Haltung des Katecheten (im Idealfall jeder katholische Christ!). Der erste Teil von Pater Spaes Buch schließt mit einigen Bemerkungen über das Katechumenat in Japan; an diesen Teil schließen sich zwei Anhänge an.

Nach unserer Meinung ist der erste Teil von *Christian Corridors to Japan* der schwächere Teil des Buches. Es ist auffallend, daß der Verfasser das Wort «Prä-Evangelisation» seinem wesentlichen Inhalt nach nicht gebraucht. Erst im zweiten Anhang zu diesem Teil des Buches definiert er diesen Begriff als: «Ausübung eines Einflusses, im Namen des Evangeliums, auf alles (Milieus sowie individuelle Situationen), was die Aufmerksamkeit für das Kerygma bedingt und den Zugang zum Glauben für Einzelpersonen und Gruppen erleichtert» (S. 67). Auf der gleichen Seite bringt Spae auch eine Definition des Begriffes Evangelisation, und es scheint, als gehöre nach seiner Auffassung auch

Prä-Katechese sowie Katechese mit dazu. Andererseits ist Evangelisation nach seiner Meinung mit der Absicht verbunden, den Ungläubigen zur Umkehr zu bewegen und von da aus zum Empfang der Taufe. Der Unterschied zwischen Prä-Evangelisation und Evangelisation liegt darin, daß das erste von beiden sich an die Massen richtet und die jeweils vorhandenen Gelegenheiten benutzt, während das zweite in einer mehr oder weniger an die Einzelpersonen gerichteten und organisierten Form geschieht. Damit aber ist sowohl im Stadium der Prä-Evangelisation und der prä-katechetischen Unterweisungen die Absicht offenkundig, den Menschen zur Umkehr und zur Taufe zu führen. Das aber veranlaßt uns zu der Frage: Weshalb wird dann vor diese Begriffe die Vorsilbe «prä» gesetzt? Dafür besteht doch offenbar keinerlei Grund. Und dennoch setzt Pater Spae sich unausgesprochen auch für ein besonderes Stadium bei der Annäherung an Nicht-Christen ein: das Stadium eines tieferen Eindringens in die fundamentalen religiösen Strebungen eines Volkes durch Studium, Nachforschung und Teilnahme. Um jedoch dahin zu gelangen, bedarf es notwendig einer großen Geduld – möglicherweise Jahre hindurch –, und man muß warten können, bis der Augenblick gekommen ist, in dem man Gottes Heilswege in der Religion des anderen entdeckt. Dieses geduldige Warten wird jedoch insofern überreich belohnt, als allein dadurch die Ausgangsbasis für einen tiefergehenden Dialog über die Heilsbedeutung des Christentums für die betreffende andere Religion geschaffen werden kann und nur so das Christentum sich in einer neuen Kultur geboren werden und inkarnieren kann. Dieses Stadium des Eindringens in Geist und Herz der Nicht-Christen möchten wir im eigentlichen Sinne des Wortes als Prä-Evangelisation bezeichnen. In Übereinstimmung mit Grasso und Nebrada betrachten wir als die nächstfolgenden Stadien das Kerygma und die Katechese.

Im Vorwort zu seinem Buch bittet Pater Spae um eine brüderliche Kritik. Unsere Auffassung von der Prä-Evangelisation haben wir aus den zahlreichen Einzeluntersuchungen gewonnen, die wir eingangs erwähnt haben, und über sie geht nach unserer Erfahrung der Weg zu einer sachgemäßen descriptiven Darstellung des Prä-Evangelisationsbegriffes.

Bemerkenswert ist, daß der zweite und dritte Teil des Buches von Pater Spae nicht durch die Verwendung inadäquater Begriffe belastet ist. In diesen beiden Teilen erweist Spae sich als Meister auf seinem ureigensten Fachgebiet der Japanologie, sowie der Soziologie und Psychologie der nichtwestlichen Völker.

Im zweiten Teil findet der Leser Untersuchungen über recht interessante Probleme: das Bevölkerungsproblem, das Fehlen karitativer Institutionen für die Notleidenden, Japans Mittelstand, Japans Jugend im Umbruch, die japanischen Intellektuellen und die modernen japanischen Menschen. In seiner Beobachtung der in ständiger Umschichtung befindlichen japanischen Gesellschaft analysiert Spae mit großer Sachkenntnis die neuen Kräfte, die im heutigen Japan am Werk sind. Von da aus zeichnet er den Missionaren, die im lebendigen Kontakt mit diesen Kräften stehen sollen, einen Weg vor. Spaes Ideal und der Gedanke, der zum Entstehen des Oriens Institute führte: die Kirche in Kontakt mit dem wirklichen Japan zu bringen – sehen wir hier in vollem Umfang verwirklicht. Die Probleme, die in dem zweiten Buchteil behandelt sind, scheinen sich zu tatsächlichen Berührungspunkten des modernen Japan mit dem Christentum zu entwickeln. Und führende Persönlichkeiten des nicht-christlichen Japans bitten heute schon die Kirche, sie bei der Lösung dieser teilweise recht verwickelten Fragen anzuleiten. Die Antwort auf diese Bitte hängt allerdings nicht allein von der Kirche in Japan ab, sondern in erster Linie von der Weltkirche. Die Notwendigkeit eines Zentralinstituts für religiöse Forschung über den Regional-Zentren ist von Pater Spae in recht unmißverständlicher Weise dargestellt und veranschaulicht.

Der dritte Teil des Buches steht unter dem Titel: Begegnung von Kultur und Religion. Hier fällt besonders die Fülle der in den Anmerkungen dieses Buchteils zitierten Literatur auf. Die zwölf Kapitel dieses Teiles füllen mehr oder weniger die Hälfte des Gesamtbuches. Ihre Hauptthemen sind: die Eigenarten einer japanischen Theologie; die Integration christlicher und japanischer Werte; Wesen, Methode und Aussichten eines Gespräches zwischen den christlichen Gemeinschaften Japans auf der einen Seite und zwischen den Christen und Nicht-Christen Japans auf der anderen (der kleine und der große Dialog); eine Phänomenologie der Bekehrung; das Gemeinsame bei den verschiedenen Wegen mehrerer Japaner, die auf Umwegen zur Kirche gefunden haben; die fundamentalsten religiösen Tendenzen in den neuen Volksreligionen Japans; eine Psychologie des japanischen Menschen im Zusammenhang mit dem religiösen Le-

ben und schließlich die Notwendigkeit einer missionswissenschaftlichen Forschungsarbeit für den japanischen Raum und ein Arbeitsprogramm für das Oriens Institute.

Dieser Teil des Buches ist genau das, was eine Einzeluntersuchung zur Prä-Evangelisation Japans sein soll. Während der zweite Teil mehr eine Untersuchung des Christentums im Zusammenhang mit den sozialen Problemen Japans darstellt, ist der dritte unmittelbar der religiösen Begegnung gewidmet. Soziologie, Psychologie und Phänomenologie der Religion sind die Hilfsmittel, die den Missionar auf diese Begegnung der Religionen vorbereiten. Dabei ist jedoch das eigentliche Ziel bei der Anwendung dieser Wissenschaften auf Japans religiöse Situation weder soziologisch noch psychologisch noch phänomenologisch. Es liegt vielmehr in der Entdeckung des Heilwirkens Gottes in dem vor-christlichen Japan oder der Weise, in der dieses vor-christliche Japan eine Vorbereitung für das Evangelium (und als solche wird ja auch das Alte Testament bezeichnet) und die nachfolgende Offenbarung des Christentums ist. Die missionarische Arbeit in Japan – wie auch in anderen Ländern – nimmt ihren Anfang ja nicht in einem leeren Raum; sie genießt vielmehr den einzigartigen Vorzug, daß sie auf die Gnade Gottes trifft, wie sie in dem betreffenden Volke bereits am Werk ist. Das heißt: Gott schickt die Missionare, daß sie Ihm selbst begegnen, und das bedeutet in jedem Falle sowohl für die Kirche als auch für die vor-christliche Religion des Landes eine bereichernde Begegnung. Spae greift die ziemlich abstrakte dogmatische These Karl Rahners über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen auf. Doch dank seiner Kenntnis und seiner tiefgehenden Vertrautheit mit der japanischen Seele und Geistigkeit ist er in der Lage, ein neues Licht auf diese Frage zu werfen. Dadurch, daß man von der Realität, das heißt von einer konkreten Darstellung des göttlichen Heilswirkens in einem bestimmten Volke ausgeht, sollte man die dogmatischen Thesen prüfen, um sie zu korrigieren, weiterzuführen und von der Sache her zu rechtfertigen. Hier liegt die eigentliche Aufgabe der Missionswissenschaft und der Unterschied zwischen dieser und der Dogmatik. Einzeluntersuchungen allein können uns auf diesem Gebiet weiterhelfen, und Spaes Buch sollte von Missionswissenschaftlern und Missionaren in Japan und in anderen Ländern gelesen werden. Vor allem seine positive Art, in der er manchen neuen Religionen gegenübertritt, die erst vor kurzer Zeit im japanischen Raum entstanden sind, ist ermutigend. Wir hoffen, daß seine Auffassung die Einstellung der Missionare in Japan diesen Religionen gegenüber nachhaltig beeinflußt, da sie eine beträchtliche religiöse Dynamik innerhalb einer sehr schnell entwickelten Gesellschaft entfalten. So gesehen ist die Überschrift des X. Kapitels im dritten Teil des Buches besonders bezeichnend: Schlüssel zum Wirken des Geistes in den japanischen Volksreligionen!

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ARNULF CAMPS OFM.

Arnulf Camps OFM, wurde am 1. Februar 1925 in Eindhoven, in Holland geboren. Am 19. März 1950 wurde er zum Priester des Franziskanerordens geweiht. Er studierte Missionswissenschaft an der katholischen Universität von Nijmegen von 1950–1951 und an der katholischen Universität in Freiburg (Schweiz) von 1951–1957. Seine Doktor-Dissertation trägt den Titel *Hieronymus Xavier S.J. und die Mohammedaner im Reich des Mogul, Kontroversschriften und missionarische Tätigkeit*, 1957. Von 1957–1961 war er Professor der Islam-Kunde, der Missionswissenschaft und der Kirchengeschichte im Regional-Seminar von West-Pakistan (Karachi). Seine Forschungstätigkeit entfaltete er im Mittleren Osten, in Pakistan, Indien und Ceylon. Von 1961–1963 war er als Missionssekretär der holländischen Franziskaner-Provinz tätig. Seit 1963 wirkt er als Professor der Missionswissenschaft an der katholischen Universität von Nijmegen, Holland.

Veröffentlichungen aus seiner Feder sind erschienen in: Collectanea Punjabensia (Lahore), Islamic Culture (Hyderabad-Deccan), Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck-Beckenried), Studia Orientalia (Kairo), Franziskanische Studien (Werl), Archivum Franciscanum Historicum (Quarracchi), Social Compass (Den Haag), Het Missiewerk (Den Haag), Vox Theologica (Assen), Oecumene (Boxtel).

Einleitung

Thema des vorliegenden Heftes ist das geistliche Leben. Der Begriff ist ungenau. Wir sollten lieber von «christlicher Existenz» sprechen, soweit es darum geht, konkrete Richtlinien daraus zu entwickeln. «Geistliches Leben» wird bisweilen der Theologie gegenübergestellt, als wäre es ein Gegensatz, und es erfreut sich bei den Männern des aktiven Handelns und der praktischen Seelsorge nicht immer einer besonderen Hochschätzung. Man wirft ihm vor, es mangele ihm an Realismus und praktischer Wirksamkeit. – Soll man es tatsächlich als etwas ansehen, das dem freien Ermessen jedes Einzelnen anheimgestellt oder nur für einige Eingeweihte bestimmt ist, die ein besonderes Charisma dafür besitzen? Ist es eine Lebensform, welche die einen – zu ihrem Glück oder Unglück – haben und die anderen nicht? Bedeutet es notwendig einen Bruch mit der Welt, den es angeblich immer mit besonderem Wohlgefallen ansieht? Steht es so sehr in Widerspruch zur verstandesmäßigen Reflexion, daß dem Theologen nichts anderes übrigbleibt, als sich nicht darum zu kümmern? Übersieht und vergißt es wirklich die Zeit, in der es gelebt wird, und ist es so indifferent dem Menschheitsgeschehen gegenüber, daß der apostolisch Eingestellte, der Mann des aktiven Handelns, nicht weiß, was er damit anfangen soll? Ist geistliches Leben gar ausschließlich Sache der Mönche? Und muß der Laie, der sich mit großem inneren Schwung an die Bewältigung der Aufgabe einer Humanisation der Welt begibt, jede Hoffnung aufgeben, je «geistlich» zu leben? Soll er sich also damit begnügen, Christ zweiter Klasse zu bleiben, falls er sich nicht entschließt, ins Exil zu gehen und jedes Interesse an dem ihn umgebenden Leben aufzugeben?

Zweifellos hat dies Heft nicht den Ehrgeiz, auf alle diese Fragen eine Antwort zu geben. Die Spannungen, die durch die sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Faktoren einer Epoche geschaffen werden, lassen sich nicht durch Zeitschriftenartikel aufheben. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ringt die Kirche um eine neue Existenzform in der Welt. Nicht, als wolle sie das Evangelium dem Geschmack der Mode anpassen. Sie will vielmehr selbst einen anderen Standort in der Welt beziehen, damit das Evangelium in ihr ein besseres Zeugnis findet. Dieses Heft will sich mit dieser neuen Situation auseinandersetzen. Es will die Schwierigkeiten aufzeigen, die sich dadurch für das geistliche Leben ergeben, so wie man dieses für gewöhnlich im christlichen Volke auffaßt.

Die Schwierigkeiten sind im übrigen nicht so sehr individueller als kollektiver Art. Aus diesem Grund befassen sich die Artikel und Berichte ausgiebiger mit den Ideologien oder kollektiven Verhaltensweisen, die den äußeren Rahmen für die christliche Existenz bilden, als mit den bisweilen als zeitlos aufgefaßten «Gegebenheiten der gefallenen individuellen Natur», die ihrem Wachsen in der Gnade Christi Widerstand leistet.

Diese kollektiven Schwierigkeiten resultieren aus mehreren Faktoren: dem Aufstieg des Laientums in der Kirche, einem gesteigerten Ernstnehmen der nicht-christlichen Geisteshaltungen, dem Mißerfolg des Christentums in den alten, nichtwestlichen Kulturen, der Vielzahl der Geisteshaltungen und der Einzigkeit des Evangeliums.

Diese Faktoren sollen hier untersucht werden. Der Aufstieg des Laientums in der Kirche ist keineswegs eine rein ekklesiale Tatsache: er entspringt aus einem allgemeinen Wandel unserer Zivilisation. Er ist ein Zeichen für das Auftauchen einer neuen Geisteshaltung, die zwar in ihrer Verwurzelung im Evangelium von den bisherigen nicht verschieden ist, sich von diesen aber in der Art und Weise unterscheidet, wie sie die menschliche Gesamtwirklichkeit auf sich nimmt. Noch hat der Laienstand seinen eigentlichen Platz innerhalb

der Kirche nicht in vollem Umfang entdeckt. Noch hat er nicht seinen spezifischen Typ geistlicher Existenz geschaffen. Seine Situation ist also bis zur Stunde noch ungefestigt.

Diese Ungefestigtheit der Situation des Laien hat ihre Auswirkungen auch auf den Priester- und Ordensstand. Bis zu jenem Neuaufstieg des Laientums betrachtete die priesterliche Spiritualität sich als klar und einwandfrei umrissen, und für die Mitglieder des Ordensstandes bestimmten die «evangelischen Räte» ganz deutlich ihren Platz. Nun aber erhebt jede gläubige Existenz Anspruch auf die gleiche Treue zum Christentum. Und was als gesicherter Besitz erscheint, zeigt offensichtlich die Tendenz, sich aufzulösen.

Die nicht-christlichen Geisteshaltungen bieten keine geringeren Probleme. Sie drohen ständig, zu einer Unterschätzung der Originalität der christlichen Existenz zu führen. Dazu kommt der Mißerfolg des Christentums in den Räumen der alten Kulturen des Ostens, der ganz konkret zu beweisen scheint, daß die einheimischen «Spiritualitäten» so fest in dem menschlichen Erdreich dieser Länder verwurzelt sind und auf der anderen Seite das Christentum so wenig universal ist, daß es nicht fähig ist, sie in sich aufzunehmen.

Und schließlich verdunkelt die Vielfalt der geistlichen Richtungen innerhalb des Christentums selbst das evangelische Fundament der christlichen Existenz. Urs von Balthasar zeigt mit großer Eindringlichkeit, daß das Evangelium die Wurzel allen geistlichen Lebens ist. In unserer Zeit der jähen und tiefgreifenden Umwandlungen entscheidet letztlich das Evangelium darüber, was der christlichen Existenz durch die neuen kulturellen, sozialen und politischen Faktoren aufgegeben ist.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CHR. DUQUOC, LYON, FRANKREICH
C. GEFFRÉ, ETIOLLES, FRANKREICH

H. U. von Balthasar

Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche

1. Der philosophisch-religiöse Vorbegriff von Spiritualität

Die Prägung des Begriffs «Spiritualität» ist jung, es gibt ihn weder in der allgemeinen philosophisch-religiösen noch in der besondern biblisch-theologischen Überlieferung. Es gilt deshalb seinen Inhalt und seine Tragweite genau festzulegen. Vom allgemeinen Bewußtsein her kann negativ gesagt werden, daß für die Christen kein Anlaß besteht, ihn auf den christlichen Raum einzuschränken, daß vielmehr, wie die Christen von «mittelalterlicher Spiritualität», von «Spiritualität des Karmel», von Laienspiritualität» reden, sie in einem analogen Sinn auch von «buddhistischer» oder «sufitischer Spiritualität» reden können. Vom gleichen allgemeinen Bewußtsein her ist positiv der Begriffsinhalt annähernd zu bestimmen als jene praktische oder existentielle Grundhaltung eines Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine akthafte und zuständliche (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her. Wir erkennen aus einer solchen ersten Umgrenzung unschwer, daß der Begriffsumfang von Spiritualität auch im christlichen Raum sich nicht völlig deckt mit dem der «praktischen Theologie», die objektiv lehrhaft und, den Entscheidungen des Einzelnen vorauf, die lebensmäßigen Konsequenzen aus der theoretischen («dogmatischen») Theologie zieht, auch nicht mit der «aszetisch(-mystischen) Theologie», die ihrem Titel, wenn auch nicht immer notwendig ihrer tatsächlichen Entfaltung nach, die persönliche Darlebung der religiösen Grundentscheidungen auf bestimmte «Übungen» und «Erfahrungen» einengt.

Bevor man sinnvoll an die Frage nach einer oder mehreren christlichen Spiritualitäten herantreten kann, muß nach einem Vor-Sinn des Wortes im Allgemein-Menschlichen geforscht werden, wobei auch hier die Frage der Einheit und Vielfalt sich stellt. Dabei kann das Wort Spiritualität uns lenken und wenigstens den Einstieg geben: es stellt den spiritus, den Geist, in die Mitte, und zwar in einer Weite, die dem umfassenden antiken Gebrauch (nous von Anaxagoras bis Plotin), christlichen Gebrauch (pneuma-spiritus von den Alexandrinern bis zu den Viktorinern, den Spiritualen, den Reformatoren und Pietisten), modernen Gebrauch (zumal bei Hegel: als subjektiv-objektiver Seinsinbegriff) durchaus entspricht. Und doch braucht diese Weite keine entscheidungslose Verschwommenheit zu sein, sofern im Wort eine – wenigstens eine! – klare Grundentscheidung immer schon mitgesagt ist: daß der Mensch sich als Geist versteht und durch Geist definiert – und nicht durch Materie, nicht durch Leib, nicht durch Trieb. Geist aber eröffnet eindeutig, wenn auch geheimnisvoll, die Totalität des Seins, und zwar als absolute Tota-

lität (da der Begriff des relativen Seins nur von einem Punkt aus gebildet werden kann, der die Relativität überblickt, anders gesagt, da der Wahrheitsanspruch des Geistes Absolutheit notwendig impliziert). Damit liegen die Dimensionen menschlicher Spiritualität grundsätzlich für uns offen.

a. Der Mensch, der sich (im Unterschied zu Welt, zu Tier) durch Geist definiert, bezieht alles, was er sonst noch sein mag (ein Teil von Welt, ein materieller Organismus), auf sein Geistsein. So problematisch ihm die Spannung in ihm zwischen Geist und Organismus vorkommen mag, er kann sich deshalb doch nicht im Ernst als ein «zweigipfliges» Wesen, aus zwei irgendwie gleichstarken, gleichberechtigten Teilen oder Hälften zusammengesetzt verstehen, zwischen (und über) denen die endgültige Harmonie und Einheit herzustellen wäre; sondern nur als Einziges, dessen Zentrum im Geist liegt, im Geist, der die letzte Harmonie in sich wie im Leibbereich zu bilden und zu verantworten hat. Was aber ist dieser Geist in mir, in seiner Reinheit und Absolutheit? Die erste Antwortbewegung geht aus der Zerstreutheit ins Gesammelte, aus der Verfallenheit ins klar Aufrechte, aus der Selbstentfremdung ins Angestammte und Heimatliche. Es ist der Aufbruch alles Denkens zur Theoria, sofern es philo-sophische, existentielle Suche nach der Wahrheit der Existenz ist. Der Weg Indiens und Platons, Plotins und Augustins, Descartes' und Fichtes. Im elementaren Wissen um einen absoluten Bezugspunkt für alles andere im eigenen Geist, im elementaren Willen, alles nach diesem Absolutpunkt auszurichten, ist Spiritualität zuerst «Eros». Oder: «Weg nach innen». Oder: «Anamnesis» und «Elpis». Oder, sofern alles, was nicht der Absolutpunkt des Geistes ist, zunächst daraufhin unerbittlich relativiert wird: Sterbenslehre.

b. Aber das reine Hinbeziehen aller Dinge auf den Geist in mir genügt nicht. Der Geist will «verwirklicht» sein. Aus einem formalen Bezugspunkt will er inhaltliche Totalität in allem Relativen werden. Erst so wird die «Beziehung zum Absoluten» überhaupt «Entscheidung». Wenn Platon im Menon den formalen Bezugspunkt, im Symposion den Eros auf diesen hin zeigt, dann schildert er in der Politeia die Durchstrukturierung der Wirklichkeit vom Geist aus, sowohl individuell wie sozial: unter den geistigen Ordnungsprinzipien der «Kardinaltugenden». Erst in dieser Entscheidung erweist sich, daß das Herrschen des Geistes nicht (wie die Sophisten und die Herrenmenschen in den ersten Büchern der Politeia meinen) Willkür und Ausnutzung ist, sondern sachgerechte Objektivität und selbstvergessener Dienst an der Wirklichkeit. Nur so wird die Natur- und Leibsphäre versittlicht (ethizesthai: Aristoteles), nur in immer tieferem Dienst an der Welt, im Durchgang durch solche Verobjektivierung weitet sich der subjektive Geist zu seiner eigenen Absolutheit (Hegel), nur im Horchen auf das immer größere Gesetz des Seins er-hört der Geist auch sich selber (Heidegger), nur indem er das Absolute in sich als uneinholbare «Idee» «sein-läßt», gestaltet er die Realität (Kant). In diesem zweiten Moment wird die «Sterbenslehre» des «Eros» zwar nicht geleugnet, aber heimgeholt in die Welt, damit es mit dem «Sterben» überhaupt ernst werden kann. Ohne die Welt als «Material der Pflicht» (Fichte) bliebe der Geist nur ein Traum und würde nicht durch «Tat» er selber.

c. Das vollendet sich aber doch erst, wenn der Handelnde zu seinem Maßstab nicht seine Sehnsucht nach dem Absoluten (Eros) nimmt, denn diese Sehnsucht ist als solche noch subjektiv, sondern wenn er das Absolute als den maß-gebenden Geist immer schon befehlen läßt; und zwar nicht nur als formale Maxime in meinem konkreten Geist (Aristoteles, Kant), sondern die konkrete absolute Vernunft (Logos), der gegenüber meine beschränkte Vernunft als solche noch formal und abstrakt ist und nur dann konkret wird, wenn sie die absolute Wahrheit in sich walten und «sein läßt», «sich ereignen läßt». Das ist, nach der Spiritualität des Eros (Platon und seine Familie) und nach der Spiritualität der sachgerechten Tat (Aristoteles und seine Familie) die Spiritualität der Stoa (und ihrer Familie: von der apatheia des Zen und Indiens und der Kirchenväter bis zur Gelassenheit der deutschen Mystik, zur Indiferencia Ignatius' und zum amour pur Fénelons). Kein Wunder, daß Epiktet für Pascal die Vollendung des antiken existentiellen Denkens bedeutete. Die Existenz unter dem dauernden Gericht des Logos (wie etwa Marc Aurel sie zu leben sucht) ist nicht nur platonisch «ausgeheimatet» zum göttlichen «Ort der Ideen» hin, ist nicht nur aristotelisch «selbstentfremdet» in die sachliche Arbeitswelt hinein, sie ist Augenblick für Augenblick gebrochen und wie im Todesmoment gerichtet durch das unerbittliche Richtschwert des absoluten Logos, dem gegenüber die höchste menschliche Anstrengung das Geschehenlassen in meiner Vernunft der absoluten Vernunft ist. Man lese diese Sätze nicht als historisch unberechtigte Vorwegnahme des «Christlichen» im «Heidnischen», sondern als die sachliche Implika-

tion dessen, was in der grundsätzlichen Anerkennung eines absoluten Geistprinzips in jeder ernsthaften menschlichen Spiritualität denknotwendig liegt.

2. Kennzeichen einer allgemein-menschlichen Spiritualität

Es ist wesentlich, das Geflecht dieser drei Formen der menschlichen Spiritualität in seiner Einheit zu sehen. Jeder neue Aspekt steigt aus dem Vorhergehenden hervor und ist auch bereit und imstande, wieder in den Vorhergehenden zurückintegriert zu werden, sosehr auch die einzelnen Akzente sich in besonderen «Richtungen» und «Schulen» zu verabsolutieren streben. Es ist deshalb oberflächlich und selber «schulmäßig», wenn man jene Philosophien, die sich um die Versöhnung der Richtungen bemühen (etwa, schlagwortartig gesprochen, des Platonismus, Aristotelismus, Stoizismus), mit der verächtlichen Etikette «Synkretismus» abtut. Das Konkrete oder Synkrete ist vielmehr der gemeinsame Muttergrund aller Philosophie und Spiritualität, und dieses Gemeinsame wollen wir nun noch etwas näher kennzeichnen.

a. Von der Spiritualität des Eros (Platon), des desiderium (Augustinus), des amor-appetitus (Thomas) her erscheint der Geist wesenhaft als Transzendenz, dergestalt, daß er durch seine *Bewegung* von sich weg auf das Absolute hin an der Absolutheit teilnimmt. Diese Transzendenz spiegelt sich im zweiten Aspekt als Sachbezogenheit, selbstvergessener *Dienst*, und im dritten Aspekt als *Geschehenlassen* der absoluten Vernunft in mir. Insofern dieser Überstieg zu-hin (philo-sophia) das eigentliche «Wesen» (logos) der Geistseele (psyche) ist, kann es neben der Philosophie keine gleichgeordnete Instanz einer geschlossenen Psychologie geben, die den Anspruch erhöbe, die Bewegung von-sich-weg des Geistes nochmals von einem Geiststandpunkt aus einzufangen, zurückzuholen, zu reflektieren (wie etwa bei C. G. Jung u. a.). Tiefer gesehen kann aber nicht einmal das indisch-platonische Auf-den-eigenen-Grund-Gehen Erfolg haben, da es auf dem «Weg nach innen» überhaupt kein «Angekommensein» geben kann: dieses würde die Transzendenz beschränken und überholen und Eros-desiderium aufheben. Der späte Platonismus hat deshalb den Geist (Nous) als wesenhafte Sehnsuchtsbewegung nach dem Absoluten (Hen) gekennzeichnet (Plotin, Gregor von Nyssa). Jede Reflexion, die die Bewegung normativ als «Psychologie» in den Griff bekommen möchte, hebt sie und damit sich selber auf (das Problem Bergsons). Dasselbe tut aber auch jede «Mystik», sofern sie von einer psychischen Erfahrung her der Eros-Bewegung eine Norm aufnötigt. Eine solche Norm würde die Öffnung zur zweiten Spiritualitätsform – der Selbstverwirklichung des Geistes durch Wirken in der Welt – überflüssig machen und sie verunmöglichen, was an vielen mystischen Systemen inner- und außerhalb des christlichen Raumes deutlich wird.

b. Von der Spiritualität der Tat (Aristoteles) her ist daher zu sagen, daß sie für den absoluten Eros durchaus erheblich, ja unentbehrlich sein muß, daß also der Eros im Wirkfeld der Welt seinen Ort der Übung, Bewährung, Erziehung, Reinigung erhält. Dieses Wirkfeld ist für den Menschen notwendig doppelt: er ist Eros von Ich und Du, und zwar ebensowohl sexuell wie übersexuell (Freundschaft), und er ist Eros als Hingabe an das Gesellschaftliche (von Volk, Staat, Menschheit) und an das gemeinsame Werk der Menschheit (Kultur, Technik, Fortschritt). Die Doppelung liegt im Wesen des Menschen: er ist Einzel-Person in Leib und gleichzeitig als Geist auf das Universale geöffnet und verpflichtet. Man kann den ersten Bezug unterstreichen (Feuerbach, Buber), oder den zweiten (Marx), oder beide (Fichte), auf jeden Fall ist der Mensch kraft der Struktur seines Eros, der die reale Verwirklichung des Geistes will, eingefordert zum Mitmenschen und zum Weltwerk hin, ohne daß deshalb dieser Eros im Mitmenschlichen und Weltwerklichen jemals aufgehen könnte. So steht ja auch in der Mitte der Politeia das Höhlengleichnis und das Gleichnis von der Sonne des Guten.

c. Von der Spiritualität des Geschehenlassens, der Apatheia (Stoa) her bricht aber zuletzt der ganze Abgrund der Problematik menschlicher Spiritualität auf: Wie verhält sich menschlicher Geist zum absoluten Geist? Wenn dem Platonismus eine Art naiver Theismus einwohnt, der die Bewegung der Geisttranszendenz als ihr Ursprung und Ziel trägt und birgt, wenn dem Aristotelismus eine Art naiver A-Theismus insofern einwohnt, als die Vorläufigkeit der ethischen Weltzuwendung im Ich–Du und in der Kultur das Gottesproblem gleichsam auf später verschiebt, so stellt der Stoizismus unausweichlich vor die Frage, wer der Träger der absoluten Vernunft sei: der Mensch selbst oder Gott. Vor die Frage also, ob die Spiritualität im letzten monologisch (pantheistisch) oder dialogisch-gebetshaft sei. Monologisch ist sie auch dann, wenn die Spannung zwischen Allvernunft und Einzel-

vernunft als Spannung zwischen homo nooumenon und homo phaenomenon verstanden ist. Dialogisch dagegen, wenn die Stoa (z. B. im Gebet des Kleanthes) sich selber ernsthaft zur alten, mythischen Religion hin interpretiert. Im letzten Fall wird die Spiritualität der Stoa zu einer Art Rekapitulation aller menschlichen Spiritualitäten, sofern sie Raum in sich hat auch für die platonische Eros-Spannung und für die aristotelische Welt-Zuwendung.

Aber die drei Grundformen bleiben auch dann relativ eigenständig, d.h. nie vollkommen aufeinander reduzierbar, und geben gerade dadurch Kunde von der Nichtabsolutheit des menschlichen Seins; m.a.W. von seiner konstitutiven Transzendenz: sei es zu Gott, sei es zur Welt, so daß menschliche «Vollkommenheit» nie anders mit der absoluten Vernunft und Wahrheit zusammenfallen kann als in jener offenen geschehenlassenden Bereitstellung und Durchlässigkeit, die dem Göttlichen den ihm zukommenden vollkommenen Vorrang in Mensch und Welt läßt. Alles kann der erbsündige Mensch verabsolutieren: sogar dieses Moment der kreatürlichen Indifferenz, indem er es gleichsetzt mit der göttlichen Überlegenheit über jede Differenz (coincidentia oppositorum), das Nichtgöttlichste also mit dem Göttlichsten (Heraklit, Giordano Bruno, Schelling). Aber von sich her sprechen die Strukturen der Endlichkeit laut genug die Sprache der Relativität, so daß keine dieser Strukturen einer ankommenden göttlichen Offenbarung irgendeinen absoluten Anspruch entgegensetzen kann. So echt also das menschliche Vorverständnis von Spiritualität ist und auch sein muß, so wenig setzt ihr Inhalt der biblischen Offenbarung eine Schranke, eine «Bedingung, ohne die es nicht geht», entgegen.

3. Die Spiritualität der Bibel und Jesu Christi

Die nicht oder falsch gestellte Entscheidung über das Verhältnis von Gott und Mensch wird in der Bibel von Gott her gefällt und entschieden. In seinem souveränen Wort erwählt und verheißt er, fordert, verwirft, erfüllt. So werden im Alten Bund die drei natürlichen Formen der Spiritualität in Dienst genommen: dem Eros wird jedes Eigenmaß entzogen, da er überführt wird, als «Gotterwarten» in keiner Weise der Erwartung des wahren Gottes entsprochen zu haben, sein Maß wird im «Bund» übergeführt in geforderte Treue. Nicht auf sich, auf die Stimme seiner Sehnsucht hat der Mensch zu lauschen, sondern auf das Wort Gottes. Und die Tat wird, jenseits aller Selbstverwirklichung des Menschen, zum Gehorsam gegenüber Gebot und Gesetz, das einen sehr realen Willen Gottes in Mitmenschlichkeit, in Volk und Welt zu erfüllen vorschreibt. Die Gelassenheit endlich wird, angesichts des führenden Gotteswortes, zum alles-empfangenden Glauben, zur alles-geschehenlassenden Geduld, bis ins dunkle Leiden Israels als des Gottesknechts. So bindet das eine Wort Gottes von seiner Einzigkeit aus die drei Spiritualitäten enger und bis zu einer völligen Circumincession zusammen, obwohl wir auch hier noch eine mehr «prophetische», eine mehr «gesetzliche» und eine mehr «passionistische» unterscheiden können.

Die alttestamentliche initiative Führung durch Gottes Wort ist aber nur Einübung auf Jesus Christus, Einübung in dem Sinn, daß seine ur- und vorbildliche Menschlichkeit zugleich eindeutig als freies, souveränes, unverfügbares Wort von Gott her empfangen und verstanden werden muß und auch kann. Weil Christus Mensch ist, treten an ihm die menschlichen Spiritualitäten wieder stärker hervor als im Alten Bund. Aber weil er Person ist, in der zuletzt eine göttliche Person offenbar wird, treten diese menschlichen Spiritualitäten restlos in den Dienst der Kundgabe innergöttlichen trinitarischen Lebens. Das ganze Alphabet der konkreten, geschichtlichen Menschnatur ist aufgeboten, einem göttlichen Sprecher als Ausdrucksbreite zu dienen.

Geht man von der Menschnatur Christi aus, wie sie zugleich (durch Maria und die Volkstradition) Zusammenfassung des alttestamentlichen Menschen ist, so ist Christus, die platonische Eros-Theoria und die alttestamentliche Bundestreue mit ihrer Gebetsbewegung erfüllend, das vollkommene Hin-zum-Vater, lebend aus dessen Schau (Anamnesis und Elpis), in Gebet und Liebe hängend an dessen Wink und Weisung, alles relativierend auf ihn hin und von ihm her. Er ist ferner, die aristotelische Praxis und Arete und das alttestamentliche Gebot und Gesetz ins letzte Jota erfüllend, der für das Weltwerk Gottes mit Leib und Seele Verfügbare, durch dessen absoluten Einsatz Gott seine Heilstat vollbringen kann. Er ist drittens, die stoische Gelassenheit und die alttestamentliche widerstandslose Hingabe des Gottesknechts erfüllend, der zu jedem Geschenlassen und Leiden Bereite, durch den, wie durch ein Transparent, Gottes eigenes Wesen und Lieben und Wählen durchscheinen kann. Wenn in Jesus dies alles einmalig bleibt, wenn er allein *der* Sohn und

der Offenbarer des Vaters ist, so ist doch zugleich deutlich, daß die Vollendung der menschlichen Spiritualitäten für die Gestalt der Christusoffenbarung keineswegs gleichgültig, im Gegenteil unerläßliche Mitbedingung ist. Und trotzdem ist sie es nur dienend, gleichsam materiell, während die ganze Form aus dem Sendungsbefehl des Vaters stammt. Denn nicht die Liebe Jesu zum Vater *ist* als solche das Wort, vielmehr ist Jesus und seine Liebe das vom *Vater* gesprochene, der Welt im Heiligen Geist überantwortete Wort. Und nicht Jesu Bereitschaft zur absoluten Tat *ist* als solche das Welterlösungswerk, vielmehr hat Gott sich diese Bereitschaft bereitet, um darin die göttliche Erlösungsbereitschaft tätig sich auswirken zu lassen. Und nicht Jesu Indifferenz zur Passion und in der Passion ist als solche die Gnade des Geistes, obschon diese Gnade durch kein anderes Gefäß als durch diese vollkommene apriorische Offenheit für jeden Gnadenwillen Gottes (einschließlich der Gottverlassenheit am Kreuz und des Abstiegs zur Hölle) in alle Welt ausfließen wollte.

Sofern Jesu Haltung einmaliges Substrat der Offenbarung des dreieinigen Gottes war, bleibt sie unnachahmlich über jede menschliche Haltung erhaben. Aber sofern dieselbe Haltung sich aus lauter menschlichen Grundhaltungen integriert, ist Nachfolge gleichzeitig (durch Gnade) möglich und gefordert. Und zwar Nachfolge nicht allein im weiten Abstand: zwischen dem, der alles für alle im Überfluß tat, und den Nachhinkenden, die deshalb im Grunde nichts Nötiges mehr tun, wenn sie überhaupt etwas tun – sondern Nachfolge so, daß die Jünger durch Gnade an der ihnen vorbehaltenen Stelle in das ursprüngliche Werk einbezogen werden.

Die Einbeziehung der menschlichen Spiritualitäten in die Offenbarungsgestalt des dreieinigen Gottes der Liebe bedeutet ihre Neubegründung aus einem für sie selbst unzugänglichen Ursprung. Das («platonische») Eros-desiderium (als absolutes Vorziehen Gottes vor allem Weltlichen) wird zum Ausdruck der dreieinigen Liebe selber: da der Sohn den Vater im Geiste so liebt, daß er ihn und seinen Liebeswillen über alles hinaus vorzieht. Diese neue Liebe wirkt sich unmittelbar in die («aristotelische») Praxis-Arete aus, da für den Sohn in jedem menschlichen Du das Antlitz des Vaters (als des Schöpfers und Liebhabers dieses Menschen) aufleuchtet, und er sein Werk der Gesamt-Welt-Erlösung im Geist der gleichen Gottesliebe vollbringt. Endlich setzt sich die Tat – über ihren eigenen Bereich transzendierend – in der («stoischen») Leidensbereitschaft bis ins äußerste unmittelbar fort: immer noch als das Erscheinenlassen der jegrößeren Weltliebe des dreieinigen Gottes.

Daraus folgt das für die Christen Entscheidende, daß fortan die menschlichen (und erst recht christlichen) Spiritualitäten nicht mehr abgelöst werden können von dem Letztsinn, den sie in der Offenbarungsgestalt Christi erhalten haben: es gibt fortan für die verschiedenen Formen von Spiritualität keinen abstrakten Oberbegriff mehr (obschon es auch vorher einen solchen nur ganz unvollkommen, analogisch geben konnte), sondern ihr konkreter, einziger Oberbegriff ist Jesus Christus, der ihnen aus der Einheit seiner dreieinigen Liebe ihren einzig zulässigen Sondersinn zuteilt. Wir stellten vorher fest, daß die menschlichen Spiritualitäten in ihrer Unrückführbarkeit aufeinander das Kennzeichen der Relativität und damit der Kreatürlichkeit aufwiesen. Dieser Satz wird hier nicht widerrufen, aber insofern überhöht, als es die Einheit der Gottoffenbarung ist, die die Vielfalt menschlicher Haltungen in Jesus zu einer solchen bewegten Einheit bringt, daß sie (etwa wie die Einheit einer musikalischen Tonart oder der Farbskala) bewegtes Medium für die Kundgabe der einen, unendlichen Gottesliebe werden kann. Und es kann kein Zweifel bestehen, daß die bewegte Einheit aller menschlichen Spiritualitäten in Christus den Namen Liebesgehorsam (der zum Auftrags-, Wirk- und Leidensgehorsam wird) tragen muß. In diesem christologischen Zentrum kommunizieren alle möglichen christlichen Spiritualitäten und sind deshalb mühelos durch die Mitte des Glaubens hindurch ineinander aufzulösen und überzuführen. Sie sind Ausformungen der einen Sendung Christi (die sein absoluter Liebesgehorsam ist) in die Vielfalt der von ihm verfügten Sendungsgnaden und Aufträge.

4. Das Gesetz der Mitteilung der Spiritualität Jesu

Kehrt man von der Spitze der in Jesus geeinten Spiritualitäten zurück zu ihrer Vielfalt in Kirche und Menschheit, so ergibt sich nach dem Letztgesagten das Gesetz von selbst, daß die Spiritualität des Evangeliums mit nichts anderem eine «Synthese» eingeht, als wäre sie nur der Teilaspekt eines umgreifenden Ganzen. Es kann sich also nicht darum handeln, daß man zum Beispiel die Spiritualität des Evangeliums mit der Spiritualität des «Kulturfortschritts» oder des «technischen Zeit-

alters» in eine Synthese zu bringen hätte, deren Erfinder und Einheitspunkt dann ich, dieser «Mensch des 20. Jahrhunderts», sein müßte. Christlich gesehen liegt der synthetische Punkt zwischen Gott und Welt und die konkrete Integration der Welt zu Gott hin immer bei Christus.

Das ist, wie alle Rede des Evangeliums, eine «harte Rede»; um sie verständlich zu machen, muß sie in den existentiellen Kontext des Evangeliums zurückversetzt werden. Wäre dieses eine Religionsphilosophie für jedermann oder eine abstrakte Ethik für jedermann, so wäre diese Härte unangebracht. Aber die innere Form des Evangeliums fordert, daß der Mensch dadurch Jesus nachfolge, daß er mit letzter Entschiedenheit alles auf die eine Karte setzt, unter Zurücklassung des ganzen übrigen Kartenspiels. «Alles verlassen», ohne zurückzuschauen, ohne eine «Synthese» zwischen Jesus und Abschied von Zuhause, Jesus und den Vater begraben, Jesus und irgend etwas sonst zur Bedingung zu machen. «Sein Kreuz auf sich nehmen», d.h. das gleiche absolute Vorziehen des Willens Gottes leisten vor allen eigenen Plänen und Vorlieben und Anhänglichkeiten: Vater, Mutter, Weib, Kind, Haus, Acker usf. Das Nichtsynthetisieren ist Maßstab, Kanon. Wo einer das begreift und befolgt, nicht nur «berufen», sondern durch sein Jawort auch «auserwählt» ist, dort wird sein Leben im christlichen Sinn «kanonisch». Er ist es kraft der Unteilbarkeit seines Jaworts (oder existentiellen Glaubens) und seiner Existenz, er ist, ob kirchlich kanonisiert oder nicht, ein kanonischer Christ, ein «Heiliger». Die Heiligen aber sind das Richtmaß für alle übrigen, die Weltenrichter schon jetzt und erst recht im letzten Gericht (1 Kor 6, 1 f.). Sie sind das Analogatum princeps (sofern sie die «Form Christi» in sich tragen), nach welchem als der «perfecta ratio[1]» die Aussage über die andern Analogate stattfindet. Die Existenz der Heiligen «entschuldigt» die Existenz der andern, Paktierenden; das ist die einzige mögliche Weise, wie ein (analoger) Allgemeinbegriff des Christseins zustande kommt. Da das Analogatum princeps aber auf Grund der christlichen Entscheidung (des Alles-auf-eine-Karte) zum Maß wird, kann dieses nicht primär bei der Neutralität des sakramentalen Getauftseins liegen, dessen Schattenseiten, besonders was die unbewußte (Kinder-) Taufe angeht, hier scharf hervortreten. Von einer solchen ist bezeichnenderweise im Neuen Testament nicht die Rede. Das mindeste, was man hier sagen kann, ist, daß ein im Vernunftalter nicht frei und voll ratifizierter Taufbund aus dem betreffenden Christen ein für ihn selbst völlig undurchsichtiges und für die andern völlig unglaubhaftes und Ärgernis erregendes Rätselgebilde macht. Nur bei solchen Randphänomenen der Christenheit wird ja dann auch – scheinbar in guten Treuen – von der Aufgabe einer «Synthese» zwischen Christus und der Welt, christlicher und weltlicher Existenz geredet.

Die Heiligen sind die, die aus dem Glauben, das heißt aus der Form des Liebesgehorsams Jesu Christi in seiner Nachfolge leben, sie mögen in welchem kirchlichen Stand auch immer eingereiht sein, in welchem kulturellen oder technischen Zeitalter auch immer leben und sich einsetzen. Einen neuen Kanon oder Typus der Heiligkeit zu erfinden, der angeblich up to date (d.h. «synthetisch») wäre, ist vollkommen illusorisch. Man kann es auch daran erkennen, daß die wirksame «publicity» für die jeweils heute kanonischen (und somit von der Kirche zu kanonisierenden) Heiligen sehr unmittelbar vom Heiligen Geist selbst betrieben zu werden pflegt, während die rein kirchlich unternommene publicity (durch Kanonisation) sehr oft und eigentlich immer mehr ins Leere fällt. Wohl gibt es Wandlungen in der äußern Form des Alles-Verlassens, um in den vollkommenen Liebesgehorsam des Sohnes einzutreten. Die Sache selbst ist unberührbar und ebenso überzeitlich wie der Lebensakt Christi allzeitlich ist bis ans Ende der Welt.

5. *Analogia Fidei*

Christus der Erhöhte ist es, der von der erfüllenden Höhe her die Ämter, Charismen, Sendungen verteilt (Eph 4, 9 f.), und zwar nach dem «Maß des zugemessenen Glaubens[2]», worüber hinaus nicht gesonnen werden soll, weil das umfassend Größte Christus ist, in den wir als seine Glieder in gegenseitiger Gliedschaft verfügt sind, «mit verschiedenen Gnadengaben entsprechend der uns gewährten Gnade» ... gemäß der Abschattung aus dem Glauben[3]. Diese von Christus selber zugemessene Abschattung (Röm 12, 3 f.) ist der einzige theologische Ursprung einer Vielheit von Spiritualitäten.

Da ich anderswo ausführlich über diese innerkirchliche Analogie gehandelt habe[4], genügen hier ein paar Hinweise. Nichts in der Kirche ist abstraktes Prinzip, alles Allgemeingültige ist auf konkreten Personen, besser: auf konkreten Sendungen, die konkreten Personen anvertraut werden («Säulen der Kirche»), aufgebaut. Der Heilige Geist erweist die Kraft seiner Einheit in der Viel-

heit der Sprachen (Apg 2), in der «austeilenden Unterscheidung der Charismen» (1 Kor 12, 4), die eben durch ihre aufeinander bezogene Vielheit den Reichtum seiner beseelenden Einheit – als Anlässe gegenseitigen Dienstes der Liebe zum Aufbau des Leibes Christi (Eph 4, 16) – sichtbar kundtut.

Das Grundcharisma steht noch vor der Differenzierung und ist das der Kirche selbst als der von Christus für sich erstellten «Braut ohne Makel und Runzel»: archetypisch verwirklicht in Maria, der unbefleckten Mutter und Braut: sofern sie beauftragte Einzelperson ist und als solche durch die Kraft des Geistes «verflüssigt» und «universalisiert» wird zum Prinzip aller Kirchlichkeit[5]. Marianische Spiritualität ist also, in ihrem wahren Sinn genommen, identisch mit der kirchlichen Spiritualität, aller Differenzierung in Einzelcharismen voraus; sie gibt ebendamit den wahren und allgemeinen, grundlegenden Geist aller Einzelcharismen, als «Spiritualität der Spiritualitäten». Ist sie doch mit ihrem «Ecce ancilla» nichts anderes als die reine «weibliche» Entsprechung für das männliche «Fiat Voluntas» des neuen Adam, ihrerseits reine Transzendenz, reine Dienstbereitschaft, reines Geschehenlassen im «kanonischen» Vollmaß des Entsprechens. Was diese «formale» Selbstenteignung und Selbstüberantwortung «materiell» heißt, wird an den theologisch stilisierten lukanischen Jugendgeschichten Jesu sichtbar, die ja alle zentral mariologische Episoden sind: Geist der leiblichen Enteignung («Jungfräulichkeit») zur Menschwerdung hin (Lk 1, 26–38), Geist der Enteignung aller Güter («Armut») zur Geburt hin (Lk 2, 1–20), Geist der Enteignung aller Selbstverfügung («Gehorsam») ins reine Untertansein unter das Gesetz des Herrn (Lk 2, 21–40): es sind die Modalitäten der verzichtenden und dadurch erlösenden Liebe, die noch längst bevor sie (als «Räte») einen besondern Stand der Kirche kennzeichnen, den allgemeinen kirchlich-marianischen Geist der (christusförmigen) Liebe ausmachen. Somit ist auch die Spiritualität des Rätestandes am unmittelbarsten Spiritualität der Gesamtkirche in ihrem verborgenen Brautgeheimnis; Spiritualität des Ehestandes ist (als Abbild zum Urbild) diesem gleichen Geist unterstellt (Eph 5, 21–33), an dem die Eheleute durch das Sakrament Anteil gewinnen und den sie verwirklichen sollen; Spiritualität des Amtes muß sich im tiefsten aus dem gleichen marianischen Geist der enteigneten Dienstbereitschaft nähren, beide eigentlich beinah ohne daß, außer der veränderten menschlichen Situation, ein neuer charismatischer Gehalt zu ihrer Bewältigung erfordert wäre.

Gewiß gibt es trotzdem Einzelcharismen, Paulus zählt manche auf (Röm 12, 6–8; 1 Kor 12, 8–10), aber um sie jeweils aufgehen zu lassen in den Begriff Dienst, und gleich darauf tiefer in den Begriff Liebe. Sie haben Eigenwesen genug, um, von außen betrachtet, unter den Gliedern mögliche Eifersucht zu erwecken, aber sind anderseits durchsichtig genug auf das eine Liebesgebot des Herrn, um unmittelbar als vollgültige Ausprägungen desselben zu erscheinen. Sie verhalten sich also zu Christus nicht wie spezifische Differenzen zu einem (von diesen abstehenden) Artbegriff, sondern wie je neue schöpferische Ausprägungen der konkreten Totalität, und dies wiederum nicht einfach wie rational auszudenkende Einzelfunktionen in einer natürlichen Gemeinschaft oder Körperlichkeit (wie das Leib-Gleichnis Pauli nahelegt), sondern darüber hinaus als unableitbare, personale Zuwendungen der Gnade Christi an die einzelnen begnadeten Personen. Daß es kein deduzierbares System der Charismen gibt, zeigt sich am deutlichsten bei den Grundsendungen des Neuen Bundes: Petrus und Johannes, Paulus und Jakobus, aber auch Martha und Maria von Bethanien, Magdalena, die Evangelisten, die andern, weniger profilierten Apostel: sie alle begründen weiterwirkende Weisen des Christseins, die wohl miteinander in Harmonie stehen, aber ohne daß wir eine geschlossene Mathematik daraus bilden könnten. Ähnliches gilt von den großen, grundlegenden Charismen der Kirchengeschichte, vor allem der Begründer großer Ordensfamilien, von denen ausgesprochen profilierte Spiritualitäten ausgehen und weiterwirken, aber auch von Kirchenlehrern und andern prägenden kirchlichen Persönlichkeiten, die – wie ein Augustinus und Thomas, ein Johannes vom Kreuz, eine Kleine Therese – die Christenheit weit über ihre Zeit hinaus mitbestimmen. Bei solchen und ähnlichen Sendungen kommt, wenn man sie im Sinn des Heiligen Geistes verstehen will, alles darauf an, durch das besondere, neugeöffnete Fenster hindurch in die Mitte des Evangeliums hineinzuschauen, und je unmittelbarer und tiefer das jeweilige Fenster den Blick dorthin lenkt, um so echter und kirchlicher ist die Spiritualität. Kein wahrhaft Gesendeter hat je mit seiner aufgetragenen Botschaft eine besondere, neue Spiritualität zu verkünden geglaubt oder beabsichtigt, deshalb sind alle Versuche von Einzelnen oder Gruppen oder Ständen, sich selber eine

eigene Spiritualität zu schaffen und gar bis ins Detail auszugestalten, von vornherein verdächtig und aller Wahrscheinlichkeit nach steril. Gruppen, denen vom Geist nicht ausgeprägte Charismen geschenkt wurden, sollen dankbar sein, in der umgreifenden Anonymität der ancilla-Ecclesia ein ebenso anonymes Dasein des liebenden Dienstes führen zu dürfen.

Änderungen im Gleichgewicht der kirchlichen Aufträge vorzunehmen ist vor allem Sache des Heiligen Geistes: er allein weiß, wie im Kairos der jeweiligen Gegenwart ein Akzent so zu verschieben ist, daß die übrigen darunter nicht leiden. Wo Menschen die Gewichte selber verschieben wollen, greifen sie fast notwendig daneben, und ihr Werk ist jeweils am sichersten an Ressentiments erkennbar, mit denen sie ihr neues Anliegen gegen andere abgrenzen. Wer für die Aufwertung der Ehe kämpft, tut es selten, ohne auf die evangelische Jungfräulichkeit einen Schatten fallen zu lassen, wer für die Aktivierung der Laien sich einsetzt, selten ohne einen Seitenhieb auf den Ordensstand, insbesondere auf die Kontemplativen. Und doch: wer kann sagen, ob unserer Zeit nicht gerade eine große Intensivierung des beschaulichen Lebens und der ernsthaftesten Buße das allernötigste wäre? Wer sieht ferner nicht, daß eine sogenannte Spiritualität der Technologie und des Progressismus überhaupt keine ist, solange sie nicht voll gedeckt und ausgelastet ist von den oben gekennzeichneten Grundhaltungen des Evangeliums?

Hier sind wir zurückgewiesen zu unserem Anfang: zu dem, was Spiritualität des Menschen als solchen heißen konnte, was aber in einer unschließbaren Offenheit mehrere Grundformen aus sich entließ. Die («aristotelische») Tathaltung zu Erkenntnis und Bewältigung der Natur war nur eine von drei Haltungen, die alle drei unverlierbar zum religiösen Verhalten des Menschen gehören. Die Tathaltung verabsolutieren heißt den Menschen verarmen, zumal gerade in dieser Haltung der Atheismus stets latent ist. Die menschlichen Spiritualitäten überstiegen sich alle in die Letzthaltung Christi hinein, so daß für den Christen – auch für den heutigen — die Frage nicht die ist, wie er eine menschliche mit der christlichen Spiritualität zu einer Synthese bringe, sondern wie er aus dem Geist Christi seine menschliche Situation bewältigen soll. Die normierende Kritik des Evangeliums an den menschlichen – und a fortiori an den kirchlichen – Spiritualitäten erfolgt nicht von außen, sondern von innen. Die Beziehung aller Dinge auf die göttliche Idee (im platonischen Eros), die Versachlichung des triebhaften, subjektiven Menschen durch objektives Erkennen und Sich-Einsetzen (in der aristotelischen Praxis und Hexis), das Geschehenlassen des absoluten Logos gegen alle Widerstände der endlichen Vernunft (in der stoischen Apatheia) gehen innerlich auf in der Liebeshaltung Jesu im Heiligen Geist zum Vater. So bedarf der anonyme Weltdienst des modernen Menschen, wenn er Christ ist, nur der Eintiefung in die letzte Selbstlosigkeit des Gottes- und Menschenknechtes Jesus, um mit ihm in die letzte Freiheit zu gelangen.

[1] *S. Thomas*, De Veritate 1, 2 c.
[2] ἑκάστῳ ... ἐμέρισεν μέτρον πίστεως.
[3] κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως.
[4] *H. Urs von Balthasar*, Spiritualität, *Skizzen zur Theologie I: Verbum Caro*, Einsiedeln 1960.
[5] *Cf. idem*, Wer ist die Kirche, *Skizzen zur Theologie II: Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961.

HANS URS VON BALTHASAR

Geboren 1905 in Luzern. Hauptwerke: Kosmische Liturgie 1961[2], Verbum Caro 1960, Sponsa Verbi 1960, Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik Bd I 1961, Bd II 1962, Bd III/1 1965, Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie 1962, Karl Barth 1962[2], Gesamtbibliographie in: Rechenschaft 1965.

A.-L. Besnard

Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit

Das französische Wort «spiritualité» hat im Deutschen, wenn man es exakt übersetzen will, kein Äquivalent – oder besser gesagt: nicht ein Äquivalent, sondern viele. Man kann es zwar als Spiritualität übersetzen. Aber das trifft nur in den wenigsten Fällen den Sinn, da das deutsche Wort Spiritualität nichts über die qualitas der Spiritualität aussagt, während das französische Wort durchaus die ausgeprägt christliche Spiritualität *mit*-bezeichnet. Eine Spiritualität ist im Deutschen *eine* geistige Haltung, niemals aber geistliches Leben, religiöses Leben, Geisteshaltung, christliches Geistesleben, was in dem französischen Begriff alles mit enthalten ist. Daher können wir «spiritualité» nicht einheitlich wiedergeben, sondern müssen uns nach dem Zusammenhang richten, in dem es gebraucht wird. Wir fühlen uns dazu berechtigt, da z. B. auch K. Rahners «Zur Theologie des geistlichen Lebens» im Französischen als «Eléments de théologie spirituelle» übersetzt ist.

Diese Feststellung schien uns zur Vermeidung von Mißverständnissen angebracht. *Kh. Bergner*

Vieles veranlaßt uns zu der Annahme, daß im Schoße des heutigen Katholizismus neue Formen geistlichen Lebens heranwachsen. Die schnelle Entwicklung unserer menschlichen Gesellschaft ruft tiefgreifende Wandlungen im Bewußtsein hervor, das jeder von seinem eigenen Mysterium, von der kollektiven Bestimmung, die ihn mitzieht, und von dem Universum, in dem er seinen Platz hat, gewinnt: Dieses grundlegende Bewußtsein stellt die Grundgegebenheit, den elementaren Kern dar, der unter der durchdringenden Strahlung des Glaubens lebendig wird und sich zu einer wohlüberlegten, organischen Geisteshaltung entwickelt. Die Wandlungen dieses grundlegenden Bewußtseins kündigen tiefgreifende Umwandlungen in der Geisteshaltung der Menschen unserer Zeit an.

Die Art und Weise, in der der Glaube diese menschliche Gegebenheit durchdringt und umformt, hängt ihrerseits von dem spezifischen Bewußtsein ab, das die Christen von der Frohen Botschaft besitzen, die an sie gerichtet ist, die sie zu leben haben und von der sie Zeugnis geben müssen. Auch hier ist das Konzil mit den Erneuerungsbewegungen, die es vorbereitet haben, oder die es selbst bereits ausgelöst hat, dabei, das evangelische Bewußtsein der Gläubigen in einer Tiefe wieder zu beleben, daß man sehr wohl von einer Neuentdeckung der Quellen des geistlichen Lebens, selbst der traditionellsten, sprechen kann.

Sagen wir weiter, daß dieser Aspekt der Neuentdeckung um so hervorstechender ist, als er häufig aus neuen Schichten von Gläubigen stammt, die zum erstenmal die Sehnsucht nach einem echten geistlichen Leben verspüren. Das zeigt sich bei den Aktiven aus allen Kreisen, die das Zeugnis ihres Glaubens ernst genommen haben und sich nun zu geistlichen Forderungen hingezogen fühlen, von denen sie nie etwas geahnt hatten; es zeigt sich ebenfalls sehr deutlich bei denen, die dieses Zeugnis erreicht und die das Evangelium mit seiner ganzen ursprünglichen Kraft entdecken oder wiederentdecken. Geistliches Leben ist nicht mehr ausschließliches Erbgut einiger geistiger Stammreihen – älterer oder jüngerer Tradition – und monastischer, klerikaler oder bürgerlicher Provenienz; es entspringt bisweilen, als wenn es aus dem Nichts käme, bei Christen, die sich in ihrem geistlichen Streben zunächst dem Evangelium verpflichtet wissen und nicht bestimmten geistlichen Schulen oder Kreisen, die sie in den meisten Fällen nicht einmal kennen.

Eine Sache ist es, eine Erneuerung geistlichen Lebens zu ahnen, und eine andere, seine Umrisse erfassen zu können. Ganz gewiß ist es bedeutend leichter, sich rückblickend mit der Geschichte des Geisteslebens zu befassen, als seine künftigen Züge

zu entwerfen. Ein Grund liegt darin, daß man keineswegs leicht zwischen den Tendenzen unserer Zeit unterscheiden kann, die nur oberflächliche Anwandlungen sind, und jenen anderen, die in die Tiefe gehen und auf lange Sicht Strukturen für ein geistliches Leben kommender Generationen entwickeln. Im Geistesleben wie anderswo gibt es Formen und Oberflächen-Phänomene, die ihren Ausdruck in Slogans, Parolen und Erfolgsbüchern finden, die nach einigen Jahren möglicherweise einen ebenso großen Widerwillen erregen, wie sie am Anfang Begeisterung und Interesse erweckten. Solche Wandlungen haben unbestreitbar ihre Bedeutung für das Geistesleben einer Epoche, doch wenn sie auch für die weitere geschichtliche Entwicklung von Interesse sind – das unmittelbare pastorale Wirken ihrer Zeit können sie ungemein verwirren und komplizieren.

Eine andere Ursache läßt jeden skizzenhaften Vorentwurf des Geisteslebens, das sich entwickelt, ungewiß werden. Wer Geistesleben sagt, spricht in Wirklichkeit von einer lebendigen Synthese einer ganzen Anzahl menschlicher und evangelischer Gegebenheiten. Christliches Geistesleben ist im Grunde genommen nur die Struktur einer erwachsenen Persönlichkeit – im Glauben – nach dem Gesetz ihres eigenen Ingeniums, ihrer eigenen Berufung und ihrer eigenen Charismen auf der einen und nach den Gesetzen des universalen christlichen Mysteriums auf der anderen Seite. Nun sind aber die Gegebenheiten, die es dabei zu integrieren gilt, so reich und so verschiedenartig, und ganz bestimmte unter ihnen sind außerdem so fluktuierend, daß man kaum das Ergebnis ihrer Synthese voraussehen kann: In Wirklichkeit sind immer mehrere Synthesen möglich. Dürfen wir von einer Spiritualität nach den Grundsätzen des Konzils sprechen? – oder müssen wir nicht auch hier mit mehreren Formen des Geisteslebens rechnen, die ebenso unterschiedlich sind, wie die kirchlichen Gemeinschaften im Schoße eines Katholizismus sein werden, der sich mit voller Überlegung entschließt, den berechtigten Besonderheiten und den situationsbedingten Unterschieden innerhalb des einen, einzigen Volkes Gottes Gerechtigkeit widerfahren zu lassen?

Das alles sind Gesichtspunkte, die uns dazu veranlassen, uns nur mit bescheidenen Äußerungen zu begnügen, die jedoch gesichert genug sind, um als Ausgangspunkt für eine wohlfundierte Überlegung zu dienen.

I. Das Auftauchen des Bedürfnisses nach einem geistlichen Leben in der heutigen Zeit

Wir sprachen eben davon, daß ganz neue Kreise von Gläubigen zu einem Verlangen nach geistlichem Leben Zugang finden. Das ist ein bemerkenswertes Phänomen, das übrigens vorauszusehen war und vermutlich noch weiter um sich greifen und noch mehr in die Tiefe gehen wird. Es war von dem Augenblick an voraussehbar, als das christliche Volk mit einem plötzlich entstandenen Ernst die Quellen und die Bedeutung seines Glaubens wiederentdeckte. Tatsächlich betritt ein Mensch, der sich in den Glauben hineingeworfen oder wieder hineingeworfen sieht, einen Weg, der ihn von den «Anfangsgründen der Lehre Christi» zur «vollkommenen Lehre» (Hebr 6,1) führen muß, die, wie der hl. Paulus zeigt, keineswegs eine Art Luxus ist, der nur den Eingeweihten vorbehalten bleibt, sondern die normale Entfaltung einer Reife im Glauben (1 Kor 2). Bemerkenswert ist dabei, daß gerade Christen, die begonnen hatten, die apostolische Tätigkeit, den christlichen Ernst der menschlichen Aufgabe, das Evangelium und die Bibel wiederzuentdecken, zugleich damit begannen, alles zurückzuweisen, was von nah oder von ferne an «geistliches Leben» oder «Frömmigkeit» in einem Sinne, in dem man sie ihnen zunächst nahezubringen versucht hatte, erinnerte; doch nun sehen wir die gleichen im Verlauf ihrer inneren Entwicklung, vertieft durch ihre christliche Erfahrung und bemüht, deren vollen Sinn zu enträtseln (denn sie haben die zahlreichen Reinigungen der Aktivität, die Prüfungen des Glaubens, die unerwarteten Gnaden, die verschiedenen Formen der ekklesialen Solidarität kennengelernt), nach und nach bemerken, daß sie ein geistliches Leben brauchen, eine «Weisheit von Gott», wie der hl. Paulus es nennt, und geistliche Lehrer, um es von ihnen zu erlernen. Ausgehend von diesem Verlangen, dem man immer häufiger begegnet, und in der gradlinigen Verlängerung dieser letztlich sehr kontinuierlich verlaufenen Entwicklung, dürfen wir möglicherweise annehmen, daß nun die Stunde gekommen ist, nach der Wiederbelebung der pastoralen Funktion der Theologie in der sogenannten «Pastoraltheologie», eine Wiederbelebung ihrer spezifisch geistlichen Funktionen anzukündigen, die ihren Niederschlag in einer «Theologie des geistlichen Lebens» finden.

Dennoch muß man sich vor jeder verfrühten Begeisterung hüten. Wenn der hl. Paulus bedauert hat,

daß die Gläubigen von Korinth allzulange unfähig geblieben sind, die geistliche Weisheit zu erlangen (1 Kor 3, 1–2), so mußte er auch in den Kirchen von Kleinasien, vor allem in Kolossä, vom Evangelium beträchtlich abweichenden geistlichen Spekulationen ein Ende machen (Kol 2). Das Verlangen nach geistlichem Leben, das hier und da sichtbar wird, entbehrt nicht einer gewissen Mehrdeutigkeit. Bei vielen bedeutet es ganz real das Verlangen, sich in vollkommenerer Form die evangelische Erfahrung und Existenz zu eigen zu machen, indem man sie verinnerlicht und vertieft. Doch ist es bei manchen nicht sicher, ob dieses Verlangen nicht die Schwachheit einer Religiosität erkennen läßt, die den Mut verloren hat, ihre Sendung in der Welt zu erfüllen, beunruhigt ist durch die Drohungen, mit denen der sie umgebende Unglaube sie bedrängt, und es daher vorzieht, sich in das schützende Gemach des «geistlichen Austausches», der «geistlichen Zirkel» oder der «geistlichen Einkehr» zurückzuziehen. Solange man sich um geistliche Dinge bemüht, fühlt man sich sicher; gewisse schwerwiegende Probleme der Welt und des Glaubens werden nicht mehr angerührt: Weshalb soll man seine Zeit und seine Kräfte vergeuden mit dem Versuch, die Wege des Reiches Gottes durch die Hindernisse und Dunkelheit einer Gesellschaft hindurch zu enträtseln, die im Zeitlichen, im Politischen, im Wirtschaftlichen und im Technischen verhaftet bleibt? Erheben wir unsere Seelen über diesen Wahnsinn und diese vielseitigen Verwicklungen und Verwirrungen und sprechen unter uns über Gott, über das Verständnis der Bibel, über das Gebet und über Yoga! Schluß mit dem praktischen Tätigsein, dem Zeugnisgeben, der Umformung der Gesellschaft, dem Kampf um Gerechtigkeit oder für den Frieden: wir sind Menschen des reinen Geistes, der klaren und für alle Ewigkeit gültigen Lehren und verachten die Welt. Die gleiche Mehrdeutigkeit findet sich übrigens auch in einer gewissen Vorstellung, die Laien sich bisweilen vom priesterlichen Amt machen; wenn sie von ihren Priestern verlangen, ihnen nur Gott zu geben und nichts anderes, und sich nur ihrer geistlichen Sendung zu widmen, so dürfen wir uns mit gutem Recht fragen, um welchen Gott und um welche geistliche Sendung es sich eigentlich handelt; denn unter solchen Formeln, die zwar durchaus einen berechtigten Sinn haben können, kann man auch unschwer etwas verstehen, was weniger ist als das Evangelium.

Damit haben wir die wesentliche Alternative des geistlichen Lebens dargelegt. Entweder zeigt es sich als Streben nach einer aufs höchste verfeinerten und um ihrer selbst willen gelebten Religiosität, deren Lehre zwar in ihren begrifflichen Aussagen exakt sein kann, aber ihre Hohlheit und Eitelkeit dadurch verrät, daß sie, anstatt zu einer integralen Erfüllung der christlichen Berufung zu verhelfen, diese um ihren historischen Realismus und ihren personalen Ernst bringt; in diesem Augenblick bedeutet Spiritualität das gleiche wie Idealismus mit religiösem Thema und streift an seiner Grenze hart den Gnostizismus. Oder aber wer von geistlichem Leben spricht, meint ein äußerst ehrgeiziges und anspruchsvolles Vorhaben, bei dem es darum geht, in der denkbar persönlichsten und ernstesten Weise das volle Leben zu führen, das der Glaube an Jesus Christus in der heutigen Zeit, unter diesen ganz konkreten Menschen und inmitten dieser unserer Welt zu leben aufgibt. Wenn wir an dieser Stelle von Spiritualität, vom geistlichen Leben, sprechen und uns damit befassen, so verstehen wir es ganz selbstverständlich in dem zweiten Sinne.

Uns will scheinen, als könne man unter drei Hauptgesichtspunkten die charakteristischen Tendenzen der heutigen Spiritualität zusammenfassen (entsprechend den drei Dimensionen jeder Spiritualität: dem Zusammenhang mit der Menschenwelt, in der sie sich ausdrückt; dem Menschen, der sie lebt; der Kirche, die sein konkretes Milieu abgibt): sie ist eine Spiritualität, die sich, ausgehend vom Leben, so wie es in der konkreten Welt von heute ist, entfalten will; sie ist eine Spiritualität, die eine echte, personale Erfahrung erreichen will; und schließlich ist sie eine Spiritualität, die den Individualismus ablehnt und die Tendenz hat, sich in Zellen brüderlichen Lebens zu entwickeln.

II. Eine Spiritualität des Lebens und in der Welt

Gemäß der Forderung der Entwicklung, von der wir soeben gesprochen haben, ist die Spiritualität, die der Christ von heute sucht, vor allem eine Spiritualität dessen, was er lebt. Eine geistliche Doktrin interessiert ihn nur, wenn sie ihm die Mittel zur Verfügung stellt, dem Herrn in besserer Weise den täglichen Inhalt seines Lebens zu geben und ihn in seinem Namen besser zu meistern. So wird man von einer Spiritualität des Ehelebens sprechen, von einer Spiritualität der Arbeit, einer Spiritualität der menschlichen Begegnung, einer Spiritualität der Freizeit usw. Doch verstehen wir recht: Es geht hier nicht darum, alle diese Dinge einfach durch eine

geistliche Intention zu färben, die außerhalb ihrer eigentlichen Bedeutung bleibt, sie nicht wahrhaft voll und ganz durchdringt, sondern sich damit begnügt, sie mit einem frommen, aber unwirksamen Segen zu beträufeln. Die Christen von heute sind sich wohl darüber klar, daß eine «Vergeistlichung» ihres Lebens etwas ganz anderes bedeutet, als in die Pausen zwischen der Konzentration, die ihre Berufstätigkeit von ihnen verlangt, oder zwischen ihren vitalen Sorgen und Hoffnungen eine vage, allgemein-geistige Gottbeziehung einzulegen; daß sie ebenfalls etwas anderes bedeutet, als die Einstreuung seelischer Erhebungen in die zwischen ihren Beschäftigungen verbleibenden freien Minuten. Das wäre gerade die Art geistlichen Lebens, von der sie sich eben loszumachen begonnen hatten. Nein, das Substantielle ihrer Existenz muß seinem ganzen Umfang nach eine neue Qualität gewinnen: eine Qualität, die sie befähigt, in immer höherem Maße «Material» und Zeichen des Reiches Gottes zu sein.

Vielleicht sollte man gerade hier ausdrücklich darauf hinweisen, daß ein solches instinktives Verlangen, das sich in der eben beschriebenen Weise äußert, keineswegs ausschließlich im christlichen Raum zu finden ist. Seinem Leben einen geistigen, in die Tiefe gehenden Sinn geben – aber ausgehend von dem, was das Leben wirklich ist und ohne es dafür zu verraten – ihm eine Innerlichkeit verleihen, nicht nach Art einer psychologischen Zweigleisigkeit durch einen sehr wenig soliden, von außen hinzugefügten künstlichen Überbau, sondern vielmehr eine Innerlichkeit, die Entfaltung der Persönlichkeit im gesamten Raum des Menschlichen bedeutet, dem sie ihrer Berufung gemäß zur Existenz verhelfen soll: das ist ein dringendes Verlangen des Menschen schlechthin, wenn er zu einer gewissen Höhe des Bewußtseins seiner selbst und seiner Würde gelangt ist. Ungeachtet der vielfältigen Spannungen, der Tragik und der zahllosen Unbekannten, welche die gegenwärtige Menschheitsentwicklung so problematisch machen, stellt diese Entwicklung in mancherlei Hinsicht einen so großen Aufstieg, eine so eindrucksvolle Errungenschaft dar, daß viele nachdenkliche und lautere Geister darin mit vollem Recht eine Adelung des Menschen erblicken und daraus selbst einen unbestreitbaren persönlichen seelischen Adel gewinnen. Seien wir also nicht davon überrascht, daß die Ungläubigen in diesem Verlangen und Bemühen bereits recht weit gehen. Und die christliche Apologetik täte gut daran, wenn sie die «Spiritualisierung» der menschlichen Natur nicht als maßgebliches Kriterium für die wahre Religion noch als alleiniges Monopol des Christentums hinstellen würde. Wenn wir uns zumindest zu dem Zugeständnis bereit fänden, unter dem Begriff «Spiritualität» als wesentliche Mitbedeutung das Geschick und die Bestimmung des Geistes im Menschen zu verstehen, dann brauchten wir uns nicht vor dem anderen Zugeständnis zu fürchten, daß es jetzt und immer nicht nur nicht-christliche, sondern sogar nicht-gläubige «Spiritualitäten» gibt.

Für den Gläubigen besteht kein Grund, sich durch diese Feststellung aus der Fassung bringen zu lassen. Seine eigene, besondere Spiritualität besteht eben darin, daß Geschick und Bestimmung seines Geistes wieder ergriffen, gerettet und durch den Heiligen Geist, der ihm gegeben ist, bis zur Teilnahme an Gottes eigenem Mysterium ausgeweitet worden sind. Denn das ist das Neue am Christentum, das Wunderbare am Christentum: Mit seiner ganzen menschlichen Fülle dringt der Gläubige in die ganze Fülle Gottes ein (vgl. Eph 3,19). Um sich Gott zu nähern, um ihm eine geistige Gottesverehrung darzubringen, ist er keineswegs genötigt, zuvor seine irdische Existenz und Bestimmung zu vergessen – und erst recht nicht zu verleugnen: Sein Leben selbst ist die Materie seines geistigen Opfers; seine Handlungen, sein Lieben, seine Leiden geben den Boden ab für jenes Gespräch mit Gott, für jene nie endende und dramatische «Begegnung» mit Gott, in welcher seine Bestimmung ihren Höhepunkt erreicht. Die Sprache, in der Gott zum Menschen spricht und der Mensch zu Gott, besteht nicht zunächst aus Worten, sondern aus jenen alltäglichen Ereignissen, aus jenen Entscheidungen einer Seele, die durch die einfachen Gegebenheiten des Daseins ständig befragt ist, und von denen ihm die Menschwerdung geoffenbart hat, daß sie nicht nur das Leben des Menschen ausmachen, sondern etwas von dem Leben Christi im Menschen, etwas vom Leben Christi schlechthin. Diese Sprache läßt sich gewiß nur schwer verstehen und wieviel schwieriger noch sprechen! Der Mut des Christen von heute besteht darin zu begreifen, daß man nach keiner anderen zu suchen braucht; sie allein ist das gleichbleibende und authentische Sprechen Gottes seit Abraham, der es als erster vernahm. Hier liegt übrigens vielleicht das Geheimnis der erstaunlichen Aufgeschlossenheit des heutigen Gläubigen für dieses Wort Gottes und die Bibel. Er vernimmt hier einen Gott, der den Menschen im Herzen seiner Men-

schennatur und seines Menschenwerkes anspricht; er begreift, daß es keine andere Spiritualität gibt, als mit seinem ganzen Ich auf einen derartigen Anruf antworten zu können.

Spiritualität des Profanen, Spiritualität der irdischen Wirklichkeiten, Spiritualität der menschlichen Werte: unter tausend Bezeichnungen und auf tausend Wegen wird immer nur diese eine, einzige Spiritualität gesucht und angestrebt. Doch eine solche Suche birgt ein Risiko, dessen Schwere man nicht bagatellisieren darf. Eine gewisse Art festzustellen, daß die Begegnung mit Gott im täglichen Gehalt der eigenen Existenz geschieht und nicht neben ihr, führt leicht zu der Vorstellung, die Begegnung mit Gott sei selbst nichts anderes als diese Erfahrung des alltäglichen Daseinsinhaltes. Dann würde sich die christliche Spiritualität kaum noch von der Spiritualisierung unterscheiden, zu der, wie wir sagten, auch der Ungläubige gelangen kann, wenn er nur fähig ist, einer Erfahrung ihren richtigen Namen zu geben, die für den Ungläubigen in eine undurchdringliche Anonymität gehüllt bleibt. Man ist sich derart intensiv bewußt, daß der lebendige Gott sich im Lauf der Welt kundtut und ihren Gang nicht zunächst stört, sondern ihn souverän in die Geschichte des Heils einfügt, daß es Menschen gibt, die schließlich eine echte Schwierigkeit darin sehen, die Transzendenz Gottes überhaupt zu konzipieren und mit dem Gott Jesu Christi in Beziehungen von Geist zu Geist, von Person zu Person einzutreten, die von gleichzeitigen Beziehungen mit dem Nächsten oder der Welt unterschieden und möglicherweise sogar von diesen getrennt sind. Daß Gott in allen Dingen wirkt; daß in unserer konkreten Welt der Erlösung die freie Entscheidung irgendeines beliebigen Menschen für das Gute eine implizite Entscheidung für Christus darstellt, solange dieser ihm noch nicht verkündet worden ist; daß wir nach der tatsächlichen Liebe gerichtet werden, in der wir uns verwendet haben: das alles sind Gewißheiten, die nichts besonders Neues an sich haben. Dennoch könnte eine bestimmte Form sie sich vorzustellen und sie zu leben, heutzutage leicht zu einer reinen und einfachen Verwechslung der Pläne des Menschen und des Planes Gottes führen, zu einer totalen «Immanentisierung» des göttlichen Handelns im Werk des Menschen. Das greifbarste Symptom dieser Abirrung auf geistlichem Gebiet ist der unvermeidliche Rückgang in der kontemplativen Dimension des christlichen Mysteriums: Diese verliert sozusagen an der Wurzel ihre wahre Lebendigkeit durch die Überzeugung, daß sie im Grunde genommen nur eine nette, aber unnütze Verirrung der Seele ist.

Nach unserer Überzeugung entstehen derartige Tendenzen vornehmlich durch gewisse Ungeschicklichkeiten bei der Harmonisierung von Intuitionen einer sehr neuartigen und sehr reichen Erfahrung mit einer theologisch exakten Auffassung, weniger durch eine Art latenter Häresie. Sie bezeugen viel mehr eine Unbeholfenheit als die Verzerrung eines Bemühens, das den Fragen Form und Lösung schaffen will, die unsere Welt in neuen, drängenden Worten stellt (z. B.: nach den Beziehungen zwischen der Entwicklung der menschlichen Welt und des Gottesreiches; oder zwischen der Profangeschichte und der Heilsgeschichte; nach der christlichen Bedeutung der Säkularisierung der Welt, mit anderen Worten des Verschwindens des religiösen Sinnes bei den Massen; nach der Art der Gegenwart Christi bei denen, die ohne ihn zu kennen, in ihrem Leben geradezu evangelische Werte verwirklichen, usw.). Das alles sollte den Theologen deutlich machen, wie dringend eine geistliche Lehre ist, die diesen Fragen Antwort gibt und die Mittel reicht, damit sie im Schoße und nicht abseits der authentischen Fundamente des Glaubens münden. Hier steht etwas ungemein Wichtiges auf dem Spiel.

III. Eine Spiritualität aus der Erfahrung des Evangeliums

Wir haben von Erfahrung gesprochen. So doppelsinnig dieses Wort auf den ersten Blick auch sein mag, es kennzeichnet eine grundlegende Tendenz der heutigen Spiritualität. Wir werden versuchen, uns darüber in einer möglichst unmißverständlichen Form zu erklären, in der Hoffnung, dabei nicht in eine übertriebene Schematisierung zu verfallen.

Der moderne Mensch leidet an einer beständigen Reizung der Sinne. Er wird dazu angetrieben, immer mehr Dinge zu sehen, zu hören, zu betasten und zu schmecken. Wir sind bisweilen erschrocken über die Absurdität und die wahnsinnige Verschwendung, die damit verbunden sein kann, begreifen aber auf der anderen Seite auch das außerordentliche und nicht mehr rückgängig zu machende Abenteuer, in das wir auf diese Weise hineingestellt sind. Die Welt mit ihren unbegrenzten Möglichkeiten wird vom Menschen immer besser beherrscht, ihm immer mehr zur Verfügung gestellt und mitgeteilt: Der Mensch vermag tausend

Reichtümer real zu ergreifen, die er früher wenn überhaupt, so nur im Traum erreichen konnte. «Leben» in diesem starken Sinne des Wortes, der unseren Blick vor Begehren aufglühen läßt, kann ganz gewiß bedeuten: unsere Seele künstlich aufputschen und erschöpfen in der anarchischen Anhäufung von Sinneseindrücken, Erfahrungen und Erlebnissen; es kann aber auch bedeuten: unsere Persönlichkeit durch den bereichernden Kontakt mit den bedeutungsschwersten und in höchstem Grade «humanisierenden» Realitäten entfalten und ausdrücken. Als Teilchen einer wunderbaren Welt, der er, um seinen eigenen Sinn zu erfüllen, einen Sinn zu geben berufen ist, wälzt der Mensch sich mit Entzücken, Raserei und Genuß in der Welt, die ihn von allen Seiten einhüllt und umspült, oder er sträubt sich verbissen, voll Schmerz und Hoffnung, gegen ihren Zwang und ihr erdrückendes Gewicht. Er schafft eine Sphäre der Zivilisation, in der die «Lebensintensität» eine maßgebliche, variable Größe wird, die ständig wächst; wenn er einmal davon gekostet hat, kann er allem, ganz gleich, was es sein mag, das diese Größe verringern würde, kein Interesse und keinen Glauben mehr schenken. Diese Lebensintensität ist zugleich ein gefährliches Abenteuer; das menschliche Schicksal nimmt eine Richtung und gewinnt Proportionen, welche die alten Weisheiten überholt erscheinen lassen; durch seine Auseinandersetzung mit der Welt sät der Mensch unzählige und schwerwiegende Fragen in seinen eigenen Geist.

Da es für den Christen darum geht, allem, was er lebt und erlebt, einen Sinn aus dem Evangelium zu geben und an der Welt teilzunehmen, ohne daß er damit aufhört, an Gott in Christus teilzunehmen, wird er von seinem geistlichen Leben Kraft und Mittel verlangen, diese schwierige Situation zu meistern. Er wird es ebenfalls der Herrschaft der «Lebensintensität» unterwerfen. Und er hat es nötig, seine Erleuchtungen, seine Hilfen und seine Nährkraft mit Händen zu greifen. Gott muß für ihn Gott bleiben: Gott, der größer ist als alles (als alle die Dinge, die er entdeckt) und näher ist als alles (als alle die Dinge, die auf ihn eindringen). Gottes Wort muß wirksames Wort für alle Fragen bleiben, die er sich stellt, und für alle Finsternisse, die er durchschreitet. Das Gebet muß eine umso ernstere Substanz und Bedeutung gewinnen, je unnützer und problematischer es der Seele des modernen Menschen vorkommt. Das verlangt er von einer erneuten christlichen Erfahrung. Er sucht nicht Erfahrung um der Erfahrung willen, Spürbares um des Spürbaren willen, in einer Art geistlichem Dilettantismus, als Krönung des Dilettantentums in allen anderen menschlichen «Erfahrungen», die er ganz nach Gutdünken machen kann, ohne wirklich seine Seele daran zu setzen. Er sucht, aus Christus zu leben in einem Universum, das ihn schrecklichen Spannungen und einander widerstrebenden Reizen aussetzt; vielleicht sucht er sogar nur – wir wollen es ruhig aussprechen – ganz einfach als Christ zu überleben...

Fallen wir also nicht der Versuchung zum Opfer, ein solches Trachten als eine von den verabscheuungswürdigen Früchten des Subjektivismus unserer Zeit zu verurteilen. Der Alpdruck ganz bestimmter Abirrungen hat für viele allein schon den Begriff religiöser Erfahrung unwiderruflich verdächtig gemacht; das ist in dem Maße bedauerlich, in dem dieser Verdacht daran hindert, zu bemerken, was für den modernen Christen wirklich auf dem Spiel steht, der keineswegs mehr in der Zeit der Romantik oder des individualistischen Subjektivismus lebt. Zum Glück interessiert die Theologie sich von neuem für die Klärung eines Problems, das in Wirklichkeit so alt ist wie das Christentum selbst[1]. Tatsächlich braucht man nur den Glauben der frühen Kirche zu durchleuchten und die Geschichte sowie die Formen des geistlichen Lebens sorgfältig zu untersuchen, dann wird man sehr bald zu der Feststellung gelangen, daß diese letztere im Grunde genommen immer der besondere Beweis und die vornehmliche Kundgebung dessen gewesen ist, was man wohl oder übel christliche Erfahrung nennen muß. Wer diesem Wort und dem, was es besagt, seine Berechtigung absprechen wollte, würde dadurch beweisen, daß er nicht die geringste Ahnung davon hat, was echtes geistliches Leben bedeutet, und ihn dadurch sehr bald in Verlegenheit und Lächerlichkeit bringen. Danach lehrt uns die Geschichte ferner, daß die härteste Aufgabe der Männer und Frauen des geistlichen Lebens darin bestanden hat, unaufhörlich wahre und falsche Erfahrungen zu unterscheiden, und daß es kein delikateres Gebiet gibt als dieses. Die Gefahren geistlichen Feinschmeckertums, des religiösen Ästhetizismus und eines unkontrollierten Subjektivismus sind nicht mehr sehr weit von gewissen Befriedigungen des Gefühls entfernt. Aber die Notwendigkeit und Schwierigkeit einer Unterscheidung zu beseitigen, indem man schlicht und einfach den Gegenstand beseitigt, an dem sie sich zu betätigen hat, ist weder eine zukunftsträchtige noch eine wahrhaft weise Lösung! Man

muß sich eben damit begnügen, daß jede geistliche Erneuerung voll von Wagnissen ist. Oder vielmehr, man muß sich entscheiden, ob man will, daß in einer Welt, die – unter geistlichem Aspekt gesehen – voll von Risiken ist, das Evangelium weitergetragen werden kann.

Doch die Christen, die sich unter dem Antrieb des Heiligen Geistes dieser Aufgabe hingeben, das Evangelium weiterzutragen, haben begonnen, eine erstaunliche Entdeckung zu machen (wobei natürlich das erstaunlichste ist, daß sie überhaupt als erstaunlich anzusehen ist!): daß nämlich in den echten Reichtümern der Kirche und ihrer lebendigen Tradition bedeutend mehr Erleuchtungen, Zufluchtsmöglichkeiten und Hilfen vorhanden sind, als man braucht, um als Sieger (in jenem Sieg, der der Glaube ist, vgl. 1 Jo 5,4) die Welt bestehen zu können, die rund um uns Gestalt annimmt. Lesen wir die Geschichte der gegenwärtigen Erneuerungsbewegungen in der Kirche nicht so, als wären sie die Frucht von Überlegungen, die in systematischer Ordnung auf dem Weg der logischen Deduktion und in aller Ruhe gewonnen worden sind. Die Erneuerungsbewegungen sind in Wirklichkeit unter dem Druck einer unwiderstehlichen Notwendigkeit aufgebrochen. In der geistlichen Ohnmacht, in der sie eine blutlose und schemenhafte Frömmigkeitshaltung beließ, brauchten die überzeugten und tätigen Christen, um zu überlegen, nichts mehr und nichts weniger als das lebendige und brennende Wort Gottes; sie brauchten eine Liturgie, die eine echte, im Mysterium sich vollziehende Begegnung war: eine Begegnung des Volkes Gottes – das sie darstellten – mit dem lebendigen Gott – der ihr Gott war. Theologen und Seelsorger, die in den Erneuerungsbewegungen gearbeitet haben, taten dies (und sie haben das sehr wohl gewußt), um diesen Bedürfnissen zu entsprechen; Bedürfnissen, die zunächst unbestimmt und unklar waren, dann aber immer ausgeprägter und fordernder wurden. Der Heilige Geist arbeitete am Volke Gottes in den Personen seiner Eliten oder seiner repräsentativen «Erstlinge»; er hat für sie von neuem alle Ströme des lebendigen Wassers fließen lassen, damit sie in der neuen Wüste des Unglaubens der Welt nicht an Trockenheit und Durst stürben. Wir haben auf diese Weise Strömungen der Theologie und des geistlichen Lebens zurückgewonnen, die durch die Wechselfälle der Geschichte und vor allem durch die Zeit der Gegenreformation die katholischen Christen nicht mehr in lebendiger Weise tränken konnten (die Bedeutung des Wortes Gottes; das allgemeine Priestertum der Getauften usw.). In diesem Sinne begreift man, weshalb das gegenwärtige Konzil zum Ausgangspunkt für tiefgreifende, ja heute noch unvorhersehbare Wirkungen auf dem Gebiet des Geisteslebens werden konnte.

In dem Punkt, der uns hier beschäftigt, stimmt ein Umstand besonders zuversichtlich. Wollen die Christen von heute ein geistliches Leben, das eine echte personale Erfahrung vermittelt, so wollen sie danach gleichzeitig an den echten Quellen suchen. Es ist ihnen nicht um große Gefühle getan, die nicht in den Fundamenten des Glaubens wurzeln. Das trifft zumindest für die Christen zu, welche die Zukunft der geistlichen Erneuerung tragen. Läßt sich aber irgendwo anders in legitimerer Weise verspüren, «wie gut der Herr ist» (Ps 34,9), als an den Quellen? Ist etwa die Liturgie nicht das vorzüglichste ekklesiale Milieu für eine authentische christliche Erfahrung und muß sie es nicht für den Gläubigen unserer Zeit immer mehr werden? Gestattet die Bibel nicht, wenn sie im Sinne der analogia fidei und im Einklang mit einer nie unterbrochenen Tradition der «lectio divina» gelesen wird, «das gute Wort Gottes zu kosten» (Hebr. 6,5)? Dieses Zurücktauchen zu den Quellen ist in sich ein gutes Zeichen. Allerdings garantiert es aus sich allein noch nicht, daß die geistlichen Erfahrungen nun auch ihre rechte Ausrichtung haben. Bietet es auch den Vorzug, daß es uns von vornherein von einer ganzen Anzahl krankhafter Phänomene in der religiösen Erfahrung befreit (übertriebene Sentimentalität, Exzentrizitäten in der Richtung der religiösen Praxis, gnostische Elemente verschiedenster Art usw.), so ist damit noch nicht gesagt, daß man nicht auch mit der Bibel und der Liturgie Mißbrauch treiben kann. Immerhin bieten sie in der Regel die günstigere Basis für ein gedeihliches Heranreifen auf geistlichem Gebiet und lassen sich überdies bedeutend besser durch die Kirche und die lebendige Tradition kontrollieren als alle anderen Frömmigkeitsbewegungen.

Das Suchen nach einer kraftvollen christlichen Erfahrung, die als gültige Antwort und gehaltvolle Nahrung inmitten der heutigen Prüfungen und Fragen an den Glauben verlangt wird, kann sich auch – und das ist ein Gesichtspunkt, der verdient, daß man ihn besonders hervorhebt – in der Form eines «Evangelismus» auswirken. Gibt es doch in Wirklichkeit kein echtes geistliches Erwachen ohne erneute Verstärkung des «Evangelismus» und umgekehrt. Denn wenn es weniger darum zu tun ist,

sich aus Freude am Neuen eine neue geistliche Richtung zu leisten, als wahrhaft im Heute das Evangelium aller Zeiten zu leben, dann wird auch notwendig der Realismus dieses Evangeliums zum bevorzugten Gegenstand geistlichen Suchens und Trachtens. Wenn – umgekehrt – der «Evangelismus» als besondere Dynamik den Reiz der Seligkeiten, der immer noch recht erheblich und erstaunlich wirksam ist, aufzuweisen hat; wenn er aus voller Überzeugung sicher ist, daß eine wirkliche Armut, eine bis an die Wurzeln reichende Einfachheit und eine aufrichtige Brüderlichkeit die Welt umformen können – dann liegt sein höchstes Ziel in dem Verlangen, freien Zugang zum Vater und kindlich vertrauten Umgang mit Gott zu erreichen, die vornehmste Frucht des Geistes und das Herzstück der Botschaft Jesu. Überzeugte Christen unserer Zeit sehnen sich danach, von Jesus Christus sprechen zu hören, von der unendlichen Herablassung des Vaters und von der Gemeinschaft im Heiligen Geist. Sie sehnen sich danach, im wahren Sinne des Wortes «evangelisiert» zu werden, das heißt, die Frohe Botschaft als das zu erkennen, was sie in Wirklichkeit ist: die Verkündigung und Wirklichkeit der Freude und des Heiles von Gott.

Sie haben es eilig damit, das Leben des Gottesreiches leben zu können. So greifen sie neu das alte Thema der Nachahmung Christi wieder auf, verlegen dabei aber den Schwerpunkt auf sein verborgenes Leben in Nazareth und seine Gegenwärtigsetzung im eigenen Alltagsleben in heutiger Zeit. Wie empfänglich sind sie im tiefsten für den Ruf des Armutsideals, wenn auch noch nicht im gleichen Maß für seine sehr schwere Verwirklichung! Wie stellen sie sich selbst immer wieder die Frage nach der Bedeutung der evangelischen Sanftmut in einer Welt, in der Gewalttat und Heftigkeit mehr und mehr herrschen und die unter der latenten, schrecklichen Drohung des Atomkriegs steht!

Die charakteristische Note eines solchen «Evangelismus» ist die tätige Sorge um eine umfassende Wirksamkeit in der Linie alles dessen, was in diesem Kapitel gesagt ist. Dahinter steht die Behauptung, die Wahrheit des Christentums drücke sich in seiner Fähigkeit aus, die Menschen umzuwandeln. Diese Umwandlung ist ganz wesenhaft eine Umwandlung der Herzen, aber was soll sie sonst fähiger machen, die Probleme des planetarischen Zeitalters anzugehen? Viele Ungläubige oder im Glauben wenig Gefestigte stellen gern die Frage: Was wird bei mir anders, wenn ich Christ werde? Sie verlangen nicht, daß dadurch eine Wandlung im Sinne der einfachen, unmittelbaren christlichen Sicht und Auffassung eintritt, sondern eine Änderung in ihrem Verhalten, ihrem Tun, ihrer Meisterung der Situationen und Probleme. Nun, es ist unbestreitbar, daß sich die im Glauben Gefestigten selbst diese Frage stellen, und daß sie aus einer echten geistlichen Haltung und Lehre Erleuchtung und Antwort zu diesem Punkt erwarten. Und sie haben ein Recht, sie zu erwarten, verlangt doch das Evangelium selbst von ihnen, daß sie «Licht der Welt» sind und daß ihre guten Werke Zeichen des Heiles sind, das von Gott kommt (vgl. Mt 5,16).

Vielleicht wäre hier die geeignete Stelle, um dem Christen von heute die geistlichen Gesetze, die seine Ungeduld und seine Unwissenheit ihn verkennen lassen, von neuem vor Augen zu führen und nahezubringen. Begierig, sein Wirken als Mensch des Evangeliums im sichtbaren Ablauf der Geschichte zu entfalten, und getäuscht durch die Reize einer Wirksamkeit nach Art der Technik, vergißt er die spezifischen Vorbedingungen einer geistlichen Wirksamkeit: die lange und harte Arbeit an sich selbst, die einen Jünger des Evangeliums erst fähig macht, in authentischer Form als «neuer Mensch» Zeugnis abzulegen. Er glaubt gerne, es genüge zu lieben; das ist zwar nicht falsch, aber er ist sich dabei nicht immer über den Preis klar, den er zahlen muß, um lieben zu lernen nach dem Vorbild Jesu Christi. Mit anderen Worten: Er muß wieder eine Aszese entdecken, und allzu häufig ist er sich nicht einmal im entferntesten über ihre Notwendigkeit im klaren.

In diesem Zusammenhang muß man auch sein berechtigtes Verlangen sehen, eine dauerhafte christliche Erfahrung zu leben, die sich in spürbaren Änderungen seines Verhaltens und seines Tuns auswirken soll; und dieses Verlangen führt ihn bisweilen in die Sackgasse unzulässig vereinfachter und auswegloser Problemstellungen. In seinem Verlangen, um jeden Preis sein Christsein und den Einfluß seines Glaubens in seiner Existenz zu erleben, übersieht und vergißt er, daß das Leben Christi in uns sich nicht auf das beschränkt, was wir davon merken oder was sich davon nach außen kundtut. Das göttliche Handeln durchdringt uns in Tiefen, in die unser Bewußtsein nicht hinabzusteigen vermag. Es belebt unsere Existenz durch Berührungen, die unsere äußeren Handlungen nicht immer wiederzugeben fähig sind. Weite Bereiche der alltäglichen, banalen Tätigkeiten auf sozialem oder technischem Gebiet lassen gar keinen

Raum für ein spezifisches Platzgreifen des Glaubens; ein Christ unterscheidet sich nicht in sichtbarer Form von einem Nicht-Christen, wenn er seine Geräte oder Werkzeuge handhabt oder wenn er von Schalter zu Schalter geht, um irgendwelche Formalitäten zu erledigen. Dennoch gibt es in seinem Leben keineswegs verschiedene Teile, die vollständig getrennt und beziehungslos nebeneinander ständen. Seine Tätigkeiten als «irgend jemand» in der Gesellschaft, als namenloser Verbraucher und als winziger Faktor im Produktionsprozeß stehen keineswegs beziehungslos neben seinem geistlichen Leben, jedoch sind die tatsächlich vorhandenen Beziehungen nicht so primitiv und vordergründig, wie er sie sich hin und wieder vorstellt. Hier ist also ein Punkt, an dem in der Spiritualität unserer Zeit dringend einiges richtiggestellt werden muß...

IV. Eine Spiritualität in evangelischer Brüderlichkeit

Ein letzter, ebenso bemerkenswerter wie charakteristischer Zug der Spiritualität, die sich heute entwickelt und der sie von dem unmittelbar Vorausgegangenen unterscheidet, ist die fast instinktive Ablehnung jeder Art von Individualismus. Die Christen, die heute nach einem Weg des geistlichen Lebens suchen, lehnen es im allgemeinen ganz energisch ab, Wege abseits und isoliert von den anderen zu betreten. Sie sind alle darauf bedacht, eine Gruppe zu finden oder zu bilden, deren Milieu und Ziele ihrem Trachten und ihren Bedürfnissen entsprechen. Diese Gruppen haben mehr oder minder ausgeprägte Strukturen entwickelt, von mehr zufälligen und relativ kurzlebigen Zusammenschlüssen über alle denkbaren Formen von – geförderten oder auch nur gutgeheißenen – Gemeinschaften und Bewegungen bis hin zu echten Säkularinstituten. Ihre ständige Vermehrung an sich ist schon ein Hinweis dafür, daß hier eine äußerst beachtenswerte Grundströmung am Werk ist.

In einem Sinne ist auch das nicht mehr ganz neu. Genau wie die Profangeschichte hat die Geschichte des geistlichen Lebens häufig die Tendenz gezeigt, sich auf hervorragende – in diesem Falle charismatisch begabte – Persönlichkeiten zu beschränken, die durch ihr Handeln, durch ihre Lehre und durch ihre Schriften für uns besonders lebendig und erkennbar geblieben sind. Doch in dem Augenblick, in dem man sich eingehender für den religions-soziologischen Zusammenhang interessiert, in dem diese Persönlichkeiten aufgetreten sind, bemerkt man sehr schnell nicht nur, daß man sie von den geistlichen Strömungen, die ihre Entfaltung begünstigt haben, nicht trennen kann (man denke nur an das Aufbrechen des «Evangelismus» im 13. Jahrhundert, der das Milieu geschaffen hat, aus dem ein hl. Franz von Assisi oder ein hl. Dominikus hervorgehen konnten), sondern daß sie außerdem organisch an Gemeinschaften gebunden sind, die eine wichtige Rolle als nährendes oder anregendes Milieu für ihre geistliche Lehre gespielt haben: so z. B. die «famiglia», die sich um Katharina von Siena geschart hatte; die «Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben», die gegen Ende des 14. Jahrhunderts die «devotio moderna» entwickelt haben; die Reformgemeinschaften des Karmel im 16. Jahrhundert um Theresia von Avila und Johannes vom Kreuz usw. Konventikel, Kreise, Gruppen, Bruderschaften oder andere Zellen eines Gemeinschaftslebens begegnen uns gewissermaßen als ständige Größen in der Soziologie der geistlichen Strömungen und Richtungen!

Allerdings zeigt das Phänomen sehr unterschiedliche Zielsetzungen. So haben z. B. die «Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens» eine geistliche Haltung kultiviert, die man teilweise für den Individualismus verantwortlich machen kann, der in der katholischen Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte so viel Unheil angerichtet hat. Es wäre also genauer zu umreißen, wie sich diese, wenn auch nicht gerade universale, so aber doch sehr weit verbreitete Voraussetzung für eine geistliche Erneuerung in der Geschichte der Kirche heute in einem ganz konkreten, originellen Zusammenhang bestätigt. Zunächst einmal spielen hier gewisse beherrschende Züge in der Mentalität des heutigen Menschen eine entscheidende Rolle als anregende und aufschlußgebende Faktoren. Die neuen Dimensionen der Solidarität, das Dichterwerden des Menschheitsgewebes durch die zunehmende Vergemeinschaftung der täglichen Existenz, das Gesetz der Team-Arbeit, die zu einer unverzichtbaren Forderung für ein wirkungsvolles Beginnen geworden ist, die latente Angst des Individuums vor dem Gefühl der Einsamkeit, von dem es bedroht ist: alles Bedürfnisse, die ganz bewußt als solche empfunden werden und die als Zeichen der, für den Menschen unserer Zeit eigentümlichen, Stärke oder Schwäche notgedrungen und berechtigtermaßen dahin tendieren, einen Einfluß auf die Formen des geistlichen Lebens auszuüben. Die Interdependenz der Individuen ist niemals zugleich so eng, so komplex und so diffus gewesen. Immer mehr sind

die Schlüssel zur Verwirklichung der Pläne jedes einzelnen Menschen teilweise in der Hand anderer: Was für die Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit in der einfach menschlichen Ordnung offenbar erscheint, wird auch für die Verwirklichung ihres Christseins gültig.

Das Erlebnis derart offenbarer und selbstverständlicher Tatsachen hat vermutlich eine große Rolle bei der Neubelebung der Gemeinschaftswerte des Christentums gespielt. Die Christen sind mit einem Mal gewahr geworden, daß die Tendenzen zur Vergemeinschaftung in der modernen Welt zwar beunruhigende Risiken bergen, aber auch Werten, die mit vollem Recht als spezifisch evangelisch bezeichnet werden müssen, ja neues Leben einhauchen können. Selbst wenn es darum geht, Verirrungen und Verfälschungen gewisser kollektivistischer Richtungen zu vermeiden, gibt es keine bessere Art und Weise als diese: zeigen, wie der Geist Christi in der Menschheit das Geheimnis kennt, den Menschen um so mehr zur Person zu erheben, je mehr er ihn in ein Netz intensiver zwischenmenschlicher Beziehungen und innigster Gemeinschaft einknüpft. Es war auf die Dauer unmöglich, daß das Christentum sich einen ihm eigenen Wert rauben ließ und paradoxerweise aus einem Streben und Bemühen ausgeschaltet wurde, dem es allein seinen wahren Sinn geben kann und das auf der anderen Seite für das Christentum nicht weniger notwendig ist, damit es selbst seinen Sinn bewahrt. Wenn die Stunde gekommen ist, dies alles zu schreiben, darf man wetten, daß die Geschichte dieser Wiederentdeckung zu den bedeutendsten unseres Jahrhunderts gehören wird. Man müßte hier zeigen, wie das erneuerte Interesse – zunächst dunkel und schwankend, dann aber immer bewußter und deutlicher – zur Lehre vom Mystischen Leib aufgewachsen ist: die Enzyklika Pius' XII. stammt aus dem Jahre 1943 und ist als Datum ein Markstein; aber die Lehre selbst tritt nur deshalb wieder in Erscheinung, weil die gelebte Spiritualität ihre Erleuchtungen verlangt, und es ist zweifellos notwendig, viel tiefer hinabzusteigen, um die Ursprünge dieses Neuerscheinens zu fassen. Man würde darauf aufmerksam werden, wie die liturgische Erneuerung untrennbar geworden ist von einer Sichtbarmachung des gemeinschaftsbildenden Aspekts der Liturgie: Man kann sagen, daß dieses langsame Heranreifen in der pastoralen und theologischen Aufarbeitung des Mysteriums der «Gemeinde» kulminiert. Man würde ferner in diesem Zusammenhang feststellen, daß die Erneuerung der Apostolatsbewegung, die zunächst durch die katholische Aktion unter den Laien, dann aber, durch die immer gebieterischer werdende Sorge um eine gut durchdachte Pastoral, auch unter der Geistlichkeit Platz ergriffen hat, beginnt, dem Begriff und der Erfahrung der «Équipe» ihr kirchliches Statut zu geben. Die ganze Kirche findet ein geschärftes Gespür wieder für das, was ihr eigenes Wesen ist: eine Communio in Christus und im Geist, auf allen Ebenen, auf denen sich ihr Mysterium kundtut. Die Wiedereinsetzung der theologischen Kategorie des «Volkes Gottes» in ihre alten Ehren durch das Konzil und die klare Herausarbeitung der kollegialen Struktur der Hierarchie sind Beispiele dafür auf höchster Ebene, die ebensosehr einen Aufbruch als die Erreichung eines Zieles sichtbar machen. Das gleiche gilt an der Basis der Kirche für den Zusammenschluß vieler Gläubiger in allen Arten von Gruppen evangelischer Lebensgestaltung oder geistlichen Lebens.

Diese Zusammenschlüsse versehen mehrere Funktionen, die jedoch ihren Mitgliedern nicht immer alle klar bewußt sind. Die erste betrifft die Praxis des Lebens nach dem Evangelium. Christen, die suchen, ihr Trachten im Sinne des Evangeliums wirksam zu machen, verspüren das gebieterische Bedürfnis nach einer Gemeinschaft, in der sie gewisse große Werte des Evangeliums verwirklichen können, so wie die, von denen die Urgemeinde in Jerusalem Zeugnis gab. Sie wollen, wie sie sagen, diese Werte «inkarnieren», sie greifbar machen und sich nicht damit begnügen, davon zu sprechen, sondern sie leben. Sie begreifen instinktiv, daß die Gemeinschaft die Sichtbarkeit des Evangeliums ausmacht. Eine Gemeinsamkeit des Lebens – vielleicht bescheiden, aber real; eine brüderliche Gemeinschaft, die vielleicht auf dem sehr greifbaren Unterbau einer menschlichen Freundschaft aufbaut; ein Gebet, das als Gebet von Mehreren unaufhörlich auch das des Einzelnen ist: das alles sind Forderungen, die nach einer Befriedigung in Zusammenschlüssen rufen, welche untereinander notwendig eine Symbiose mit den institutionellen Gemeinschaften der örtlichen Kirche eingehen, aber nicht immer mit diesen zu identifizieren sind.

Eine andere Funktion dieser Gruppen liegt mehr auf dem Gebiet der Apostolatstätigkeit. Wenn Gemeinschaft Sichtbarmachung des Evangeliums bedeutet, so gilt das damit auch im Sinne eines Zeugnisses für eine Welt, die das Evangelium nur schlecht kennt oder überhaupt nicht. Einzelgängertum und Sendung sind zwei Dinge, die einander,

wie in zunehmendem Maße klarer wird, auf jeden Fall ausschließen. Die Pioniere der Mission haben sich mit voller Überlegung in Bruderschaften oder Teams zusammengeschlossen, ebenso aber auch einfache Laien, die in ihrem alltäglichen Lebensraum von ihrem Glauben Zeugnis geben wollen. Im Schoße dieser Gemeinschaften oder Teams werden sehr bald lebendige Gegebenheiten sichtbar, die sich als Träger geistlicher Werte erweisen: die Verschiedenheit und der ergänzende Charakter der Charismen; die Verlebendigung des Glaubens durch das Gespräch unter den Mitgliedern der Équipe; die gegenseitige Zurechtweisung im Rahmen der «Révision de vie» (Lebensbetrachtung). Das alles wird zunächst in der Praxis von Tag zu Tag gelebt, ohne daß damit irgendeine Absicht verbunden wäre, ein geistliches Lehrsystem zu entwickeln; aber wenn eine solche Gemeinschaft den zurückgelegten Weg betrachtet, so bemerken ihre Mitglieder, daß sie aus einer noch nicht vorgezeichneten Spiritualität leben und daß ihre evangelische Haltung eine eigene Struktur entwickelt hat, die völlig gleichartig ist mit den Strukturen, die man in großen Zeiten der geistlichen Tradition wiederfinden kann, obwohl sie sich in keiner Weise darauf zurückführen läßt. Man kann voraussagen, daß auf dem Gebiet des geistlichen Lebens wie auf den anderen Gebieten des Lebens der Kirche die apostolischen und missionarischen Gemeinschaften eine Rolle als Motor spielen, die nicht geringgeschätzt werden darf.

Angesichts des Unglaubens, der sie umgibt, spielen alle diese Gruppen auch noch eine unverzichtbare Rolle als Kraftquellen. Die immer deutlicher entwickelte Stellung eines grundlegenden Atheismus in unserer Gesellschaft treibt die Christen dazu – gewiß nicht, sich in Ghettos oder in Verteidigungsstellungen einzuschließen –, sondern sich mit aller Kraft als ein Ganzes von Christen zu wissen, die durch ein greifbares Band der Brüderlichkeit vereint sind. Instinktiv trachten sie danach, brüderliche Heimstätten zu schaffen, in denen einer sich auf den Glauben des anderen stützen kann; in denen es «gut ist, wenn Brüder zusammenwohnen» (Ps 133,1) und sich in ihrer Einmütigkeit neu vom Glauben durchdringen lassen, ehe sie wieder aufbrechen, um die schwere Treue zum Evangelium im Schoß der Welt zu leben; in denen man den Herrn im Kreise derjenigen gegenwärtig findet, die sich in seinem Namen versammelt haben (vgl. Mt 18,20). Dieses Trachten ist in seinem ganzen umfassenden, lebendigen Schwung absolut berechtigt. Es ist vollkommen normal, daß Gläubige sich danach sehnen, aneinander die Stärkung in dem ihnen gemeinsamen Glauben zu verspüren und zu erfahren (vgl. Röm 1,12). Sie wissen sehr wohl, daß die Prüfung in diesem oder jenem Augenblick auf sie lauert – Zweifel, Lässigkeit, Druck der Fragen, die die Welt stellt! In dieser Stunde müssen sie die Nähe von Brüdern spüren, die für sie zu kraftvollen Zeugen des Herrn werden; dabei kann der, der heute seinem Bruder zu Hilfe kommt, sehr gut am andern Tage selbst von seiner Seite Hilfe nötig haben.

Natürlich können auch solche Tendenzen zur Gemeinschaftsbildung vom richtigen Wege abweichen. Es ist nur allzu leicht, eine geistliche Bruderschaft zu einer Art Sekte oder «Kapelle» zu machen; natürlich würde sie in diesem Augenblick aufhören, die getreue und wahrhaftige Darstellung der «Ecclesia» unter dem demütigen Zeichen einer von der Hierarchie autorisierten «Ecclesiola» zu sein. Dabei hat die Hierarchie nicht selten Sorge, durch das Aufsprossen der vielen Gruppen und Zusammenschlüsse könnten die Kräfte zersplittert werden, zum Schaden der einen Sendung der Kirche in der Welt. Es ist gleichfalls nicht ungefährlich, wenn die Gläubigen in derartigen supplementären Gemeinschaften suchen, was ihnen in den Gemeinschaften der kirchlichen Struktur – den pfarrlichen oder anderen gegeben werden müßte; doch weiß man, daß hier ein echtes Problem liegt, das nicht nur von den Übergrößen gewisser örtlicher Kirchensprengel herrührt. Eins ist sicher: diese Gemeinschaften, deren Eigenarten und Sonderheiten von ihren besonderen geistlichen Bedürfnissen herrühren, haben nur dann ihre Berechtigung, wenn sie als Relais für die größeren Gemeinden der örtlichen Kirchen und ihrer regulären Organismen dienen. Sie müssen das ekklesiale Mysterium aktualisieren, ohne es zu zersplittern oder es für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Sie können endlich ihre liturgische, karitative und apostolische Vitalität nur dienend betätigen. Nun ist es für eine Gruppe keineswegs leichter als für einen Einzelmenschen, effektiv einer umfassenderen Gemeinschaft zu dienen. Wir dürfen nicht verkennen, daß das heute verbreitete Phänomen begrenzter Zusammenschlüsse, sofern es ein authentisches Suchen nach Gemeinschaft verrät, zugleich auch eine sehr deutliche Verteidigungshaltung einer Gesellschaft gegenüber bedeutet, die jeder als zu erdrückend und anonym empfindet. Es gibt einen Gruppenindividualismus, der für den wahren

Geist der Gemeinschaft ebenso tödlich ist wie der Individualismus bei Einzelmenschen. So können sich Menschen durchaus weniger zu dem Zweck versammeln, miteinander die Erfahrung einer lebendigen Gemeinschaft anzutreten, die sie dazu anleiten soll, immer mehr in eine offenere und weitere Gemeinschaft hineinzuwachsen – als dazu, sich in ihrer kleinen Gemeinschaft gegen den Versuch einer Öffnung zu schützen, die ihnen Angst bereitet. Gemeinschaften des geistlichen Lebens entgehen diesem Risiko nicht. Selbst eine Bruderschaft, die ursprünglich sowohl in evangelischer als auch in ekklesiologischer Hinsicht denkbar gut ausgewogen war, kann durchaus, wenn sie nicht Obacht gibt, am Ende durch eine zur Farce gewordene geistliche Haltung dem Geist selbst untreu werden. Was soll man dann von Zusammenschlüssen sagen, die sich von Anfang an konstituiert haben, um mehr oder weniger bewußt zu versuchen, der Grundbewegung zu entgehen, welche die Kirche zu ihrer Zukunft der Sendung unter den Menschen emporführt.

Das könnte die allgemeine Zusammenfassung unserer Betrachtung sein. Die geistlichen Bewegungen bringen in unwiderstehlicher Weise innerhalb der Kirche deren eigene Vitalität zum Ausdruck; so gesehen können wir nur auf ihre Entwicklung und Entfaltung hoffen und sie begünstigen. Aber sie sind auf der anderen Seite die empfindlichsten und verwundbarsten Blüten im Leben der Kirche: alle Arten von Krankheiten können sie befallen. Es wäre ein schwerer Irrtum von seiten der Seelsorger und der Theologen, sich nicht für ihre Bedürfnisse und ihr Geschick zu interessieren. Der Rat, den der hl. Paulus gibt, erhält hier eine bleibende Aktualität: «Löscht den Geist nicht aus, schätzt die Gaben der Prophetie nicht gering; aber prüft alles: was gut ist, behaltet» (1 Thess 5, 19–20).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

[1] *J. Mouroux*, L'expérience chrétienne, Paris, Aubier, 1954. *M. Dupuy*, Expérience spirituelle et théologie comme science, Nouv. Rev. Théol. (1964), 1127ff.

ALBERT-MARIE BESNARD

Er ist am 27. März 1926 in Toulouse geboren, Dominikaner, zum Priester geweiht am 4. Juli 1954. In Saulchoir studierte er Philosophie und Theologie und erwarb sich den Grad des «lecteur» 1956. Von 1957 bis 1959 war er Prior des Konvents in Straßburg, von 1959–1964 Novizenmeister in Lille und ist seit 1964 Regens in Saulchoir. Er veröffentlichte «Le pèlerinage chrétien» 1959, «Le mystère du nom» (seine Dissertation) 1962, «Visage spirituel des temps nouveaux» 1964 und «St. Augustin: Prieur Dieu, les Psaumes» (Einführung und Textauswahl) 1964. An folgenden Zeitschriften arbeitet er mit: La Vie Spirituelle, Lumière et Vie, Assemblées du Seigneur, Der christliche Sonntag.

J. Vandenbroucke

Spiritualität und Spiritualitäten

Daß es in der Kirche verschiedene Spiritualitäten gibt, ist eine Tatsache[1]. Dieser Tatsache werden die Christen heute immer stärker bewußt. Es kommt zu häufigen Kontakten zwischen den verschiedenen Schichten der Christenheit, zwischen den Angehörigen der verschiedenen Gesellschaftsklassen, der verschiedenen Ordensgemeinschaften, die sich alle auf eine besondere Tradition berufen. Die Christen des Westens nehmen Fühlung auf mit denen des Ostens, die Katholiken mit den Protestanten. Alle vergleichen das geistliche Erbe, das sie zu eigen nennen, mit der Bibel und der Liturgie. Ebenso vergleichen sie auch die eigene Tradition mit der anderer Kreise.

Soll man sich über diese Vielfalt von Spiritualitäten freuen? Gewiß, ist sie doch irgendwie ein Zeichen der Vielfalt der Gaben des Herrn. Dennoch dürfen wir in keiner geistlichen Überlieferung mehr sehen, als sie in Wirklichkeit ist. Oder soll man im Gegenteil diese Situation bedauern? Ja, insofern sie dazu führt, daß Christen, daß Katholiken des gleichen Landes, der gleichen Kultur oder des gleichen gesellschaftlichen Milieus sich voneinander abschließen, ja sich gegenseitig nicht mehr verstehen. Erst recht wäre es zu beklagen, wenn diese Situation zu förmlichen Schismen oder Häresien in der Kirche führte.

Im allgemeinen neigt man heute eher dazu, diese Tatsache zu bedauern. Sie ist jedoch bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich. Selbst im Orient, wo, wie man gemeinhin annimmt, nicht verschiedene Schulen der Spiritualität bestehen, gibt es indessen starke Nuancen zwischen nahe verwandten Traditionen. Im Westen betonen nicht selten große Meister des geistlichen Lebens, die aus dem gleichen Milieu, der gleichen Kultur hervorgingen, doktrinäre Aspekte, die im Grunde die gleichen sind, aber eben diese Betonung trägt den Stempel ihrer besonderen Geistesart. Denken wir zum Beispiel an die Heiligen Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz und Ignatius von Loyola. Sie waren fast Zeitgenossen und lebten im Spanien der Mitte des 16. Jahrhunderts. Der gleiche apostolische Eifer, die gleiche Einsatzbereitschaft im Dienste der Kirche beseelte sie, und alle drei Heiligen kannten ein hohes mystisches Leben. Und doch, welche Unterschiede bestanden zwischen diesen drei heroischen Heiligen, sowohl ihrem Temperament wie ihrer Berufung nach! Nehmen wir ein anderes Beispiel: Im 14. Jahrhundert finden wir in den deutschen Landen eine ganze Schar von großen dominikanischen Geistesmännern, die in einem relativ homogenen Raum leben, der geographisch durch das Rheintal bestimmt war: Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse. Im ersten äußert sich eine direkt leidenschaftliche Dialektik und die Sorge, sich in der Predigt nicht mit Worten zu begnügen, was dazu führte, daß die Rechtgläubigkeit seiner Aussagen angezweifelt wurde. Johannes Tauler steht mehr Johannes vom Kreuz nahe und legt besonderen Wert auf die Praktiken der Losschälung vom Irdischen, um zur mystischen Vereinigung zu gelangen. Heinrich Seuse ist sensibler; er gemahnt mehr an einen in die Weisheit, die Weisheit Christi verliebten Ritter. Fast zur gleichen Zeit, nicht weit davon entfernt, finden wir im Süden der späteren Niederlande den großen brabantischen Mystiker Johannes Ruysbroek. Trotz sehr verschiedener Ansichten, trotz offensichtlich anders gelagerter Temperamente erstreben alle diese Mystiker im Grunde das gleiche Ziel: der Logos soll in der Seele geboren werden, und diese soll im Hinblick darauf eine radikale Loslösung auf sich nehmen.

Sind schon unter den Meistern des geistlichen Lebens, die fast zur gleichen Zeit und im gleichen geographischen Raum gelebt haben, solche Verschiedenheiten zu konstatieren, die vor allem auf ihre persönliche Eigenart und ihre Umwelt zurückgehen, so muß man a fortiori noch größere Diffe-

renzen feststellen, wenn wir Kreise miteinander vergleichen, die zeitlich und örtlich auseinanderliegen. Diese Situation läßt sich mit der Vielfalt der Kunstschulen, der wissenschaftlichen, philosophischen, theologischen Schulen, ja selbst der ökonomischen, politischen oder sozialen Schulen vergleichen. Sie ist ein Faktum, das im Grunde mit dem Menschen gegeben ist.

Wir fragen uns nun, worauf diese Vielfalt beruht, welches ihre Ursachen sind. Vor allem ist hier sicherlich an die göttliche Vorsehung zu denken. Man muß ihren Plänen Vertrauen schenken. Sie erweckt in gewissen kritischen Perioden der Kirchengeschichte starke Persönlichkeiten, und diese Persönlichkeiten selber werden, wie man sagen könnte, durch das Milieu bedingt, in welchem sie aufwachsen. In all dem muß man ein normales und legitimes Wirken der Vorsehung erblicken, die sich menschlicher Ursachen bedient, um das Reich Gottes anbrechen zu lassen.

Fassen wir jedoch die Frage nach den Ursachen der Verschiedenheit der Spiritualitäten noch genauer ins Auge. Was trennt z. B. die rheinische Schule, von der oben die Rede war, von der niederländischen, die im Gefolge von Johannes Ruysbroek entstand? Was trennt die dominikanische von der franziskanischen Geistigkeit, oder konkreter den hl. Dominikus vom hl. Franz von Assisi, den hl. Thomas von Aquin vom hl. Bonaventura? Man kann zur Antwort erstens auf den Einfluß starker Persönlichkeiten hinweisen, die Generationen von Schülern ihren Stempel aufzudrücken vermochten. So lassen sich Unterschiede in der Geisteshaltung, im Temperament, im Charakter bei den Meistern wie bei ihren Jüngern erklären. Am Ursprung jeder Schule der Spiritualität steht eine ursprüngliche Erfahrung, eine Erfahrung dieser starken Persönlichkeiten. Und diese geistliche Erfahrung ist eine doppelte: die des persönlichen inneren Lebens des Begründers und die der prägekräftigen geistlichen Ausbildung der ersten Schüler.

Diese beiden grundlegenden Momente können verschieden gut zustande kommen. Im Falle des hl. Franz von Assisi war die zweite Komponente gewiß mangelhaft. Umgekehrt konnten Begründer von Schulen selbst im geistlichen Leben Fehler und Mängel aufweisen, und doch einen dauernden Eindruck hinterlassen, wie dies beim Holländer Gerhard Groote († 1384) der Fall war, auf dessen Anregung man den geistlichen Strom der *Devotio moderna* zurückführen kann. Diese Unterscheidung kann bei der Beurteilung einer Schule, eines Ordens oder eines geistlichen Typus von Nutzen sein. Bei der Entstehung einer Schule ist übrigens das zweite Moment wesentlicher als das erste. Nehmen wir das Beispiel des hl. Benedikt Labre, der zum Alleingänger bestimmt war; die zweite Erfahrung kam nicht zustande: er hatte keine Schüler, machte nicht Schule. Dem hl. Don Bosco hingegen gelang es, eine zahlreiche Gruppe zu bilden, die seine persönliche Erfahrung fortsetzte, und dies trotz des nicht mehr gleichen Formates und selbst der Unzulänglichkeiten seiner Schüler. Der hl. Dominikus verstand es, einer Gruppe von Schülern den Stempel seiner Persönlichkeit aufzudrücken, so daß die seinen Namen tragende Schule immer noch fortbesteht. Desgleichen der hl. Franz von Assisi, obwohl die geistlichen Familien, die sich auf ihn berufen, viel hervorragenden Jüngern verdanken wie dem hl. Bonaventura.

Doch sogleich fragen wir uns, ob nur das Auftreten solcher starker Persönlichkeiten zur Entstehung verschiedener Spiritualitäten in der Kirche führte. In der Tat sind nicht nur große, bahnbrechende Gestalten in Rechnung zu stellen, sondern auch nicht zu leugnende Unterschiede zwischen dem geistlichen Klima verschiedener Länder und Zeiten. Zuweilen können im gleichen Land und in der gleichen Epoche die geistlichen Strömungen je nach der Bevölkerungsschicht einen verschiedenen Lauf einschlagen. Bringen wir dafür wiederum einige Beispiele. Das geistliche Klima im England des 14. Jahrhunderts hat die großen Geistesmänner dieser Zeit trotz ihrer persönlichen Unterschiede geprägt. Das England des 14. Jahrhunderts ist stark pragmatisch ausgerichtet; es mißt den theoretischen und selbst den dogmatischen Fragen eine untergeordnete Bedeutung zu; es ist in seinen religiösen Auffassungen eher individualistisch; für die Liturgie interessiert es sich wenig oder kaum; jedenfalls beschäftigt sich das Volk mehr mit den Problemen, die seine Wohlfahrt, seine Ansprüche, die Politik seiner Regierungsmänner betreffen. In den Werken von Richard Rolle, Walter Hilton und dem unbekannten Verfasser des wunderbaren Traktates *The Cloud of Unknowing*[2] schimmern diese Züge durch. Auf dem Kontinent aber entsteht fast zu der gleichen Zeit die *Devotio moderna*, diese geistliche Strömung, die von Gerhard Groote und seinen Schülern ausgeht, die zuerst Brüder vom gemeinsamen Leben waren und bald Kanoniker von Windesheim wurden. Hier

herrscht ein gewisser Pessimismus vor. Gewiß geht es darum, zum Evangelium zurückzukehren und es zu verkünden, aber in einer sehr strengen, entsagungsvollen Aszese. Man spürt, wie die Atmosphäre belastet ist durch die Mängel und Schwächen der Geistlichen und der Ordensleute, durch die Spaltungen des Papsttums und die nicht enden wollenden Konflikte wie den Hundertjährigen Krieg.

Zwei Jahrhunderte früher finden wir in Westeuropa den allgemeinen Zug zur Armut und zum reinen Evangelium. Diese Bewegung kennzeichnet das 12. und den Beginn des 13. Jahrhunderts. In ihr äußert sich die Reaktion des Volkes gegen das der veränderten gesellschaftlichen Lage schlecht angepaßte Feudalwesen. Der hl. Franz von Assisi und der hl. Dominikus stehen in dieser Strömung, die schon bei Mönchen wie Stephan von Muret und Joachim von Fiore zum Ausdruck gekommen war – um nicht von Männern zu sprechen, die bedenklichere Lehren vertraten, wie Arnold von Brescia, die Humiliaten von Lyon, Johannes Waldes und viele andere.

Diese beiden Faktoren – der Einfluß starker Persönlichkeiten und geistlicher Strömungen – erklären vieles. Doch es stellt sich die Frage: Liegt darin die Erklärung für alles? Wenn wir von der göttlichen Vorsehung und der Gnade absehen, die bahnbrechende Gestalten, Erneuerer und Begründer hervorrufen, genügen unseres Erachtens im großen ganzen diese beiden Faktoren, um die verschiedenen «Spiritualitäten», die im Laufe der zwanzig Jahrhunderte nach Christus entstanden sind, zu erklären.

Zur Bestimmung des Unterschiedes zwischen zwei Spiritualitäten, z. B. zwischen der franziskanischen und dominikanischen Geistigkeit, führt man oft an, daß sie die großen Mittel zur Vollkommenheit in ungleicher Dosierung verwenden: die dominikanische Geistigkeit beruht auf der Predigt und der theologischen Wissenschaft; die franziskanische auf der Armut der Wanderprediger. Andere Beispiele: monastische Orden legen den Akzent auf eine liturgische Spiritualität, der Karmel hingegen auf das betrachtende Gebet. Auch finden wir in den monastischen Orden, vor allem im Benediktinertum, eine Armut im Sinne von Nazareth, im Geiste Christi des Arbeiters und zugleich im Sinne der Gemeinde von Jerusalem, der Gütergemeinschaft bei den ersten Christen. Die Franziskaner hingegen wollen mehr die Armut Christi auf seinen apostolischen Wanderungen nachahmen, und der Armutstypus von Charles de Foucauld ist der von Bethlehem und Nazareth zugleich. Im Benediktinerorden dominiert die liturgische und biblische Kontemplation, während in den modernen geistlichen Schulen die Kontemplation vor allem seit der *Devotio moderna* einen mehr psychologischen, mehr subjektiven und devotionalen, wenn nicht devoten Aspekt erhält und vor allem die großen Mysterien Christi auf sich wirken läßt. Schließlich wird diese moderne Spiritualität eine Technik methodischer Meditation und Kontemplation ausarbeiten. Außerdem ist zu bemerken, daß sich in der Kirche Spiritualitätsfamilien finden, die gewisse Mysterien Christi besonders verehren. Bekanntlich hat die abendländische Frömmigkeit des Spätmittelalters um die Mysterien des Christus- und Marienlebens gekreist. Für das heutige Streben nach einer Haltung der Armut und der Losschälung von den irdischen Gütern liegt die Erklärung wohl im marxistischen Klima unserer Zeit, aber auch in der stärkeren Betonung des Christus der Bergpredigt und der Seligpreisungen.

Diese Verschiedenheiten, diese Akzentverschiebungen sind, wie man gesehen hat, durch die Persönlichkeit der Begründer und den Einfluß des geistlichen Klimas, des menschlichen Milieus, den soziologischen Kontext bedingt. Auf Grund dieser Faktoren entstehen Geistigkeitstypen, «Formeln», und im Gefolge starker Persönlichkeiten eigentliche Schulen. Die «Spiritualitäten» resultieren aus prägenden Persönlichkeiten und geistlichen Strömungen. Sie sind dadurch charakterisiert, daß sie verschiedene Elemente, die sich in jeder christlichen Spiritualität finden, wie z. B. die Aszese, das innere oder mystische Gebet, das liturgische Gebet, das Tugendstreben, in ein bestimmtes Gleichgewicht bringen. Das Gesagte läßt sich selbst auf die Spiritualität dieser oder jener Gesellschaftsklasse im heutigen Sinn übertragen. So gibt es auch eine Laien-, Priester-, Ordensspiritualität. In diesem Sinn läßt sich auch von einer Spiritualität der Arbeiterklasse, der Bauernschaft, der freien Berufe, der technischen Welt, der Sozialdienste, der katholischen Aktion usw. sprechen.

Doch diese Typen, Formeln, Schulen machen, wie die Menschheit selbst, eine Entwicklung durch. Was der hl. Franz und der hl. Dominikus im 13. Jahrhundert geschaffen haben, behält zwar gewisse Züge, in denen ihre Persönlichkeit weiterlebt, aber ändert sich, da auch die Menschheit selbst in ständiger Entwicklung begriffen ist. Darum gibt es keine unveränderliche geistliche Schule. Die

franziskanische Schule von heute stimmt mit der des 13. Jahrhunderts nicht mehr völlig überein. Einem menschlichen Gesetz entsprechend erfolgt diese Evolution sehr oft im Sinn einer Abschwächung des geistlichen Spannungszustandes, bis neue schöpferische Persönlichkeiten auftreten. Die offene Religion der Helden, von der Bergson spricht, steht immerfort in Gefahr, zu einer geschlossenen, verkrampften, verkalkten Religion zu werden. An und für sich ist das Gesetz der Evolution gesund, ist es doch das Prinzip, das die Menschheit auf ihrem Wege voranschreiten läßt. Die Begründer von Schulen oder Orden, die Menschen, die den Geist ihrer Zeit und ihrer Umwelt bestimmten, konnten sich nicht mit den Problemen befassen, die sich erst in den folgenden Jahrhunderten stellten; aber sie hätten diese in dem ihnen eigenen Geist gelöst. Das, was sie in der heutigen Situation täten, zu vollbringen und nicht die ursprüngliche Formel sklavisch, mechanisch zu übernehmen, ist die Aufgabe ihrer Nachfolger. Ein starres Festhalten hätte unglückliche Folgen; es hieße, die Evolution negieren. Die Kirche darf nicht stetsfort im Rückstand verbleiben gegenüber der konkreten, existentiellen Situation der Menschheit, zu der sie sich wendet und in der sie lebt.

Alle diese Gründe erklären, warum es in der Kirche eine solche Vielfalt von Spiritualitäten gibt. Sie führen uns nun zur Frage, was den verschiedenen geistlichen Schulen gemeinsam ist, und stellen uns somit vor das Grundproblem: Was ist «die» Spiritualität?

Die Spiritualität ist nicht das gleiche wie die Theologie, konkreter gesagt, wie die dogmatische Theologie. Diese ist eine Wissenschaft, und diese Wissenschaft hat den Glauben selbst, den geoffenbarten Glaubenssatz, das Wort Gottes zum Gegenstand. Intellektuell gesehen, bildet auch die Spiritualität eine Wissenschaft, eine «methodische Erarbeitung des Wissens». Doch welches ist ihr Objekt?

Ihr Gegenstand unterscheidet sich von dem der Theologie darin, daß die Spiritualität «die Reaktionen, die von den Gegenständen des Glaubens im religiösen Bewußtsein ausgelöst werden», zum Objekt hat[3]. Jeder Traktat der Aszetik und Mystik geht der Frage nach, wie die Seele sich gegenüber dem Offenbarungsgut verhält. Glaube, Hoffnung, Liebe, sittliche Tugenden, Gaben des Heiligen Geistes, sittlicher Fortschritt, mündliches Gebet, betrachtendes Gebet sind die verschiedenen Reaktionsweisen des geistlichen Verhaltens. Die christliche Spiritualität «huldigt nicht dem pseudowissenschaftlichen, ganz und gar absonderlichen Vorurteil, die Erkenntnis der Objekte, die das religiöse Bewußtsein polarisieren, stehe in keinem innern Zusammenhang mit dessen Erkenntnis. Im Gegenteil wird es nur in der lebendigen Beziehung zu diesen Gegenständen, in seiner realen Wahrnehmung, wie Newman sagte, dessen, was es glaubt, es erforschen».

Ähnlicherweise gilt, daß die Spiritualität nicht das gleiche ist wie die Moral, genauer gesagt, die Moraltheologie. Die Moraltheologie ist ebenfalls eine Wissenschaft: die Wissenschaft von den menschlichen Handlungen, die im Licht des Wortes Gottes studiert werden. Da es sich um Theologie handelt, schließt sie in sich, was uns die Offenbarung über den Weg des Menschen zu Gott sagt. Auch kommt ihr zu, über die christliche Vollkommenheit nachzudenken, die uns im Evangelium vor Augen geführt wird. Der Spiritualität hingegen «geht es um jene (menschlichen Akte), die in einem nicht bloß ausdrücklichen, sondern unmittelbaren Bezug zu Gott stehen, das heißt vor allem um das Gebet und all das, was sich im aszetischen und mystischen Leben darauf bezieht». Dieser ausdrückliche und unmittelbare Bezug auf Gott ist für die Spiritualität wesentlich.

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich: Die Spiritualität ist jene Wissenschaft, die sich erstens mit den Reaktionen des religiösen Bewußtseins gegenüber dem Gegenstand des Glaubens beschäftigt – worin ihr intellektueller Charakter liegt; zweitens mit den menschlichen Handlungen, die einen besonderen Bezug zu Gott haben, d.h. mit der Aszetik und Mystik. Mit andern Worten: die Spiritualität läßt sich definieren als die Wissenschaft, die sich mit der Frage befaßt, wie das Evangelium auf der intellektuellen, aszetischen und mystischen Ebene auf das Leben des Christen anzuwenden ist.

Zum vornherein ist zu bemerken, daß diese «Anwendung» innerhalb der Dimensionen der Zeit und des Raumes eine Entwicklung durchgemacht hat. Eben deswegen kann man von verschiedenen Schulen, Formeln, Typen der Spiritualität sprechen – kurz, von «Spiritualitäten» –, und eben deswegen gibt es auch eine Geschichte der Spiritualität.

Besehen wir nun, was allen christlichen Spiritualitäten gemeinsam ist, und bestimmen wir damit zugleich, was zeitlich und örtlich bedingt ist. Wir

haben schon festgestellt, was «eine» Spiritualität ist: ein Typus der Anwendung des Evangeliums auf das Leben des Christen, eine Art und Weise, diese Anwendung zu vollziehen. Um diese Typen zu bestimmen, müssen wir vorerst ausmachen, was allen christlichen Spiritualitäten gemeinsam ist. Versuchen wir dies.

Nach dem oben Gesagten ist erstens das zu berücksichtigen, worauf das christliche Bewußtsein anspricht: das Evangelium mit all dem, was dies bedeutet: geoffenbartes Wort Gottes an den Menschen, das dem Menschen die Gottesweisheit vermittelt, indem es ihm sagt, wie man zu Gott gelangt, und ihm den Zugang zu Gott erschließt, die Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens verschafft. Und zweitens ist zu berücksichtigen, was sich aus den allgemeinen Grundzügen erklärt, die zu jedem menschlichen Wesen gehören. Die Menschen, ob es sich nun um solche des 20. Jahrhunderts, der Antike oder des Mittelalters, um Angehörige verschiedener Rassen handelt, weisen allgemeine Grundzüge auf. Diese sind zu bestimmen, wobei man sich aber vor Verallgemeinerungen hüten muß.

Erstens ist zunächst auszumachen, was im Evangelium absolut, überall und allzeit gültig ist, ganz gleich, welche Menschen nach ihm leben. Welche seiner Aussagen gelten für alle Christen? Dies ist nicht leicht zu entscheiden. Das Evangelium selber wurde in einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt, an einem bestimmten Raumpunkt geschrieben. Die genannte Überlegung läßt sich jedoch etwas umgrenzen, indem man zunächst grundsätzlich festhält, daß die evangelische Botschaft darauf abzielt, den Menschen für die Vereinigung mit Gott, für die Vergöttlichung zu gewinnen. Der Mensch ist dazu bestimmt, ein Kind Gottes zu werden und als solches zu leben. Seine «Finalursache» ist die Hinordnung auf Gott, worin sich der Sinn seines Daseins erfüllt.

Zu berücksichtigen ist auch das Modell, die «Exemplarursache», die das Evangelium vor den Menschen hinstellt, vor jeden Menschen, wer immer er sei. Dieses Vorbild ist nicht ein abstraktes Modell, nicht ein Kodex, ähnlich den Weisheitsregeln eines Buddha. Dieses Modell ist eine Person. Selbst wenn diese Person ihre Lehre in bestimmte, übrigens sehr einfache Regeln wie die acht Seligkeiten faßte, bleibt bestehen, daß das Modell jedes Christen eine Person ist: Christus.

Da wir gerade von den Ursachen sprechen, die jeder christlichen Spiritualität zugrunde liegen, ist noch ein Wort über die «Wirkursache» der Hinbewegung zu Gott zu sagen. Auch diese Ursache ist Christus. Er ist der Urheber jeglicher Gnade, der Beistandsgnade und der heiligmachenden Gnade. Konkret gesehen, vermittelt uns die Gnade zwei Dinge: zunächst negativ die Befreiung von der Sünde, die Reinigung der Seele. Die sittlichen Tugenden, die Aszese lassen die Seele wachsen unter der Bedingung, daß sie sich von den Hindernissen befreit, die ihrer Hinbewegung zu Gott im Wege stehen. Die positive Wirkung jeder Gnade besteht darin, daß sie durch die theologalen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe die Verbindung mit Gott bewirkt, wiederherstellt oder verstärkt. Die Entfaltung dieser Tugendkräfte führt zu einem Aufstieg, dessen Endpunkt in dem Sinne als mystisch bezeichnet werden kann, als er darauf hinausläuft, daß man sich der Glaubenswahrheiten, der Anforderungen, die diese an das Leben stellen, und schließlich der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele irgendwie bewußt wird.

Diese beiden Elemente, das negative und das positive, ergänzen sich gegenseitig, und von keinem der beiden läßt sich absehen. Würde man z. B. das erste Element außer acht lassen, so verfiele man in einen «Angelismus» und vergäße die Wirklichkeit des Sündenfalles und der Erlösung; man gelangte so zu einer Mystik ohne Aszese und vielleicht zu jenen falschen illuminationistischen Anschauungen, die im Laufe ihrer Geschichte bei so manchen Gelegenheiten eine Gefahr für die Kirche bildeten. Würde man hingegen das positive Element nicht beachten und in bloßem «Moralismus» machen, so hieße das, Aszese treiben ohne Schwung, ohne Mystik, ohne das tiefe Wissen um die Gegenwart Gottes; man käme zu einer Spiritualität der Pflicht, der reinen Aszese; zu einer Spiritualität wie die der Weisen der Antike, wie die Ciceros, der eine an und für sich herrliche, doch für einen Christen ungenügende Formel der Größe des Menschen vorgelegt hat. Man kann diesbezüglich an die Probleme erinnern, die sich dem Gewissen der ersten christlichen Generation im Kontakt mit der rationalistischen Kultur der heidnischen Antike stellte. Diese war darum rationalistisch, weil, wie P. J. Festugière O. P. sagt, «der Mensch offensichtlich kraft der Vernunft die lebensnotwendigen Künste und die freien Künste geschaffen, die Regeln für sein Verhalten aus der Vernunft abgeleitet und sich auf die ganz von sich selbst absehende Erkenntnis aller Dinge verlegt hat, nach dem Wort

Ciceros: ‚*Ut omnia supera infera, prima ultima media videremus*' (Tusc. I 25,64)»[4]. Wenn die Christen diesen voluntaristischen, seelenlosen, zwangslosen, irgendwie stoischen Rationalismus nicht einfach übernommen haben, so deshalb, weil sie sich bewußt waren, daß es zum Streben nach Gott und zum Leben als Gotteskind mehr braucht als dies. Es ist nicht damit getan, daß man sich an einen gewissen Rhythmus hält, ein gewisses Gleichgewicht bewahrt, auch wenn die heidnische Antike den menschlichen sittlichen Normen eine solche Größe zu verleihen vermochte. «Wir aber verkündigen Christus, den Gekreuzigten – für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, die verkörperte Macht Gottes und Weisheit Gottes» (1 Kor 1,23–24).

Stellen wir auch die letzte Ursache, die Instrumentalursache jeder christlichen Spiritualität, in Rechnung. Diese Ursache ist die Kirche: die Kirche mit ihrer Hierarchie, den Sakramenten und der Liturgie, der Schrift und der Tradition. Daraus ergibt sich die Voraussetzung, daß man diese kirchliche Heilsordnung grundsätzlich bejaht – sonst kann man nur in dem Sinne von christlicher Spiritualität sprechen, als nach der Formel *Extra Ecclesiam nulla salus* jede Gnade durch die Kirche kommt. Normalerweise entfaltet sich eine echt christliche Spiritualität innerhalb der Kirche. Die Zugehörigkeit zur Kirche aber, über die das Zweite Vatikanische Konzil im Zusammenhang mit den Dekreten *De Ecclesia* und *De Oecumenismo* sehr entschieden debattiert hat, besteht im Grunde darin, daß man durch die Taufe Kind Gottes wird. Und es liegt logisch in der Linie der Taufe, daß der Mittlerdienst der Gesandten des Herrn und der Nachfolger der Apostel angenommen wird. Darin liegt die Erklärung für die Tatsache, daß in verschiedenen christlichen Spiritualitäten – katholischen, protestantischen, orthodoxen – echte Elemente jeder christlichen Spiritualität erhalten bleiben konnten. Schätze aus der christlichen Botschaft konnten in getrennte Gemeinschaften intakt einfließen, während andere darin weniger Beachtung fanden. Die Katholiken dürfen nicht vergessen, daß die Taufe die Grundlage der protestantischen Spiritualität bildet und daß die orthodoxe Geistigkeit episkopal und kontemplativ geblieben ist. Fehlt der protestantischen Spiritualität die «Sukzession», die die katholische Hierarchie von den Aposteln ererbt zu haben glaubt, so geht der orthodoxen Spiritualität der Glaube ab, daß der Bischof von Rom im Bischofskollegium eine ähnliche Rolle spielt wie Petrus im Apostelkollegium[5]. Durch die ökumenische Bewegung werden den Katholiken jedoch wichtige Elemente jeder christlichen Spiritualität in Erinnerung gerufen: ihr baptismaler, episkopaler und kontemplativer Charakter.

Jede katholische Spiritualität muß somit zum mindesten ein Ja zur kirchlichen Heilsordnung sprechen. Dabei geht es jedoch um keinen Klerikalismus, sondern einzig darum, die Gesandten des Herrn anzunehmen, die den Auftrag haben, seine Frohbotschaft, das Evangelium, allen Menschen zu bringen.

An dieser Stelle ist zu bemerken, daß die bedeutenderen katholischen Spiritualitäten von der Kirche ausdrücklich approbiert worden sind. Wir dürfen den Wert dieser kirchlichen Gutheißung nicht überschätzen. Es mischen sich manchmal menschliche Elemente in sie hinein. Diese Approbation hat eher eine negative Bedeutung. Sie besagt, daß es in den betreffenden Spiritualitäten nichts gibt, was dem Glauben und der christlichen Sittenlehre widersprechen würde. Der tiefe Sinn dieser ausdrücklichen Bestätigung durch die Kirche liegt darin, daß die Kirche eine Weise, einen Typus der Anwendung des Evangeliums auf das Leben als wertvoll beglaubigt.

Als ordentliche Kriterien für solche Approbationen benutzt die Kirche vor allem die universalen Gnadenmittel wie Bibel, Tradition, Liturgie. Jede echte christliche Spiritualität ist biblisch und liturgisch.

Außerdem ist auszumachen, was in unserem Menschsein zeitlos und dauernd ist, überall und immer gilt. Zu diesem anthropologischen Befund können wir gelangen, indem wir das menschliche Wesen vom Standpunkt der abstrakten Philosophie aus erforschen und uns der psychologischen Erkenntnisse über die Seele und ihre Fähigkeiten bedienen. Passen wir jedoch auf: Wohl gibt es, abstrakt gesehen, Elemente, die allen Menschen gemeinsam sind; aber je nach Gesellschaftsklasse, Rasse, konkreter psychischer Anlage ist die Geisteshaltung äußerst verschieden.

Die moderne Psychologie und Soziologie machen uns auf die Bedeutung des persönlichen und kollektiven Bodens aufmerksam, auf dem Aszese und Mystik im Leben vollzogen werden. Ihre Befunde lassen uns die unter den Spiritualitäten bestehenden Verschiedenheiten besser verstehen, insofern wenigstens, als sie uns ihre menschliche

Einheit erfassen lassen. In der Tat besteht trotz aller örtlich und zeitlich bedingten Verschiedenheiten eine durchgehende Einheit. Es gibt in der Kirche eine wirkliche Erfahrungstradition, die irgendwie eine Parallele zur dogmatischen Tradition der Kirche bildet. Mit andern Worten, es besteht durch die ganze Kirchengeschichte hindurch eine Kontinuität in der menschlichen Reaktionsweise gegenüber dem Evangelium. Auch hier gibt uns die Heilige Schrift – wie die unvoreingenommene Beobachtung dessen, was sich seit zwanzig Jahrhunderten vollzogen hat – einige treffende Hinweise.

Die christliche Seele empfindet immer und überall das Bedürfnis, sich aus der durch die Sünde belasteten Daseinslage zu befreien und sich auf die Ebene des Absoluten zu stellen. Daher das aszetische Bemühen um Bekehrung, das mystische Streben nach Gottvereinigung und Gebet im Vollzug der theologalen Tugenden. Dies äußert sich selbst in den Religionsersatzen der heutigen Welt – Wissenschaft, Nukleartechnik, Raumforschung –, wie früher einst in der Magie, im Animismus und Naturismus. Selbst der Marxismus kommt nicht um das menschliche Verlangen herum, der erbsündlich belastetеten Daseinslage zu entfliehen und sich auf eine absolute, ideale Ebene zu stellen.

Regen sich diese Bestrebungen in jeder menschlichen Seele? Die Antwort auf diese Frage ist heikel, sind dabei doch intellektuelle und sittliche Perversitäten in Rechnung zu stellen sowie Unansprechbarkeit für die tiefen Werte, die dennoch wenigstens latent in jeder psychologischen Struktur vorhanden sind. Wir behaupten hier nur, daß in der christlichen Erfahrungstradition eine menschliche Konstante vorliegt: der Drang nach Bekehrung und nach Vereinigung mit Gott.

Kurz, man muß vor allem auf das sehen, was die Christen und ihre verschiedenen Spiritualitäten miteinander verbindet: Christus, die Kirche, die Bibel und die Liturgie, der Stand der Gotteskindschaft, die Gnade. Dies sind im großen ganzen die Elemente des gemeinsamen Erbes, das sie alle miteinander vereint, auf welche besondere Überlieferungen sie sich auch berufen mögen. Man kann in diesem Zusammenhang einige Verse des Briefes des hl. Paulus an die Epheser zitieren, worin er die tiefen Gründe der christlichen Einheit anführt:

«Es ist *ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr auch berufen seid in *einer* Hoffnung, die eure Berufung bezeichnet – *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott, der Vater aller, der über allen ist und durch alle und in allen wirkt. Dabei wurde einem jeden von uns die Gnade nach dem Maße verliehen, wie Christus sie ihm schenkte» (4,4–7).

Das bisher Gesagte charakterisiert die christliche Spiritualität als solche, unabhängig von jeder örtlich oder zeitlich bedingten Besonderung. Die ganze Spiritualität der ersten christlichen Jahrhunderte läßt sich so umreißen. Nur muß man die Tatsache beachten, daß vor allem in bezug auf die «Instrumentalursache», von der weiter oben die Rede war, eine Entwicklung stattfand, ein immer stärkeres Bewußtwerden der konstitutiven Elemente der christlichen Spiritualität: Hierarchie, Sakramente, Schrift, Tradition, Liturgie. Diese Bewußtwerdung hat indes nicht zu einer neuen, von der ursprünglichen Spiritualität verschiedenen Geistigkeit geführt. Die Christen gelangten zu einem besseren Verständnis der Botschaft Christi, und zugleich bemühten sie sich, besser – oder anders – nach ihr zu leben.

Zur Zeit der Apostel, als die Offenbarung noch nicht abgeschlossen war, nahm man von der Botschaft Christi einfach Kenntnis, ohne daß man im Leben oder Denken sie auf besondere Weise mischte oder akzentuierte. In der Folge fand eine Entwicklung statt. Es entstanden verschiedene geistliche Klimas, und zudem wurden die Christen von manchmal sehr starken, zuweilen genialen Persönlichkeiten beeinflußt, die der Zeit, in der sie lebten, und oft ganzen Generationen ihren Stempel aufdrückten. Es wäre hier ein Überblick über die ganze Geschichte der christlichen Spiritualität zu geben[6].

Da uns dies zu weit führen würde, wollen wir statt dessen uns klarzuwerden suchen, in welchem geistlichen Klima wir heute, am Ende der ersten beiden Drittel des 20. Jahrhunderts, stehen. Der Beginn unseres Jahrhunderts war noch stark von den verschiedenen Einflüssen der Schulen zu Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit bestimmt: von der *Devotio moderna*, den spanischen Mystikern des 16. Jahrhunderts, der französischen Schule des 17. Jahrhunderts. Als Grundzüge der vor fünfzig Jahren vorherrschenden Einstellung sind zu nennen: ein gewisses Mißtrauen gegenüber der Mystik, das vielleicht von den Auseinandersetzungen um den Quietismus herrührte; die Liturgie führte ein Schattendasein, dafür aber wurden Spiritualitätsformen gepflegt, die um die methodische Betrachtung kreisten; aus Reaktion gegen die Reformation brachte man der Bibel ein gewisses Mißtrauen ent-

gegen; Individualismus, Voluntarismus, Aszetismus waren die Grundhaltungen.

Seither hat sich jedoch eine Wende vollzogen. Verschiedene Bewegungen sind in der Kirche entstanden: die liturgische Bewegung, dann die ökumenische Bewegung und im Gefolge der liturgischen Erneuerung die Bibelbewegung. Man entdeckt wieder die zeitlosen Werte der Liturgie und der Bibel, die allen christlichen Spiritualitäten gemeinsam sind und die Grundlage der christlichen Geistigkeit als solcher bilden. Die ökumenische Bewegung führt zur Entdeckung dessen, was es in verschiedenen christlichen Bekenntnissen an Gutem und echt Christlichem gibt: z. B. im Protestantismus die Hochschätzung der Bibel und der Predigt, in den Ostkirchen die Verbindung zwischen dem mystischen und dem sakramentalen Leben. Außerdem ist zu Beginn unseres Jahrhunderts eine entschiedene soziale Strömung entstanden, die nicht auf den direkten Einfluß des Marxismus zurückgeht, sondern auf die Neuentdeckung der apostolischen, pastoralen, kommunitären, evangelischen Werte, die in den verschiedenen Formen der katholischen Aktion konkret zu verwirklichen gesucht werden.

Heute, am Ende des zweiten Drittels des 20. Jahrhunderts, gelangen wir an einen Punkt, wo diese verschiedenen Bestrebungen im Evangelium ihre Magna Charta finden. Die biblische wie die soziale Bewegung, die ökumenische und die liturgische Bewegung führen die Christen, gleich auf welche verschiedene Spiritualitätsformen sie sich berufen, zum Evangelium zurück und lassen sie insbesondere wieder zum Evangelium der Armut zurückfinden. Wie bekannt, hat das Zweite Vatikanische Konzil dies treffend erfaßt.

So wird ein Mann wie Charles de Foucauld zur Prophetengestalt des 20. Jahrhunderts: Armut, «proletarische» und evangelische Armut inmitten der Menschen, ohne besondere apostolische Tätigkeit. Man will einfach Christus präsent machen, dort, wo es am meisten not tut, daß Christus zugegen ist; dort, wo er noch nicht oder nicht mehr da ist.

Aus der heutigen Lage ergibt sich die Forderung, daß wir nur sehr behutsam urteilen und nicht Relatives verabsolutieren dürfen. Es gibt *die* christliche Spiritualität, wie sie oben definiert wurde. Es gibt christliche Spiritualität*en*. Heute aber werden wir uns mehr und mehr bewußt, daß *eine* Spiritualität nur in dem Maße wertvoll ist, als sie in *der* christlichen Spiritualität wurzelt.

[1] Statt unsere Darlegungen mit allzu vielen Anmerkungen zu belasten, nennen wir hier einige einschlägige Werke: *L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Cognet:* Histoire de la spiritualité chrétienne, 3 Bände, 1. u. 2. Bd. Paris 1960–61 (der dritte Band steht noch aus); *J. Gautier*, La spiritualité catholique, Paris 1953; *L.-M. de Saint-Joseph*, Ecoles de spiritualité, *Dict. Spirit.* IV, 115–128; *C. Butler*, Ways of Christian Life, London 1932; *XXX*, Le scuole cattoliche di spiritualità, Milano 1945; *L. Genicot*, La spiritualité médiévale, Paris 1958; *J. de Guibert*, Leçons de théologie spirituelle, Toulouse 1946, 108–122; *G. Thils*, Sainteté chrétienne, Tielt 1958, 535 bis 563.

[2] *XXX*, The Cloud of Unknowing and the Book of privy Conselling (edited from the manuscripts), Oxford University Press, London, New York, Toronto [2]1958.

[3] *L. Bouyer*, La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères (Histoire de la spiritualité chrétienne I), Paris 1960, 10. Wir stützen uns hier auf die treffenden Ausführungen Bouyers über die Grenzen zwischen Dogmatik, Moral und Spiritualität. Die im Folgenden angeführten Zitate sind der gleichen Stelle entnommen.

[4] *Les moines d'orient I: Culture ou sainteté*, Paris 1961, 14.

[5] Vgl. Constitutio *De Ecclesia*, Vaticanum II, Cap. III, 22.

[6] Dieser Versuch wurde gemacht in der in Anm. 1 angeführten *Histoire de la spiritualité chrétienne*.

Übersetzt von August Berz

FRANÇOIS VANDENBROUCKE

Geboren am 20. Mai 1912, Benediktiner, Priesterweihe 1938. Er studierte an der Universität Löwen und erwarb sich den Ingenieurtitel sowie das Baccalaureat in thomistischer Philosophie. Er ist Novizenmeister, Professor und Direktor der Zeitschrift «Questions Liturgiques et Paroissiales». Seine Veröffentlichungen sind «La mission dans l'Église du Christ» 1947, «Les Psaumes et le Christ» 1955, «Direction spirituelle et hommes d'aujourd'hui» 1955, «La spiritualité du moyen âge» 1961 in Zusammenarbeit mit J. Leclercq und L. Bouyer. An folgenden Zeitschriften arbeitet er mit: Questions Liturgiques et Paroissiales, Bulletin de théologie ancienne et médiévale.

P. Mikat

Die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien in der Gemeinde

Die Besinnung auf die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien in der Gemeinde wie überhaupt auf die Stellung des Laien und seine Aufgabe in der Kirche kann immer nur Folge einer theologischen Reflexion über das Wesen der Kirche sein und setzt näherhin Klarheit darüber voraus, was Amt des Priesters und was Auftrag und Berufung des Laien sind.

Lange Zeit hindurch wurde die Kirche vielfach einseitig und überspitzt als rechtlich verfaßte Körperschaft oder Organisation verstanden, welche ausschließlich durch die Hierarchie der Kleriker repräsentiert wird. Dabei konnte der Laie leicht als bloßes Objekt der Seelsorge erscheinen. Otto Semmelroth hat in seinem Beitrag «Um die Einheit des Kirchenbegriffs[1]» zutreffend darauf hingewiesen, daß die Rückgewinnung des Blickes für das Wesen der Kirche als des mystischen Herrenleibes eine Fülle von Einzelfragen lebendig mache, die sich anmelden, wenn man das Wesen der Kirche von diesem Punkte her aufrolle. Als besonders charakteristisch für diese Einzelfragen nennt Semmelroth: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Kirchengliedschaft, Verhältnis von geistlichem Amt und Laientum sowie die genauere Bestimmung des Laientums in der Kirche, das Wesen des geistlichen Amtes und das Verhältnis seiner beiden Funktionen zueinander. Schon ein flüchtiger Blick auf diese Fragestellungen zeigt ihre komplexe Natur: es sind das keineswegs Fragen rein juristisch-formaler Art, sondern ekklesiologische Grundprobleme. Gemeinsam ist ihnen, daß sie sich nur vom Wesen der Kirche her beantworten lassen, ihre Beantwortung setzt ein bestimmtes Kirchenverständnis, einen bestimmten Kirchenbegriff voraus, und die juristische Fixierung kann und darf nur Frucht einer vorangegangenen theologischen Klärung und Entscheidung sein. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß es sich bei den heutigen Bemühungen um den Kirchenbegriff keineswegs nur um den Aufweis einer neuen Sicht handelt; Semmelroths Wort von der Rückgewinnung des Blickes für das Wesen der Kirche als des mystischen Herrenleibes macht deutlich, daß viele Gedanken, die uns in der ekklesiologischen Diskussion heute begegnen, zum alten Gut der kirchlichen Literatur, vornehmlich der patristischen, gehören. Die Auffassung von der Kirche als dem mystischen Leibe Christi war innerhalb der katholischen Theologie zwar niemals gänzlich in Vergessenheit geraten, wohl aber zeitweise stark in den Hintergrund getreten. Für das geschichtliche Verständnis ist es unerläßlich zu betonen, daß jede Beschäftigung mit der Entwicklung des Kirchenbegriffs stets auch die jeweilige konkrete kontroverstheologische Situation wird berücksichtigen müssen. Man sagt wohl nicht zuviel, wenn man behauptet, daß eine zusammenfassende Geschichte bzw. Darstellung des Kirchenbegriffs – sollte sie einmal geschrieben werden – dann zugleich auch eine Geschichte der Kontroverssituationen der Kirche sein wird. So erfolgte z. B. die Ausgestaltung des augustinischen Kirchenbegriffs weitgehend im Kampf gegen den Donatismus und war folglich durch die antidonatistische Fragestellung bestimmt, also durch den Kampf gegen die Annahme einer reinen Geistkirche. Insbesondere sind die entscheidenden Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter, als die mystische Auffassung von der Kirche bei der Mehrzahl der spätmittelalterlichen kirchenpolitischen Publizisten in den Hintergrund trat, nicht ohne Berücksichtigung der geistesgeschichtlichen Entwicklung zu verstehen. Die namentlich im Spätmittelalter zu beobachtende einseitige Betonung rechtlicher, institutioneller Probleme muß auf dem Hintergrund der großen Auseinandersetzungen im Rahmen der

konziliaren Bewegung gesehen werden, Kurialisten stritten wider Konziliaristen, und auf beiden Seiten gaben die Kanonisten den Ton an, was einer theologisch tieferen Erfassung des Wesens der Kirche alles andere als dienlich war, und im 16. Jahrhundert waren die kontroverstheologischen Bemühungen um den Kirchenbegriff selbstverständlich bedingt durch die Frontstellung zur extrem spiritualistischen Auffassung der Reformatoren.

Die theologische Diskussion um die Ekklesiologie vor allem im 20. Jahrhundert hat dieses einseitige Bild von der Kirche durch ein neues, ihrem Wesen gemäßes Selbstverständnis ersetzt. Bereits in der Enzyklika «Mystici corporis[2]» legte Pius XII. dar, daß grundsätzlich alle Gläubigen die Kirche bilden und daß diese Lehre als urchristliche, urkirchliche, immer von der Kirche bestätigte Doktrin aufzufassen ist. In der Constitutio dogmatica de ecclesia[3] heißt es: «Das allgemeine Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des hierarchischen Dienstes unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil. Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe[4].»

Die Tatsache, daß auch den Laien eine aktive Teilnahme am «königlichen Priestertum» zukommt, stellt ein Element der Einheit aller Gläubigen dar, der ordinierten und der nichtordinierten, und charakterisiert ihre Zusammenarbeit als das Miteinander- und Ineinanderwirken der verschiedenen Glieder eines Körpers.

Vom ursprünglichen Wortsinn her sind «Laien» diejenigen, die das Volk Gottes bilden, sie sind das «auserwählte Geschlecht», das «heilige Volk». Wenn wir dennoch eine Differenzierung, ja eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Priesterstand und Laienstand treffen, dann folgt daraus, daß der Laienstand, der Laie, der «Normalfall» des christlichen Gläubigen ist. Priester und Mönch sind Ausnahmen, nicht deshalb, weil sie jetzt oder künftig unter der Verheißung einer besseren Existenz stünden, sondern weil sie innerhalb der Kirche zugunsten eines *besonderen* Dienstes an den Gläubigen herausgehoben werden. «Distinctio enim quam Dominus posuit inter sacros ministros et reliquum Populum Dei, secumfert coniunctionem, cum Pastores et alii fideles inter se communi necessitudine devinciantur; Ecclesiae Pastores, exemplum Domini secuti, sibi invicem alliisque fidelibus ministrent, hi autem alacriter Pastoribus et doctoribus sociam operam praestent. Sic in varietate omnes testimonium perhibent de mirabili unitate in Corpore Christi: ipsa enim diversitas gratiarum, ministrationum et operationum filios Dei in unum colligit, quia 'haec omnia operatur unus atque idem Spiritus[5]'.»

Es wäre demnach eine Verzerrung der Gestalt unserer Kirche, wenn man die Zusammenarbeit zwischen Priester und Laien so verstünde, als ließen sich diese Positionen auswechseln, als könne der eine an die Stelle des anderen treten. Damit wird man weder dem Priester noch dem Laien gerecht. Der Priester ist derjenige, der durch die Weihe auf einen bestimmten, genau umgrenzten Bereich der Kirche hingeordnet ist: auf die Vermittlung von Wort und Sakrament. «Inter praecipua Episcoporum munera eminet praedicatio Evangelii.»[6] Ihm wurde durch die Weihe ein Charakter verliehen, der unauslöschlich ist. Das heißt aber zugleich, daß er dadurch auf einen Bereich hingeordnet ist, der ihn von der Wahrnehmung anderer Aufgaben weithin ausschließt, die speziell dem Laien zukommen. «Dem Laien ist der Weltcharakter in besonderer Weise eigen. Die Glieder des geweihten Standes können zwar bisweilen mit weltlichen Dingen zu tun haben, sogar in Ausübung eines weltlichen Berufes. Aufgrund ihrer besonderen Erwählung aber sind sie vor allem und von Berufs wegen dem heiligen Dienst zugeordnet. Sache der Laien ist es, kraft ihrer eigentümlichen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Ordnung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Pflichten und Werken und den gewöhnlichen Bedingungen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewebt ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kund zu machen[7].»

Es gibt für den Laien keine legitime Weltflucht. Der Rückzug der Gläubigen aus der Welt und ihr Rückzug von der Arbeit an dieser Welt gibt den Raum frei für den Erfolg des Unglaubens. «Laici praeterea, collatis quoque viribus, instituta et condiciones, mundi, si qua mores ad peccatum incitant, ita sanent, ut haec omnia ad iustitiae normas conformentur et viritutum exercitio potius faveant quam obsint. Ita agendo culturam operaque humana valore morali imbuent[8].» Laienfrömmigkeit besteht wesentlich darin, daß die Aufgaben, die der Laie an seinem konkreten Platz in der Welt wahrzunehmen hat, von ihm sachgerecht bewältigt werden, und daß dieses sachgerechte Tun von ihm zugleich als religiöse Aufgabe und Verpflichtung angesehen wird. Wenn die Dogmatische Konstitution es als Aufgabe des Laien bezeichnet, «alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie in stets wachsendem Maße Christus entsprechen und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen[9]», dann kann das nur bedeuten, daß im *sachgerechten* Vollzug die Hinordnung auf Christus in objektiver Weise gegeben ist. Es kommt also nicht in erster Linie bei unserer Problematik darauf an, darüber zu diskutieren, ob man dem Laien die Diakonsweihe geben soll oder nicht (wodurch er übrigens im Grunde genommen aufhört, Laie im Vollsinne des Wortes zu sein), ob mehr Laien als Katecheten ausgebildet werden sollen oder nicht, sondern die primäre Frage ist die Frage nach der Weltverantwortung des Laien.

Was bedeutet dies nun praktisch? Es bedeutet, daß demjenigen, der in Christus lebt, und der sich dieser seiner Existenz in der Kirche bewußt ist, in der Welt, in seinem Weltausschnitt, in dem Stück Kosmos, das ihm zur Aufgabe gestellt wird, nichts mehr gleichgültig ist. Würde er seinen konkreten, ihm zur Aufgabe überantworteten «Ausschnitt Welt» als religiös indifferent betrachten, dann wäre dies ein Verlust an Weltverantwortung und Weltbemeisterung, dann würde er aufhören, im eigentlichen Sinne religiös zu sein.

Die Dogmatische Konstitution verweist in diesem Zusammenhag mit besonderer Eindringlichkeit auf die hohe Bedeutung von Ehe und Familie, wenn sie ausführt: «In dieser Aufgabe erscheint als besonders wertvoll jener Lebensstand, der durch ein besonderes Sakrament geheiligt wird, das Ehe- und Familienleben. Dort gibt es eine hervorragende Übung und Schule des Laienapostolates, wo die christliche Religion die ganze Einrichtung des Lebens durchdringt und von Tag zu Tag mehr umbildet. Dort haben die Eheleute ihre eigene Berufung, sich gegenseitig und den Kindern den Glauben und die Liebe Christi zu bezeugen. Die christliche Familie verkündet mit lauter Stimme die gegenwärtige Wirkkraft des Gottesreiches, besonders aber auch die Hoffnung auf das selige Leben. So überführt sie durch Beispiel und Zeugnis die Welt der Sünde und erleuchtet jene, die die Wahrheit suchen[10].»

Selbstverständlich kennt auch der Priester die Weltverantwortung, auch ihm ist die Welt als Aufgabe gegeben, aber nicht in derselben Unmittelbarkeit wie dem Laien. Der Priester verkündet in besonderer Weise das Wort, das Wort des Herrn. Um der Glaubwürdigkeit dieses seines geistlichen Wortes willen dispensiert ihn die Kirche weitgehend vom ungeistlichen Wort, das niemals so intensiv und unantastbar sein kann wie das geistliche Wort. Diese priesterliche Aufgabe findet jedoch ihre Erfüllung in der Zusammenarbeit mit der Gemeinde. Zusammenarbeit zwischen Priester und Laien in der Gemeinde bedeutet also zuerst und vor allem: Gemeinsamkeit bei der Feier der sakralen Handlungen, bei der Feier der heiligen Messe. Gerard Philips weist in seinem Buch «Der Laie in der Kirche»[11] mit Recht darauf hin, daß die Opferformel der Liturgie im Plural steht: «per quem tibi offerimus.» Die Teilnahme an der Messe, am Gebet erfolgt niemals durch ein passives «Nur-dabei-sein.» Sie ist allerdings auch nicht als eine subjektivistische Aktivität mißzuverstehen, bei der der Gläubige gleichsam aus der Gemeinde heraustritt und in einem nur individuellen, von der Gemeinschaft unabhängigen Glaubenserlebnis stünde. «Wir sind eine Gebetgemeinschaft und nicht eine Versammlung einzelner Hilfesuchender», sagt Philips. «Christus, unser Fürsprecher, bietet als Liturge und Anführer dem Vater eine einzige Stimme der Anbetung, der Bitte und Danksagung dar und findet wegen seiner kirchlichen Hingebung Erhörung für unser armes Rufen. Der eine Geist vereinigt uns in der Einheit der erbarmenden Liebe.» Die Liturgische Bewegung wird in ihrer theologischen Wahrhaftigkeit nur verstanden, wenn man sie unter diesem Aspekt sieht. Es geht nicht um einen Wandel von Zeremonien, sondern um eine Besinnung darauf, was Liturgie ihrer Natur nach ist und immer sein muß.

Wir würden also unscharf und wohl ohne rechtes Verständnis für unseren katholischen Glauben denken, wenn wir den Platz der Zusammenarbeit von Priester und Laien in der Gemeinde zunächst an

einer anderen Stelle suchen würden als im sakramentalen Raum der Kirche. Hier ist die Gemeinschaft mit Christus, hier ist das Sakrament, hier die Verheißung, die der versammelten Gemeinde das Attribut «Laos», Volk Gottes, verleiht. Jede andere Zusammenarbeit von Priester und Laien beruht auf dieser einen. Gerade deshalb ist aber die sorgfältige Unterscheidung von Priester und Laien in ihren Funktionen notwendig, sie ist die Voraussetzung, daß die Zusammenarbeit recht verstanden wird. «Apostolatus autem laicorum est participatio ipsius salvificae missionis Ecclesiae, ad quem apostolatum omnes ab ipso Domino per baptismum et confirmationem deputantur. Sacramentis autem, praesertim sacra Eucharistia, communicatur et alitur illa caritas erga Deum et homines, quae anima est totius apostolatus[12].»

Die Kirche aber ist in der Welt und der Welt zugewandt. Priester und Laie stehen unter dem apostolischen Auftrag, das Evangelium in die Welt zu tragen. Wir sagten, daß dieser Auftrag in einem speziellen Sinne an den Laien gerichtet ist, insofern er seinen Platz in der Welt hat. Er steht hier aber nicht allein, die Gemeinschaft in der Kirche, die Verheißung und Erfüllung, die er in der heiligen Messe erfahren hat, lassen ihn nun in der Welt wieder auf die Kirche und auf den Priester in seiner besonderen Funktion innerhalb der Kirche verweisen. Praktisch heißt das: wohl hat der Laie eine Verkündungsaufgabe, die ihn in eigene Verantwortung entläßt, er wird aber gerade in seiner Verkündigung auf die Kirche und damit auf den Priester als Vermittler der Sakramente verweisen. Die Gemeinschaft von Priester und Laien in der Gemeinde kennt niemals ein Für-sich-sein einer der beiden Gruppen: vielmehr ist es so, daß der Laie in seiner Verkündigung die Welt wieder auf den Priester verweist, während der Priester auf den Laien im recht verstandenen Sinne als Lebensvorbild und Beispiel christlichen Lebenswandels nicht verzichten kann. «Es sind nämlich alle ihre Werke, Gebete und apostolische Unternehmungen, ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung, wenn sie im Geist getan werden, aber auch die Lasten des Lebens, wenn sie geduldig ertragen werden, ‚geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus' (1 Petr. 2, 5). In der Feier der Eucharistie werden sie mit der Darbringung des Herrenleibes dem Vater voll Frömmigkeit dargebracht»[13].

Der Priester ist auf die Lebendigkeit des Glaubens in seiner Gemeinde angewiesen, sonst gerät er in die Isolation. «Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen. Mit väterlicher Liebe sollen sie Unternehmungen, Wünsche und Verlangen, die die Laien vorlegen, aufmerksam in Christus in Erwägung ziehen.»[14]

An dieser Stelle ist auf die Bedeutung der gegenseitigen Aussprache und Beratung, an alle Lebenshilfen zu denken, die im Leben einer Gemeinde so wichtig sind. Es geht hier sowohl um den Rat des Priesters für den Laien als auch um die Beratung des Priesters durch den Laien, denn er, der in besonderem Maße für die Seelen seiner Gemeinde verantwortlich ist, wird an seiner Aufgabe scheitern, wenn er auf Hinweis, Frage und Antwort der Gemeindeglieder verzichten würde. Zuspruch und Stärkung des Priesters hängen in der konkreten Situation vom Wissen des Priesters um die Probleme und Schwierigkeiten unserer Zeit ab. Die Lösungen, die er anzubieten hat, lassen sich nicht aus bestimmten theologischen Wahrheiten eruieren, sondern setzen praktische Kenntnisse und Wissen auf den verschiedensten Sachgebieten voraus. Hier ist der Priester auf den Laien angewiesen, der Laie bringt gewissermaßen für viele Bereiche des menschlichen Lebens sein größeres Sachwissen in die Zusammenarbeit mit dem Priester ein und macht erst so einen pastoralen «Erfolg» möglich. Von hierher wäre wohl auch eine neue Ortsbestimmung für die zahlreichen Vereinigungen und ihre Funktion in der Kirche vorzunehmen. Die großen Laienorganisationen haben den Auftrag, den Raum zu schaffen und zu sichern, in dem katholisches Leben in der Welt möglich ist. Zu diesem Lebensraum gehört als Mitte die kirchliche Feier. Die Mitte der Organisationen wird also der Priester sein. Das Aktionsfeld der Organisationen aber ist die Welt. Die Zusammenarbeit von Priester und Laienorganisation in der Gemeinde steht also unter den gleichen Kriterien wie die Zusammenarbeit zwischen Priester und dem einzelnen Laien. Sie folgt dem Auftrag, den Anbruch des Reiches Gottes auf Erden zu verkündigen, oder, wie der Apostel schreibt, «zu einem heiligen Priestertum» zu werden, «um geistige Opfer darzubringen, die durch Jesus Christus Gott wohlgefällig sind» (1 Petr. 2).

Es kann freilich zu Überschneidungen der Auf-

gaben kommen, die aber keineswegs negativ bewertet werden müssen. So wie die Laienorganisation selbständig und mündig ihre Aufgaben verrichten soll und letztlich die Bezogenheit auf den Priester doch nicht verliert, so ist auch dem Laien durchaus die Möglichkeit gegeben, in der Diakonie, bei der Betreuung besonders hilfsbedürftiger Gemeindemitglieder Funktionen zu übernehmen, die oft zu leicht und zu schnell dem Priester allein zugesprochen werden. Ähnliches gilt auch für den Unterricht. Eine Kasuistik aufzustellen, die hier die Grenzen genau absteckt, wäre nicht nur unklug, sondern auch der Sache nach verfehlt. «Außer diesem Apostolat, das schlechthin alle Christgläubigen angeht, können die Laien darüber hinaus in verschiedener Weise zu mehr unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden, nach Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützten und sich sehr im Herrn mühten (vgl. Phil 4, 3; Röm 16, 3ff). Außerdem haben sie die Befähigung dazu, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen[15].»

So wichtig diese Heranziehung zur Mitarbeit im einzelnen auch sein mag und so symptomatisch eine solche lehramtliche Äußerung für den großen innerkirchlichen Wandlungsprozeß auch ist, sie stellt immer nur einen Teilaspekt der möglichen Zusammenarbeit zwischen Priester und Laien in der Gemeinde dar, und keinesfalls kommt diesem Teilaspekt das Schwergewicht zu. Die Zusammenarbeit von Priester und Laien in der Gemeinde setzt wesentlich voraus, daß beide sich in ihrer Eigenständigkeit respektieren und aus ihrer Eigenständigkeit heraus zur Zusammenarbeit finden. Eine Verkennung der je eigenen Aufgaben und Zuordnungen würde sowohl dem Priester wie dem Laien gefährlich werden müssen. In der gegenseitigen Respektierung und Achtung, kommt sinnfällig zum Ausdruck, daß beide dienende Glieder der einen Kirche darstellen, deren Haupt Christus ist.

[1] *O. Semmelroth*, Um die Einheit des Kirchenbegriffs, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 319–335.
[2] *Pius XII.*, Enzyklika «*Mystici corporis*», 29. Juni 1943, *Acta Apost. Sedis* 35 (43), 208.
[3] *Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II*, Constitutio Dogmatica «De Ecclesia», 21. Nov. 1964 (im folgenden zitiert Cd).
[4] Cd 10.
[5] *Ibid.*, 32.
[6] *Ibid.*, 25.
[7] *Ibid.*, 31.
[8] *Ibid.*, 36.
[9] *Ibid.*, 31.
[10] *Ibid.*, 35.
[11] *G. Philips*, De Leek in de Kerk, Leuven 1951 (deutsche Übersetzung: «Der Laie in der Kirche», Salzburg 1965; englische Übersetzung: «Role of the laity in the Church», Fides, Montreal-Paris 1955).
[12] Cd 33.
[13] *Ibid.*, 34.
[14] *Ibid.*, 37.
[15] *Ibid.*, 33.

PAUL MIKAT

Er ist am 10. 12. 1924 in Scherfede, Kreis Warburg, geboren, studierte an der Universität Bonn und promovierte 1954 dort zum Dr. iur. 1956 habilitierte er sich in Bonn für Rechtsgeschichte und Kirchenrecht und wurde 1957 als o. Professor für deutsche Rechtsgeschichte, Kirchenrecht, Bürgerliches Recht und Handelsrecht an die Universität Würzburg berufen. Von 1954–1957 war er im Justizvorbereitungsdienst in Köln, 1960–1961 Dekan der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät Würzburg. Seit 1962 ist er Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen, und war 1963–1964 Präsident der ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder der Bundesrepublik Deutschland und Vorsitzender des Kulturpolitischen Ausschusses des Deutschen Bundesrates. Er veröffentlichte in der «Zeitschrift für das gesamte Familienrecht».

E. Ranwez

Drei Evangelische Räte?

In den Kapiteln V und VI der Konzilskonstitution «Lumen Gentium» erklärt die Kirche feierlich, daß alle Menschen zur Heiligkeit berufen seien. Sie würdigt damit den unersetzbaren Dienst, den die Ordensinstitute der Kirche leisten, richtet zugleich die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf das allen gemeinsame Ideal und gibt eigens die Mittel an, mit denen man danach streben soll. Die «besseren Mittel» zur Heiligung, so wird gemeinhin behauptet, bestünden in der ganzheitlichen Verwirklichung der im allgemeinen als «evangelisch» bezeichneten «Räte».

So berechtigt diese Ausdrucksweise – die im übrigen eine lange Geschichte hat – sein mag, wenn man die hier in Anführungszeichen gesetzten Termini in einem genau umschriebenen und relativen Sinn versteht, so sehr ist Vorsicht geboten, wenn man ihnen eine absolute Geltung beimißt. Angesichts des neuen Interesses, das das 2. Vatikanische Konzil diesen Problemen entgegenbringt, möge es gestattet sein, zunächst in Form von Fragen hierüber einige Erwägungen anzustellen.

1. Ist es, absolut gesehen, eigentlich so sicher, daß alle in der Verwirklichung der «evangelischen Räte» implizierten Verzichte auch schon die «besseren Mittel» zur Vervollkommnung des Menschen sind? Müßte nicht eine von der Erbsünde unberührte Menschheit im geordneten Vollzug der Sexualität u.a. einen integrierenden Bestandteil menschlichen Verhaltens sehen, das im höchsten Maße wünschenswert ist, frei auch nur vom Schatten einer Geringschätzung?

Sicher, im gegenwärtigen Zustand einer gefallenen und von Christus wieder angenommenen Natur stellt die vollkommene Keuschheit für die, welche durch persönliche Berufung dazu befähigt wurden, das bessere Mittel dar, um sich der Übermacht sinnlicher Triebe zu entziehen und freier auf dem Weg zur Vollkommenheit voranzuschreiten. Doch dieser unanfechtbare Vorrang jenes «evangelischen Rates», der sich auf den Gebrauch der Sinne bezieht, erscheint uns völlig relativ, und zwar ebensosehr hinsichtlich der Menschheit im allgemeinen wie jedes einzelnen im besonderen. Die Jungfräulichkeit, so sagt man, sei «an sich» (d.h. *in abstracto*, wenn auch mit Rücksicht auf die jetzige Situation) vollkommener als das eheliche Leben. Dies schließt jedoch nicht aus, daß für die, die zum Ehestand berufen sind, dieser Stand *in concreto* besser ist als die Jungfräulichkeit der Ehelosen; vor allem, wenn man an die sakramentale Gnade denkt, die dazu dienen soll, die natürliche Liebe der Ehegatten in eine vollkommene, übernatürlich immer wirksamere caritas umzuwandeln.

2. Ebenso wie man den Ausdruck «besseres Mittel» nicht ohne Einschränkung absolut verstehen darf, ebensowenig dürfte man die Bezeichnung «evangelische Räte» – will man exakt sein – anwenden, ohne sie genau zu präzisieren. Das gleiche gilt übrigens von vielen anderen stereotypen Formeln: Sie alle sind von Haus aus mit Äquivokationen belastet. Um uns davon nicht beirren zu lassen, müssen wir sie einer sorgfältigen Analyse unterziehen. Im Folgenden möchten wir versuchen, die Zweideutigkeit der klassisch gewordenen Formel «die drei evangelischen Räte» zu beheben. Wir werden dabei der Reihe nach auf drei Fragen antworten, die sich aus den drei Worten ergeben, aus denen die besagte Formel besteht.

I. Gibt es wirklich nur *drei* «evangelische Räte»?
II. In welchem Sinne sind die besagten evangelischen Weisungen «Räte»?
III. In welchem Sinne können diese «Räte» «evangelisch» genannt werden?

I.

Gibt es nur *drei* «evangelische Räte», nicht mehr und nicht weniger? Von drei evangelischen Räten spricht man im allgemeinen und allem Anschein nach deshalb, weil die Tugenden, die sie empfehlen,

bei uns gewöhnlich Gegenstand der drei öffentlichen Ordensgelübde sind. In Wirklichkeit jedoch weist das Evangelium viel mehr Empfehlungen auf.

Außer den beiden[1] Tugenden der Demut und Sanftmut, die uns der Herr besonders nachdrücklich zur Nachahmung empfiehlt («Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen», Mt 11, 29), gehören hierher noch die anderen Arten eines mehr oder weniger radikalen Verzichtes, der von jedem gefordert wird, der dem Meister folgen und an seinem Reiche Anteil haben will; eines Verzichtes, wofür das ganze irdische Leben des Herrn ein vollkommenes Beispiel darstellt.

Diese verschiedenen Einladungen zur Nachfolge Jesu – mögen sie explizit oder implizit ergehen – kann man ebensogut als «evangelische Räte» bezeichnen; freilich findet sich der Begriff des Rates im strengen Wortsinn im Evangelium nur zweimal klar ausgedrückt: Als Jesus von der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen spricht, die nur für diejenigen ist, die es fassen können; und als er dem reichen Jüngling den Verzicht all seiner Güter anrät, um die Aufgabe, die ihm ganz persönlich in der Heilsökonomie zugedacht ist, zu erfüllen. Es gibt also, von daher gesehen, nur zwei evangelische Räte im strengen Sinn. Vielleicht erhält man aber die gewünschte Dreizahl, wenn man auf die apostolische Tradition der ersten Jahrhunderte zurückgreift, in der die vollständige Lehre des Evangeliums hierüber vielleicht klarer und schärfer zum Ausdruck kommt? Anscheinend nicht.

Ohne Zweifel gab es seit Beginn der apostolischen Zeit von Leidenschaft erfüllte Christen, deren Aszese sich auf die eine oder andere der von Christus empfohlenen Tugenden konzentrierte. Es gab Jungfrauen, fromme Witwen, freiwillig Arme, die sich – sei es allein oder in Gemeinschaft – der Lehre Christi und seiner Stellvertreter gegenüber besonders aufgeschlossen zeigten. Doch die dahinter stehende Überzeugung der ersten Christen fand ihren Ausdruck nicht in den gleichen Worten, die später Ordensleute gebrauchten, die in einem festgefügten Ordensleben geformt wurden.

In welcher Epoche genau die Triade der «evangelischen Räte» sich in die gängige Terminologie eingebürgert hat, das mögen die Historiker entscheiden. Es scheint jedoch sicher, daß sich erst ziemlich spät die Gewohnheit durchsetzte, die offiziell in den Ordenshäusern geübten Tugenden als die «drei Räte» zu bezeichnen. Will man jedoch die Zahl der evangelischen Räte mit der der öffentlichen Ordensgelübde in Verbindung bringen, so müßte man auch die Zusatzgelübde gewisser Ordensinstitute berücksichtigen. Damit würde es aber, entgegen einem geheiligten Brauch, mehr als drei evangelische Räte geben.

Warum will man überhaupt eine im Evangelium «empfohlene» Lebensweise mit der bei einer Ordensprofeß gelobten gleichsetzen? Man kann sich durch Gelübde dazu verpflichten, nach einem bestimmten – ganz gleich welchem – sittlichen Wert zu streben, auch wenn er schon anderswo vorgeschrieben wäre (in diesem Fall würde das Gelübde nur eine bereits mit dem Gebot gegebene Verpflichtung verstärken); anderseits steht es jedem offen, sich auf ein bestimmtes, an sich völlig freies Verhalten festzulegen, ohne sich damit schon durch Gelübde dazu zu verpflichten. Daher wiesen auch die Konzilsväter (Kap. V, Nr. 39) nachdrücklich darauf hin, daß die in einem echten Sinn erbauende Lebensweise der sogenannten evangelischen Räte nicht nur in einem von der Kirche gutgeheißenen Stand geführt werden könne, sondern ebensogut privat (vollkommene Freiheit vorausgesetzt). Zudem ist in der Ostkirche das Gelübde keineswegs an das monastische Leben gebunden wie im Westen, und selbst im Westen erkennt das Kirchenrecht Säkularinstitute und Gesellschaften an, die keine Gelübde ablegen.

Schließlich wird es auffallen, daß das Evangelium zwar eine bestimmte Lebensweise empfiehlt, die faktisch Gegenstand von Ordensgelübden ist, diese Gelübde selbst jedoch nicht erwähnt. Kurz gesagt, man erläge einem Irrtum, wollte man weiterhin so denken und sprechen, als bestehe zwischen einem evangelischen Rat und der Lebensweise, zu der die Ordensprofeß verpflichtet, eine notwendige und ausschließliche Beziehung.

II.

Sind die drei evangelischen Weisungen, von denen wir sprechen, im eigentlichen Sinne nur «Räte»? Ja und nein. Ja, sie sind einfach *Räte* in dem Sinn, daß sie *nicht* allgemein vorgeschriebene *Gebote* sind. Nein, sie sind keineswegs «nur Räte», wenn damit gesagt sein soll, sie könnten niemals und für niemanden zum *Anlaß* oder *Gegenstand* einer wahren Gewissensverpflichtung werden.

Gebote verpflichten alle, auf die sie sich beziehen, in gleicher Weise und im Sinne eines Befehls. Ein Gebot übertreten, ein Gesetz verletzen ist stets objektiv schlecht; niemals man darf Gott lästern oder einen Mitmenschen verleumden... Einen Rat aus-

schlagen dagegen ist nicht notwendig schlecht. Es kann sogar, im Gegenteil, sehr gut sein. Als wirklich wesentlich frei zu umfassende Norm ist der Rat, wie der hl. Thomas von Aquin sagt, der Wertung jedes einzelnen überlassen. Glaube ich aufrichtig, ein solcher Rat entspricht nicht dem, was Gott von mir hier und jetzt erwartet, so darf ich ihm nicht Folge leisten; bin ich aber der Auffassung, dieser Rat entspreche genau meiner persönlichen Berufung, so hätte ich sogar die positive Pflicht, ihm zu folgen.

Dennoch wird der Rat selbst dadurch nicht zu einem ausdrücklichen Befehl. Es zeigt sich nur, daß man gelegentlich vom Naturrecht oder von der christlichen Caritas her verpflichtet sein kann, einem guten Rat zu folgen, ebenso wie man sich gezwungen sehen kann, eine «freundliche» Einladung anzunehmen oder einen Vorschlag des gesunden Menschenverstandes nicht außer acht zu lassen. Ist es denn nicht möglich, daß die objektiv «indifferentesten» Akte, sittlich gesehen, von den Umständen *geboten* sind? Warum sollen dann nicht auch allgemein anzuratende, da «an sich bessere» Akte (z. B. ein Almosen), im gegebenen Fall von der wohlverstandenen Selbstliebe, Nächsten- oder Gottesliebe gefordert sein? So findet sich tatsächlich nirgendwo im Evangelium eine doppelte Kategorie allgemeiner Normen, von denen die eine (Gebote) stets befohlen, die andere (Räte) niemals verpflichten würde[2]. Christus beruft sich bei Mt 22, 37ff. auf das große Gebot von Dt 6,5 (das erste) und Lv 19,18 (das zweite) und vollendet dieses Grundgebot durch sein neues Gebot «...wie ich euch geliebt habe» (Jo 13,14).

Kraft dieser wahren Liebe ist jeder gehalten, um der größeren Ehre Gottes und des Wohles aller willen *alles zu tun, was in seiner Macht steht*. Im Rahmen dieses allgemeinen Gesetzes gibt es Raum für die verschiedenartigsten Lebensentwürfe, die aber alle notwendig von der gleichen maximalen Caritas getragen sind, die freilich zu den Fähigkeiten des einzelnen eine Relation hat. Alle haben die Pflicht, «mit allen ihren Kräften» zu lieben; doch die Kräfte des einen reichen nicht an die des anderen heran. Jeder hat daher zu sehen, wie er die allgemeine Verpflichtung, mit Leib und Seele Gott und seinen Brüdern zu dienen, für sich persönlich ausmünzt.

Alle haben ferner selbstverständlich die großen Verbote des Naturgesetzes zu beachten. Aber auch die positiven Gesetze enthalten, allgemein gesagt, Vorschriften, die alle zur gleichen Beobachtung verpflichten (nur physische oder moralische Unmöglichkeit entschuldigt). Nicht zu vergessen ist schließlich, was man etwas ungenau «Standespflichten» nennt, welche im großen und ganzen die mit einem Beruf, einem bestimmten sozialen Stand gegebenen Pflichten umfassen.

Doch außer diesen Hinweisen, die nur für diese oder jene annähernd gelten, sind noch jene ungezählten Pflichten zu sehen, die sich mehr oder weniger klar aus ihnen ergeben und die unter dem häufig unvorhersehbaren Gebot der Umstände jeden einzelnen erfassen, je nach seinen subjektiven Anlagen und seiner ganz persönlichen Berufung.

An der Grenze dieser individualisierten «Standespflichten» stößt man nur noch auf Motivationen und Handlungsweisen, die im eigentlichen Sinne einzigartig sind, da die Situation eines Menschen, sittlich gesehen, nie völlig mit der seines Mitmenschen zusammenfällt. So ist es ohne große Bedeutung, ob die unmittelbare Norm für sein Handeln ein Gebot oder ein Rat ist. Wesentlich ist nur, daß der Handelnde sich guten Willens nach einer Norm ausrichtet, einer näheren oder entfernteren, der sich keine seiner Grundentscheidungen entziehen kann, sollen sie vernunftgemäß sein.

Möge es sich nun um die Ausführung eines formellen Befehls Christi handeln (z. B. «Ein neues Gebot gebe ich euch: daß ihr einander liebet...» Jo 13,14) oder um die Verwirklichung einer Weisung in weniger befehlshafter Form (z. B. «Lernet von mir, denn ich bin demütig...») – das ist ohne Belang, wenn man sich schließlich nur aus Liebe verpflichtet fühlt, dem Herrn nachzufolgen. Es zeigt sich also: in letzter Analyse kann man alles, was nicht unmittelbar auf einen eigentlichen, unterschiedslos auf alle Lebensweisen anwendbaren Befehl hinausläuft, unter die Rubrik «evangelische Räte» einreihen, da man es nicht eindeutig und auf gleiche Weise vom höchsten Gebot ableiten kann, das virtuell alle anderen enthält. Dies gilt aber erst ab jener Ebene, wo man das Minimum an Verzicht, das von allen ohne Unterschied gefordert wird, bereits hinter sich gelassen hat.

Alle schulden also den Stellvertretern der göttlichen Autorität Gehorsam – vollkommenen Gehorsam; doch nicht alle dürfen sich zum sogenannten «religiösen Gehorsam» verpflichten. Alle müssen arm im Geiste sein und in gewissem Maße diese Armut, die das Überflüssige abgibt, auch verwirklichen; aber selbstverständlich nicht alle dürfen auf die Verfügung über ihr Vermögen verzichten. Alle müssen, je nach ihrem Lebensstand, Keuschheit beobachten; aber wiederum nicht alle dürfen das

Gelübde der vollkommenen und ewigen Keuschheit ablegen. Und dennoch – wir wiederholen es – können diese nicht allgemein vorgeschriebenen Tugendformen im gegebenen Fall für die zur Pflicht werden, die sich mit Gewißheit vom Herrn persönlich dazu berufen fühlen. Gott «aus ganzem Herzen» zu lieben schließt wirklich jeden bewußten Willen aus, ihm zu mißfallen.

Das Kapitel schließt, wie es begonnen hat: Die «evangelischen Räte» sind der Freiheit des einzelnen anheimgestellt, da sie nicht allgemein vorgeschrieben sind, auch wenn sie für bestimmte, von Gott erwählte Menschen zur Pflicht werden können.

III.

In welchem Sinn können die besagten drei «Räte» als «evangelisch» bezeichnet werden? Die Antwort auf diese dritte Frage, die in den zwei vorhergehenden Antworten schon enthalten ist, kann kurz ausfallen.

Ohne jeden Zweifel sind die ersten Ansätze, die zur Gründung von Ordensinstituten in der Kirche geführt haben, bereits im Evangelium gegeben. Und das, was man übereinstimmend «Ordensleben» nennt, hat unter dem Einfluß der Lehre und des Beispiels Jesu seine feste Form gefunden. Desgleichen hat der Inbegriff sittlicher Vollkommenheit und was zu deren Erlangung beiträgt, in Jesus sein lebendiges Vorbild. Er unterstrich die Schwierigkeit für einen Reichen, in das Reich Gottes einzugehen (Mk 10, 24). Er lobte die Selbstverleugnung der Ehelosen (Mt 19, 12). Er ist durch seine totale Unterwerfung unter den Willen des Vaters zum Vorbild vollkommenen Gehorsams geworden und konnte von sich sagen (Jo 4, 34), daß in diesem Gehorsam (seiner Speise) der Existenzgrund seiner irdischen Sendung beschlossen liege und der ganze Erlösungsauftrag davon abhänge.

Wer aus Liebe zu Christus unwiderruflich und öffentlich auf Vermögen, den Vollzug seiner Geschlechtlichkeit und seine Unabhängigkeit verzichtet, kann sich also mit Recht auf das Evangelium berufen und die Weisungen, die er aus Liebe zum Erlöser beobachtet, «evangelisch» nennen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die gegenwärtige Struktur des Ordenslebens und die öffentliche Ablegung von Gelübden, durch die man diesem Leben eingegliedert wird, «göttlicher Institution» seien und unmittelbar im Evangelium ihren Ursprung hätten. Direkt hängen diese nur von der Kirche ab. Alles, unter dessen Einfluß sich die monastischen Regeln herausbildeten und alles, was die Entwicklung langsam in jene Richtung lenkte, die – von sporadischen Versuchen eines Ordenslebens in der Form des Anachoreten- oder Zenobitentums angefangen – schließlich zur endgültigen Gründung von Orden und Kongregationen führte, wie wir sie heute kennen – all das hängt zusammen mit Tausenden von Zufälligkeiten, die mit der Geschichte der Kirche durch mehrere Jahrhunderte hindurch eng verknüpft sind. Erst allmählich und unter verschiedenen Aspekten hat die Sehnsucht einer gläubigen Seele nach dem Ideal des kontemplativen oder apostolischen Lebens Gestalt angenommen, bis sie sich schließlich in jene offiziellen Formeln hineinkristallisierte, wie sie im Kirchenrecht verzeichnet sind.

Erst in einer relativ späten Epoche also konnte man so sprechen, wie wir es heute tun, wobei man die weiter oben erwähnten notwendigen Unterscheidungen zunächst mit heraushörte, später jedoch aus dem Blick verlor. Erst mit der Zeit gewöhnte man sich daran, in «Armut, Keuschheit und Gehorsam» so sehr die geeigneten Mittel für einen sicheren und schnellen Aufstieg zur Vollkommenheit zu sehen, daß man sie ohne weiteres als «evangelische Räte» qualifizierte, als stellten sie allein den wahren Typus der zur Heiligkeit Berufenen dar. Mit anderen Worten, wenn sich zwar mit Recht behaupten läßt, die drei großen Ordensgelübde entsprechen evangelischen Räten, so wäre es dennoch nicht gerechtfertigt zu glauben, daß *die* evangelischen Räte ausschließlich jene sind, die man in einem Ordensinstitut gelobt.

Die vorausgehenden Ausführungen stimmen unserer Ansicht nach mit der Lehre des Konzils in den Kapiteln V und VI der Konstitution über die Kirche überein. Die ersten beiden Sätze des Kapitels über die Ordensleute mögen dies zeigen (Nr. 43). Der erste beginnt wie folgt: «Die evangelischen Räte der Gott geweihten Keuschheit, der Armut und des Gehorsams sind in Wort und Beispiel des Herrn begründet...» Der zweite lautet: «Die Autorität der Kirche selbst hat unter Leitung des Heiligen Geistes für ihre Auslegung, die Regelung ihrer Praxis und die Festsetzung entsprechender dauerhafter Lebensformen gesorgt[3].»

Als Schlußfolgerung aus dem Ganzen ergibt sich die vorsichtige Warnung vor einer unbedachten Verwendung der Formel: «Die drei evangelischen Räte stellen den besseren Weg zur Vollkommenheit dar.» Auf sie als auf ein fetischistisches Schlagwort zurückzugreifen, vor allem, um Berufs-

zweifel oder andere Gewissensfälle zu lösen, wäre eine schwere Versuchung, die leider nicht utopisch ist, wenn man die Schliche der Eigenliebe bedenkt, die sich häufig genug einer zweideutigen Ausdrucksweise bedient.

[1] *Zwei* oder *eine* Tugend, je nachdem, ob man die gleiche Grundhaltung der Seele in ihrem doppelten Aspekt gegenüber Gott (Demut) oder den Menschen (Sanftmut) anzielt oder die gemeinsame Wurzel beider ins Auge faßt, die als eine und einzige die vielen Tugenden in sich begreift, die caritas, die die Seele wahrheitsliebend und bereitwillig macht.

[2] Auch Mt 19,16–23 ist sicher kein ernster Einwand. Es handelt sich dort tatsächlich nicht um eine allgemeine Norm, sondern um einen Einzelfall, der buchstäblich einzig in seiner Art ist; noch geht es an dieser Stelle um sittliche, sondern vielmehr um psychologische Freiheit, wie die Formulierung «willst du zum Leben... eingehen» von Vers 17 des gleichen Kapitels beweist. Ebenso trügt die Exegese, die uns auf Grund seiner grammatikalischen Form den Text von 1 Kor 7,28–38 entgegenhalten wollte.

[3] Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution und Dekrete der dritten Session (Lateinisch-deutsche Ausgabe), Freiburg 1965, S. 85.

EDOUARD ADRIEN RANWEZ

Er ist am 1. September 1883 in Namur geboren, 1906 zum Priester geweiht, Dr. phil. und Dr. theol. Er war Professor und Spiritual am «Petit Séminaire» von Floreffe, dann Professor für Moraltheologie, Aszetik und Mystik am «Grand Séminaire» von Namur 1921–1955. In diesen 34 Jahren seines Wirkens beschäftigte er sich mit den neu auftauchenden Problemen, die er über die Vorlesungen hinaus in Artikeln – in den «Collationes Namurcenses» und der «Revue diocésaine de Namur» – intensiv bearbeitete. Auch in belgischen, französischen und italienischen Zeitschriften erschienen Artikel über Kontroversfragen, vor allem über Gebot und Rat, und über die Unvollkommenheit und die läßliche Sünde. Diese seine Veröffentlichungen wurden 1959 unter dem Titel «Morale et Perfection» als Buch herausgegeben.

E. Cornélis

Christliche Spiritualität und nichtchristliche Spiritualitäten

Die erste Blüte der «vergleichenden Mystik» fiel in die Zeit des Modernistenstreites. Aus diesem Grunde blieb sie den Vertretern der Orthodoxie sowohl auf protestantischer wie auf römisch-katholischer Seite verdächtig. Hingegen versetzte sie viele «Liberale» in eine Begeisterung, die sich bisweilen zu den abstrusen Ideen verstieg, wie die Theosophie aller Zeiten sie vertritt.

Übrigens ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß mystische Phänomene verschiedener «metaphysischer Traditionen» des Ostens und des Westens manche auffallende Ähnlichkeiten aufweisen können (vgl. die traditionalistische Lehre von René Guénon). Die Erklärung dafür liegt zum Teil darin, daß die repräsentativsten Zweige der großen mystischen Überlieferungen aus gemeinsamen Wurzeln hervorgingen. Zudem kann, was sich nicht auf historische Affinitäten zurückführen läßt, zum Teil durch sogenannte «Anthropismen» erklärt werden, das heißt durch das Spiel von Anlagefaktoren, die allen Menschen aller Zeiten und Zonen gemeinsam sind.

Was den ersten Erklärungsgrund betrifft, so hat die Erforschung der Ursprünge der hellenistischen und der antiken indischen Mystik mehrere Fachmänner zu der Annahme geführt, daß sie einen gemeinsamen Ursprung aufweisen in einem gewissen Typus von Schamanismus (Dodd, M. Eliade), dessen archaische Formen in den kulturellen Überlieferungen Nord- und Zentralasiens als eine Art «lebendigen Fossils» relativ gut erhalten geblieben seien. Aus dieser gemeinsamen Wurzel sei nach Osten hin die Form von Aszese hervorgegangen, die wir unter dem Namen Yoga kennen, während von ihrem nach Westen ausgehenden Zweig die orphisch-pythagoreische Bewegung ausgelöst wurde, die sich im Lauf ihrer Entwicklung in den Neupythagoreismus, die Gnosis, den Neuplatonismus und die christliche östliche Mystik verzweigt habe.

Sowohl im Orient wie im Okzident bestehen enge Beziehungen zwischen einer metaphysisch-religiösen Mystik, einer dialektischen Opposition zwischen Monismus und Dualismus und der Übermittlung «experimenteller» Praktiken in einer Art psychosomatischer «hohen Schule» mit dem Ziele, innere Zustände herbeizuführen, die von den gewöhnlichen Eindrücken der Sinneserkenntnisse «befreit» sind. Diese Beziehungen lassen sich aber auch noch anders erklären als durch historische Zusammenhänge. Es ließe sich darin ein «Anthropismus» erblicken, das heißt die zwangsläufig sich ergebende Folgerung aus einer spekulativen Reflexion, die von einem «unitiven» Erlebnis ausgeht.

Eine bessere historische und phänomenologische Kenntnis der Erscheinungsformen der orientalischen Mystik einerseits, eine Vertiefung der westlichen philosophischen Anthropologie im Sinne des «Existentiellen» anderseits würden es ermöglichen, die verschiedenen Typen von Mystik besser voneinander zu unterscheiden. Doch wird die Methode noch weiterhin aufs stärkste von der Entwicklung der nachkantianischen Problematik und ihrer Auswirkung auf das Glaubens- und Offenbarungsproblem bestimmt.

In dieser Sicht leuchtet es ohne weiteres ein, was für ein Gewicht das Studium der mystischen Phänomene bei den Apologeten des Spiritualismus erhält. Wir stehen in einer Epoche, die das Wort «Metaphysik», dessen sich die Vertreter einer zweideutigen Theosophie bemächtigt haben, in einem chimärischen Sinn als all das auffaßt, was sich einer empirischen Untersuchung entzieht. Der Vergleich

zwischen den Spiritualitäten erhält also seine Bedeutung aus der heute brennendsten philosophischen Frage: «Erfahrung und Metaphysik».

Die Erforschung dieser Zusammenhänge zwischen mystischen Phänomenen hat mehrere katholische Autoren (O. Lacombe, L. Gardet) im Gefolge des Thomismus Maritains dazu geführt, die von den vergleichenden Forschern der ersten Stunde gestellte Frage von neuem zur Sprache zu bringen. Sie haben versucht, die offensichtlichen Ähnlichkeiten zu erklären, aber dabei zu vermeiden, den konfusen Auffassungen der Pioniere zu verfallen.

Da sie über keine sicheren Kriterien verfügen, um «natürliche Mystik» und «übernatürliche Mystik» voneinander zu unterscheiden, und aus Angst, durch die Türe der «natürlichen Theologie» könnte der Modernismus Einzug halten, setzen viele protestantische Theologen mit Karl Barth und seinen Schülern allen, sowohl den christlichen wie den nichtchristlichen Formen geistlicher «Methode» ein radikales Nein entgegen. Schon im Begriff eines geistlichen «Itinerars» scheint ihnen irgendwie ein notwendiger – und darum dem Gott der Bibel Hohn sprechender – Zusammenhang zwischen dem Ziel und den Mitteln, zwischen dem Schöpfer und seiner aus dem Nichts hervorgerufenen Schöpfung zu liegen.

Vor diesem polemischen Hintergrund treten die geheimen oder offen zugegebenen Absichten der meisten abendländischen Autoren, die sich mit der östlichen Spiritualität befassen, am klarsten zutage. Ihre apologetische Zielsetzung beeinträchtigt im allgemeinen ihr Bemühen um Verständnis, und das Problem, das ihr Interesse geweckt hat, bleibt trotz ihres Forschungseifers ungelöst. Die Häufung der Arbeiten über dieses Gebiet trug hingegen viel zur Kenntnis der Tatsachen bei, was dazu zwingen wird, manche einseitigen, weil voreingenommenen Urteile (R. Otto, West-östliche Mystik) besser abzuwägen.

Der Theologe kann das dornenvolle Problem des mystischen Phänomens auf bequeme Art loswerden, indem er es als Ergebnis einer psychosomatischen Technik auffaßt, die auf empirischem Wege die Kontrolle über gewisse Strukturen des Nervensystems erlangt hat. In manchen Fällen hat diese Auffassung weitgehend recht, wie dies Experimente gezeigt haben, bei denen von indischen Jogis im Zustande des *samâdhi* zugleich ein Elektrokardiogramm und ein Elektroenzephalogramm aufgenommen wurden.

Die Anwendung dieser Techniken würden dann den Theologen nur vom Standpunkt der Moral aus angehen, gleich wie die Erotik, auf die eine Anthropologie Freudscher Richtung das mystische Phänomen zurückführen will, den klassischen Theologen nur insoweit interessiert, als sie sich im Licht der Offenbarung moralisch beurteilen läßt. Wenn aber auch gewisse Formen der Mystik gut in dieses Schema hineinpassen, so ist dies bei den echtesten Formen der buddhistischen Aszese und Mystik und auch bei weiteren Formen nicht der Fall.

Eine Tatsache insbesondere kann der Aufmerksamkeit des Theologen nicht entgehen. Manche der von der Mystik, insbesondere von der orientalischen Mystik vorgeschlagenen Itinerare propagieren die eine oder andere Form des Übersteigens der irdischen Welt und ihrer Gesetze. Sie bringen dabei ihre Jünger selbst so weit, daß sie den sittlichen Pflichten entfliehen oder sie mißachten. Wie es scheint, liegt gerade in diesem «Jenseits von Gut und Böse» ein großer Anreiz für Eingeweihte, die im übrigen bereit sind, sich in langen, harten aszetischen Übungen auf die ekstatischen Zustände zu bereiten. Manchmal scheinen diese Übungen gerade dazu ausgedacht zu sein, daß sie einen Zustand der «Gleichgültigkeit» herbeiführen, der das sittliche Gewissen lähmt. Nach der weiter oben geäußerten Vermutung könnten die Lehren des abendländischen philosophischen Monismus nur die in rationale Begriffe gefaßte systematische Darstellung von Erlebnissen dieser Art sein. Bei der Zweideutigkeit der apopathischen Ausdrücke läßt sich jedoch auch ein Erlebnis ganz anderer Art annehmen, und in gewissen Fällen bringen kaum mißdeutbare Anzeichen auf den Gedanken, daß es gerade in der Absicht des mystischen Philosophen liegt, das Denken dahin zu orientieren, daß es keinesfalls mehr einer immanentistischen Auffassung des Absoluten (Shankara) verfällt.

Übrigens führt im Orient in der Regel das mystische Itinerar obligatorisch durch eine tiefe sittliche Reinigung hindurch. Die Frage ist dann, ob diese Vorbereitung nur eine rein propädeutische Rolle spielt, oder ob sie in einem Sinnzusammenhang mit dem höchsten mystischen Erlebnis steht, auf das sie vorbereitet. Viele Meister der östlichen Spiritualität bestehen zwar sehr auf der unerläßlichen methodischen Anstrengung des Aszeten, beschreiben aber dennoch den Einbruch des mystischen Erlebnisses als «Gnade», als unverdientes Geschenk.

Aus all diesen Gründen hält es sehr schwer, ein Kriterium herauszufinden, das zwischen der natür-

lichen und der übernatürlichen Mystik unterscheiden läßt. Ist es nur möglich, eine Parallele zu ziehen zwischen «natürlichem Erleben» und «übernatürlichem Erleben»? Oder ist nicht vielmehr anzunehmen, daß die Worte «Erlebnis» und «übernatürlich» sich zum vornherein gegenseitig ausschließen? In diesem zweiten Fall würde das Urteil über die mystischen Phänomene auf die Auffassung R. Bultmanns und derer hinauslaufen, die in seinem Gefolge den Ruf nach Entmythologisierung der Bezeichnungen für das Übernatürliche erhoben. Die christliche Taufmystik, die den Neophyten Christus in seinem Sterben und Auferstehen «angeglichen» werden läßt, erscheint im Urteil dieser Schule (die von den Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule inspiriert ist) als eines der Beispiele einer mystisch-mythischen Struktur, die sich ebensogut in der Initiation der Schamanen wie in der «sakramentalen» Teilnahme des Gläubigen am Schicksal seines Erlösergottes in den Mysterienreligionen vorfindet.

Gewisse christliche Theologen weisen die östlichen Formen der Mystik auch noch aus anderen Erwägungen zurück, die denen ähnlich, aber nicht gleich sind, die sich aus der Dialektik «Immanenz – Transzendenz» ergeben. Da sie im Primat der Agape und in der Spiritualität der Bergpredigt das «Eigentliche» des Christentums sehen, so verwerfen sie als diesem Geist fremd jegliche Spiritualität, der es nicht um das sittliche Engagement von Person zu Person geht. Der streng kalvinistische Glaube, der dieses christliche «Mehr» radikal ernst zu nehmen sucht, trennt unter Berufung auf den Gegensatz zwischen Eros und Agape den Glauben von jeglicher Art Mystizismus (A. Nygren). In der Tat lassen sich vom evangelischen, christlichen Geist inspirierte Phänomene relativ leicht von solchen unterscheiden, die in der Linie einer gnostischen Tradition neuplatonischer oder wedischer Art liegen. In diese mystizierenden Strömungen müssen der *noûs* oder der *Atmân* in ihre wesensgemäße Reinheit zurückversetzt und dahin gebracht werden, wo sie mit dem Einen oder mit Sakkidânanda, dem unaussprechlichen Grund alles Daseins und aller Glückseligkeit, zusammenfallen. Die Unterscheidung ist jedoch nicht so leicht zu treffen, wenn es sich um Spiritualitätsformen handelt, die auf dem ungestümen, liebenden Verlangen nach Vereinigung mit einem absoluten Wesen gründen, das in der sinnfälligen Form eines Avatars (Krischnaïsmus) seinen Liebhabern begegnet und es im Namen des Primates der Liebe bewußt ablehnt, mit ihnen im Sinne der monistischen Schulen einfachhin zu verschmelzen. Oft läßt sich eine frappierende Ähnlichkeit feststellen zwischen diesen Formen «erotischer» Mystik und denen, die sich im christlichen Abendland in einer vom Hohenliedkommentar des Origenes ausgehenden Überlieferungslinie gebildet haben. Und doch ist ein deutlicher Unterschied zu beobachten: die orientalischen Liebesmystiken betonen die unzertrennliche Einheit von Gerechtigkeit und Liebe selten so stark wie ihre christlichen Parallelen.

Die großen religiösen Spiritualitäten gipfeln zumeist in einem nicht mit Worten wiederzugebenden mystischen Erlebnis, was nicht unbedingt heißen will, daß sie miteinander identisch seien. Jede von ihnen muß in ihrem je eigenen religiösen und kulturellen Rahmen erforscht werden. Es ist für die innere Struktur eines nicht in Begriffe zu fassenden Erlebnisses nicht belanglos, daß es in der Verlängerung einer Linie liegt, die auf diesen oder jenen mythischen Stützen der Vorstellungskraft aufruht. Wie alle Kenner der mystischen Lehre des Johannes vom Kreuz betonen, steht das von ihr vorausgesetzte Erleben in engem Zusammenhang mit der Sprache der vom mystischen Dichter ausgewählten Bilder. Auch ist es nicht bedeutungslos, ob das mystische Erlebnis auf diese oder jene aszetische Praxis folgt, denn die Natur der Vorbereitung wird sehr wahrscheinlich auch die des mystischen Erlebnisses, in dem sie gipfelt, qualifizieren; und umgekehrt wird jede «Schule» der Spiritualität insbesondere jene Mittel pflegen, von denen sie annimmt, daß sie mit dem Typ des von ihr angestrebten mystischen Erlebens übereinstimmt. Auf dieser Ebene wird also ein Dialog zwischen Spiritualitäten möglich und sehr wahrscheinlich wünschenswert und vielversprechend sein. Man hat das vorteilhafte Ergebnis, das sich davon erhoffen läßt, mit dem glücklichen Ausdruck *cross-fertilization* oder «gegenseitige Befruchtung» (W. King) bezeichnet. Die «archetypischen Bilder» lassen sich mit Nutzen verwenden und müssen verwendet werden, wenn man sich auf den Weg begibt, der durch das Unterlassen jeglicher Aktivität des Denkens und des «egozentrischen» Willens zur Beherrschung der Leidenschaften, zur «Freisetzung» des Spiels der höheren Anlagen, kurz, zum integralen «Erwachsenwerden» des Menschen führt. In diesem Sinne decken sich Mystik und «paideia», wie dies als einer der ersten Philon von Alexandrien wahrgenommen hat. Wenn man annimmt, daß jede Kultur nicht nur ihre vertrauten «Dämonen», sondern auch ihre «Schutzengel» hat, wird der Mensch, der sich völlig «re-

alisieren», zu seinem innern «Pleroma» gelangen will – nach einem mythischen Bild, das sowohl in der Großkirche wie in der Gnosis Geltung besaß – «universal» werden müssen, um alle mythischen «Redeweisen» zu verwenden, ohne sich von einer von ihnen beherrschen zu lassen. Die Lehre des Juden Philon, in der sich ein mystizistischer Hellenismus und ein pythagoreischer Judaismus kreuzen, bildet einen Vorentwurf zur christlichen Spiritualität, insofern sie ein geistliches Itinerar vorlegt, das nichts Legitimes «zerstört», sondern alles «erfüllt», und dabei doch nicht dem Synkretismus oder dem undifferenzierten Mystizismus verfällt. Sie verdankt diesen einzigartigen Vorzug dem Umstand, daß sie an den Prämissen des monotheistischen Kreationismus, ihrem israelitischen «Erbgut» festhält.

Der Gnostizismus hingegen, der die meisten philonischen Themen übernimmt, hat diesen richtigen traditionellen Faden verloren, indem er wähnt, in der ekstatischen Gnosis den Glauben überbieten und hinter sich lassen zu können, und ihn auf eine bloß propädeutische, mit dem angestrebten Ziel in keinem innern Zusammenhang stehende Funktion reduziert. Mit Origenes findet das gnostische Thema des «Aufstiegs» durch die Sphären der «Mächte» in der Lehre der Kirche den ihr zustehenden Platz. Hier stellt der Glaube die einzige wirksame Triebkraft zum «Überstieg» dar. Dieser Glaube, der die aszetisch-mystischen «Vollkommenheiten» ihres «Anspruchs» enthebt, ist allein imstande, im «Gehorsam» zur endgültigen Befreiung jener zu führen, die in ihm die Ordnung der «Gerechtigkeit» und des «Gesetzes» und damit die Ordnung der die Welt beherrschenden «Mächte» übersteigen, indem sie sie erfüllen.

Zum Schluß dieses flüchtigen Überblicks über den Stand der Fragen wollen wir einen Augenblick innehalten, um vom christlichen Standpunkt aus zu erwägen, welche Gefahren zu befürchten, aber auch welche Vorteile zu erhoffen sind aus einem Dialog zwischen christlichen und nichtchristlichen «Fachmännern des geistlichen Lebens». Gewiß besteht die Gefahr, alle religiösen Überlieferungen als in gleicher Weise gültig zu betrachten, insofern sie, wie man annimmt, schließlich auf den einen, gleichen mystischen Höhepunkt hinauslaufen, der alles, was an ihnen einen konfessionellen Charakter trägt, relativiert. Wie es scheint, sind jedoch der römische Katholik und der orientalische Christ gegen diese Krankheit des Synkretismus besser gefeit als die Gläubigen gewisser protestantischer Bekenntnisse, die infolge sowohl kultureller wie religiöser Gründe sich aus den engen Banden eines gewissen «Fundamentalismus» möglichst bald befreien möchten. Diese protestantische Anfälligkeit für den Virus des Mystizismus tritt insbesondere im Zug zur indischen Mystik zutage, die von Engländern, die in Indien lebten, oder von Indern, die in England erzogen wurden (Aurobindo, Radhakrishnan) in den englisch sprechenden Ländern verbreitet wurde. In dem Buch, worin der holländische, kalvinische Apologet H. Kraemer den christlichen «Glauben» den nichtchristlichen «Religionen» gegenüberstellt, muß denn auch die Gestalt des jetzigen Präsidenten der indischen Republik «den Kopf hinhalten».

Während diese modernen Repräsentanten des gnostischen Geistes alle besonderen religiösen Traditionen in Übereinstimmung zu bringen, aber auch zugunsten eines «metaphysischen» Mystizismus zu relativieren suchen, zeichnet sich eine der entmythologisierenden Kritik geistig verwandte Bewegung ab, die W. King in Form einer Frage glänzend formuliert hat: «Wird ein solcher Wandel den strengen Sinn für die gottmenschliche Jüngerschaft und Gemeinschaft, die in der Vergangenheit der Brunnquell der christlichen Frömmigkeit war, bis zur Unkenntlichkeit auflösen und in einen theosophisch-mystischen Typus unpersönlicher Wahrnehmung und Kontemplation aufweichen?»

Wir wollen zwar diese Gefahr langsamer Auflösung des christlichen Personalismus nicht verharmlosen, aber es scheint uns doch, daß die Vorteile, die von einem engen Kontakt mit den nichtchristlichen Mystiken zu erhoffen sind, weit mehr ins Gewicht fallen, wenigstens bei den Christen, deren Glaube nicht mehr in den Kinderschuhen steckt. Wir beschränken uns auf zwei Zitate, die uns genau die beiden Ebenen zu treffen scheinen, auf denen die Begegnung zwischen verschiedenen Spiritualitäten jene «*cross-fertilization*» hervorbringt, von der weiter oben die Rede war. Das erste Zitat stammt von einem in Indien wirkenden Missionar, P. Neuner, einem ausgezeichneten Kenner der indischen Spiritualität. Er schreibt in bezug auf den Versuch von P. Déchanet, im Westen die Methoden des Hatha-Yoga in den geistlichen Rahmen der christlichen Aszese zu übernehmen: «Diese Versuche basieren auf der korrekten Annahme, daß ein wahres christliches Leben die völlige Weihe des Menschen an Gott bedeutet und folglich auch die Vervollständigung aller Fähigkeiten des Körpers und der Seele im Dienste Gottes verlangt. Aszese ist weder die Unterdrückung des Körpers, noch

ein bloß negativer Kampf gegen zügellose Leidenschaften, sondern der Versuch, die ganze Struktur unserer psycho-physischen Natur zu beherrschen und sie Gott zum Dienst anzubieten... Der Yoga mit seiner reichen Erfahrung und seiner durchdachten Technik kann hier viel helfen[2].» Das zweite Zitat ist dem Werk von W. King übernommen. Es betrifft die Begegnung zwischen der buddhistischen Weise, die intersubjektiven Beziehungen im Licht des Prinzips des *anatta* oder des Nicht-ich zu besehen, und der personalistischen Weise, in der das westliche Christentum die Vorschrift der Agape lebt: «Wenn das Christentum seine eigene, wenn wir so sagen wollen, Liebesklugheit im Licht der buddhistischen Weisheit von neuem besehen würde, so bedeutete dies für es eine Überprüfung seines so agressiven Personalismus, der nach Kräften selbstlos zu sein versucht und dabei doch so sehr befürchtet, seine Eigenpersönlichkeit zu verlieren... Indem es den Kontakt mit seinen eigenen mystischen Tiefen verlor, ließ das Christentum seine Liebe einseitig werden (und darum ist diese nicht mehr richtige Liebe) und büßte den lebendigen Sinn für die göttliche Gegenwart ein, von dem die wahre Tiefe und der wahre Wert auch der christlichen Liebe zum Menschen kommt[3].»

Wenn es stimmt – und wir zweifeln nicht daran –, daß der Christ von der Begegnung mit den nichtchristlichen Spiritualitäten bis in die Qualität seiner Liebe hinein betroffen wird, braucht es keinen weitern Beweis mehr: dann ist ihm diese Begegnung so notwendig wie das tägliche Brot.

[1] *W. King*, Buddhism and Christianity, G. Allen & Unwin, London 1962, 173.
[2] *Hinduismus und Christentum*, Ed. J. Neuner, Herder, Wien 1962, 81.
[3] *W. King*, a.a.O., 101.

ALLGEMEINE BIBLIOGRAPHIE

J. Cuttat, La rencontre des religions, Aubier, Paris 1957.
E. Cornelis, Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes, Les éditions du Cerf, Paris 1965.
J. Déchanet, La voie du silence, Coll. Voici, Plon.
H. Enomiya-Lassalle, Zen-Weg zur Erleuchtung, Herder, Wien 1960.
L. Gardet, Expériences mystiques en terres non-chrétiennes, Alsatia, Paris 1953;
Thèmes et textes mystiques; Recherche de critères en mystique comparée, Alsatia, Paris 1958.
K. Hutten, Die Bhakti-Religion in Indien und der christliche Glaube im Neuen Testament, Kohlhammer, Stuttgart 1930.
W. King, Buddhism and Christianity, G. Allen & Unwin, London 1962.
H. Kraemer, Religion und christlicher Glaube, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.
O. Lacombe, Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne, Alsatia, Paris 1956.
H. de Lubac, Aspects du Bouddhisme, Les éd. du Seuil, Paris 1951; Zmida, Les éd. du Seuil, Paris 1955.
J. Monchanin und *H. Le Saux*, Ermites du Saccidânanda, Casterman, Paris 1956.
R. Otto, West-östliche Mystik, Gotha 1926;
Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum, Gotha 1930.
R. Spencer, Mysticism in World Religion, Pelican Books, 1963.
R. Zaehner, At Sundry Times, Faber and Faber, London 1958.
XXX, Hinduismus und Christentum, Ausg. J. Neuner, Herder, Wien 1962.
XXX, Philosophy and Culture/ East and West, Ausg. Ch. Moore, Univ. of Hawaii Press, Honolulu 1962.

Übersetzt von August Berz

ÉTIENNE MICHEL JEAN MARIE CORNÉLIS

Geboren am 11. April 1915 in Oostakker (Belgien), Dominikaner, zum Priester geweiht am 4. März 1950. An den Universitäten Brüssel und Liège sowie an der Dominikanerhochschule Saulchoir erwarb er sich den Lizentiat in Mathematik, in Geschichte und in orientalischer Literatur, sowie den Dr. theol. Er war Professor für Mathematik an höheren Schulen, Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie am «Studium de la Sarte», Professor für Religionsgeschichte am Institut Supérieur des Sciences Religieuses in Liège und ist Professor für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät Nijmegen. Er schrieb «La libération de l'homme dans les religions non-chrétiennes» 1958, «Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène» 1959 und «La gnose éternelle» 1959, zusammen mit A. Léonard. In folgenden Zeitschriften arbeitet er mit: Tijdschrift voor Theologie, Supplément de la Vie Spirituelle, Het Missiewerk, Recherches d. Sciences Philosophiques et Théologiques, De vragende Man u. a., sowie an mehreren großen Sammelwerken.

G. Neyrand

Japan und das Christentum

Ein Diskussionsbeitrag

«Viele Male kommen mir Gedanken, hinüberzugehen auf die Hohen Schulen eurer Länder und dort zu rufen wie ein Mann, der seinen Verstand verloren hat, und besonders auf der Universität von Paris und auf der Sorbonne, und denen, die mehr Wissenschaft haben als guten Willen, sich zu disponieren, um damit Frucht zu wirken, wie viele Seelen nicht in den Himmel kommen und zur Hölle gehen durch ihre Nachlässigkeit[1].» Diese Worte des hl. Franz Xaver in einem Brief an seinen Ordensgeneral Ignatius vom 15. Januar 1544 sind weltbekannt. Vor etwa 20 Jahren, als ich noch Seminarist war, glaubte ich, in diesem Aufschrei komme der Wesenszug einer Epoche zum Ausdruck, die keinen missionarischen Geist kannte, einer Epoche, die nun der Vergangenheit angehört. Heute jedoch ist mir klar, daß der Aufruf Franz Xavers in vier Jahrhunderten nichts von seiner Dringlichkeit verloren hat. Und wenn ich 1965 darüber schreibe, so habe ich im Grunde das gleiche zu sagen wie er.

Anpassung ist das Leitmotiv und die Charta der Mission. Aber ist dies wirklich so sicher? Lassen wir zunächst das Unerfreuliche beiseite, das mit dem Wort Anpassung verbunden ist, den unangenehmen Beigeschmack der Herablassung, den es gegenüber jenen hat, die anders sind als wir. Drücken wir uns klar und offen aus. Ich verstehe unter Anpassung die Tatsache, daß das Christentum die Kulturen, denen es begegnet, zur Entfaltung bringt. Nun findet sich aber meines Wissens dieser Begriff in der Tradition erst in neuerer Zeit. Als Zeugnis vor dem 20. Jahrhundert kenne ich nur den Brief des hl. Gregor des Großen an den hl. Augustin von England. Man braucht jedoch nur den Text anzuschauen, um festzustellen, daß der Papst, der in einem vorhergehenden Brief die Zerstörung der Tempel und ihrer Götzen gefordert hatte, seine Entscheidung widerruft und erklärt, wenn die Gebäude so fest gebaut seien, sei es besser, diese Tempel zu erhalten und sie in Kirchen umzuwandeln. Dies kann man freilich kaum als Anpassung bezeichnen.

Wenn auch das Wort Anpassung in den Texten nicht vorkommt, so hat doch vielleicht die Kirche diese Anpassung praktisch verwirklicht? Es dürfte, offen gestanden, schwierig sein, auch nur ein einziges historisches Beispiel der Anpassung anzuführen. Sicher, man kann vereinzelte Tatsachen aufzählen: die Mitra der Bischöfe, das Römische Recht oder die negro spirituals – um nur einige zu nennen, die mir gerade einfallen – doch ehrlich gesagt kenne ich kein Beispiel einer nichtchristlichen Kultur, die durch das Christentum zur Entfaltung gebracht wurde. Man kann natürlich auf die griechische Kultur hinweisen, doch möchte ich hier das Problem der Beziehungen zwischen Christentum und Hellenismus nicht anschneiden. Es genüge daher die Bemerkung, daß das Christentum unabhängig von seinen Anfängen in der hellenistischen Welt historisch schwierig zu fassen ist und man anderseits kaum einsieht, daß das Christentum den Hellenismus zur Blüte gebracht habe. Wo ist der christliche Parthenon, wo der christliche Platon? Was in der Geschichte des Christentums viel eher überrascht, ist nicht seine Wachstumskraft, sondern seine schöpferische Kraft. Das Christentum bessert nicht Ruinen aus, es baut neu auf. Die byzantinische Kuppel hat nichts mit Phidias zu tun. Hat man nicht den romanischen und gotischen Stil geradezu den «neuen Okzident» genannt?

Kann man überhaupt ernsthaft daran denken, das Christentum sei dazu berufen, «heidnische» Kulturen zur Blüte zu bringen? Was ist eine «heidnische»

Kultur anderes als eine prunkliebende und raffinierte Elite um einen vergöttlichten Herrscher, welche die große Masse der Sklaven beherrscht? Je nach Ort und Epoche gibt es davon ungezählte Varianten, das Schema aber bleibt immer das gleiche. In einer Monarchie, deren Grundform sakralen Charakter trägt, die Herrschaft Christi ausrufen, heißt die Grundlagen des Reiches erschüttern. In einer auf Sklaverei oder wenigstens auf Klassenunterschieden gegründeten Gesellschaft die Bruderschaft aller Menschen verkünden, heißt ganz schlicht und einfach: zur Revolution aufrufen. Und ist der Götze nur eine Statue, so wird mit ihrem Sturz auch die Inspiration, die sie geschaffen hat, gestürzt. Nein, nicht zufällig waren die «guten» Kaiser jene, die das Christentum verfolgten, und nicht zufällig wurde dieses angeklagt, das römische Weltreich zu zerstören. Das Christentum ist eine furchtbare, zerstörende Macht. Die christliche Ordnung gründet sich auf die Liquidation einer alten, nichtchristlichen Ordnung.

Das Japan, das aus der Revolution des Meiji (1868) emporstieg, ist ein völlig neues Japan. Sicher, bei dieser mühsamen Neuordnung, welche die Öffnung zur westlichen Welt hin darstellte, hat Japan diese totale Umwandlung nicht mit Absicht gesucht. Um seine Wesensart zu bewahren, deshalb suchte es lediglich die Beherrschung der westlichen Technik. Vom Westen begehrte es allein die materielle Macht zur Wahrung seiner eigenen Unabhängigkeit. Doch das Rennen war hart, und der Sieger, der heute den Preis davonträgt, wird sich auf einmal bewußt, daß er westliche Züge trägt. Die hundert Jahre, welche uns von Meiji trennen, haben in der Geschichte Japans eine unendlich größere Umwandlung mit sich gebracht als die tausendjährige, sehr reiche Geschichte, die ihnen vorangegangen ist: eine totale Revolution, aber eine Revolution, die unlösbar mit der Eroberung der westlichen Wissenschaft und der Invasion des Christentums verbunden ist. Nicht als ob die Vorkämpfer der Revolution das Christentum annehmen wollten, sie waren ihm viel eher feindlich gesinnt. Aber indem sie die westliche Kultur annahmen, nahmen sie gegen ihren Willen eine christliche Mentalität an. Es war ein wenig so, wie das von Rom besiegte Griechenland diesem seinen Geist mitteilte. Führen wir einige Beispiele dieser Christianisierung des modernen Japan an: Die gegenwärtige Verfassung wurde den Japanern von den Amerikanern «auferlegt». Sie ist von christlichem Geist geprägt. Nun fühlen sich aber die Japaner dabei sehr wohl. Wenn einige sie dennoch ändern wollen, so nicht in diesem Punkt. Die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz (einschließlich der wirklichen Abschaffung der Adelstitel) ist etwas Selbstverständliches. Und dennoch ist sie die Antithese zum Regime des Tokugawa, das auf der strengen Wahrung der mit der Geburt erworbenen gesellschaftlichen Rangstufe gegründet war. Die gegenwärtige Ehemoral unterscheidet sich in nichts von der westlichen. Und dennoch war es noch vor 60 Jahren Brauch, daß die legitime Ehegattin am 1. Januar die Konkubinen ihres Gemahls empfing und man kleine Geschenke austauschte... Gewerkschaften und Sozialversicherung bemühen sich, den westlichen Stand zu erreichen. Mit einem Wort: Die Würde des Menschen ist die Grundlage der Gesellschaft. Wird mit diesem Wert aber nicht ein christlicher Wert anerkannt? Vor einigen Wochen wurde unter der Schirmherrschaft des Ministers für Erziehung der Entwurf einer Charta der Bildung veröffentlicht. In diesem in verschiedener Hinsicht sehr interessanten Dokument ist ein Punkt überraschend. Um das Wesen des neuen Menschen, den sie formen will, zu definieren, meiden die Verfasser alle an den traditionellen Konfuzianismus anklingenden Ausdrücke und sprechen von Persönlichkeit, Freiheit und Liebe, Ausdrücke, an denen kein Leser Anstoß nimmt, die aber nur in Verbindung mit ihrem Nährboden, dem Christentum, einen Sinn haben. Ein anderes Beispiel: Die Wochenzeitung mit höchsten intellektuellen Ansprüchen, der man keine Sympathien für das Christentum nachsagen kann, bringt sehr oft Ereignisse aus dem christlichen Leben. Und dies steht in keinem Verhältnis zur verschwindend kleinen Zahl der japanischen Christen. Zudem wird dieses Interesse am Christentum nicht durch die Existenz einer japanischen Kirche hervorgerufen, es ist vielmehr mit einem Interesse an allem Westlichen verknüpft. Das Christentum tritt in Japan im Gewand der westlichen Kultur auf.

So ergibt sich zwangsläufig der Schluß: Der Japaner ist kein «Heide», er ist ein moderner Mensch. Völlig anders als sein Urgroßvater hat er sich von dessen Göttern, Ethik und Tradition getrennt. Mit weitgehend christlichem Gedankengut baut er einen Humanismus auf, der dem westlichen zum Verwechseln gleicht. Dennoch bleibt ein Unterschied bestehen: Wenn der westliche Mensch oft *nicht mehr* existentiell Christ ist, so ist es der Japaner *noch nicht*.

Unter 200 oder 300 Japanern befindet sich ein Christ, unter 500 ein Katholik: ein Wachstumsryth-

mus, der kaum den der Bevölkerung übersteigt. Von drei Christen praktiziert einer. So sieht, offen gesagt, die Situation aus. Warum gibt es so wenig Konversionen? Ich möchte es mit einem Satz sagen: Es gibt wenig Christen, weil das Christentum nicht sichtbar in Erscheinung tritt. Doch damit ist die Frage nicht beantwortet. Wir müssen weiter zurückgreifen.

Wie westlich und christlich auch die gegenwärtige Mentalität sein mag, so ist die Umwandlung sicher nicht vollständig; der Unterschied zwischen dem westlichen Menschen, der den Glauben nicht mehr, und dem Japaner, der ihn noch nicht besitzt, scheint mir identisch zu sein mit dem Unterschied zwischen dem, der das Absolute leugnet und dem, der es nicht kennt. Unkenntnis des Absoluten, dies ist eins der Grundmerkmale der japanischen Mentalität. Das Schöne z. B. existiert nicht. Niemand bestreitet die hervorragende Fähigkeit der Japaner auf dem Gebiet der Kunst, einschließlich der Filmkunst. Dennoch gibt es in Japan keine Ästhetik. Man sagt Ihnen ganz ruhig, das Schöne sei ein subjektiver Begriff und es lohne sich nicht, darüber zu streiten. Die Vorstellung von etwas Schönem an sich erscheint ihnen sehr seltsam. Schwerwiegender ist jedoch, daß ein Sinn für absolute Wahrheit fehlt. Jede Wahrheit erscheint relativ zu Raum und Zeit, vor allem relativ zu den Personen, d. h. sie ist subjektiv. Das Urteil ist in erster Linie ein Akt von sozialer und gegebenenfalls ästhetischer Bedeutung, und erst viel später Ausdruck der Wahrheit. Der Glaube ist, wenn man will, eine Wahrheit, aber eine subjektive Wahrheit, d. h. eine persönliche Entscheidung; und es wäre unvernünftig, sie anderen aufdrängen zu wollen. Hat nicht jeder das Recht, Picasso Rouault und Bartok Wagner vorzuziehen? Sollte es aber zufällig eine einzige Wahrheit geben, so würden viele verschiedene Wege zu ihr führen. Welche Rolle spielt schon der Weg, auf dem man zum Fujiyama aufsteigt! Alle führen zum Gipfel.

Auch die sittliche Verpflichtung ist relativ. Kein absoluter Imperativ des Gewissens steht hinter ihr. Sie ist ein Kompromiß zwischen dem Verlangen des Herzens und der Ordnung des Gesetzes. Der transzendente Wert des Ich bleibt im übrigen zweifelhaft, und Selbstmord, diese Abkürzung, die ins Nichts führt, ist für einen erschöpften Sisyphus keine unbedingt schlechte Lösung. Einen Gott gibt es natürlich nicht, ebensowenig ein zukünftiges Leben; oder man wird eher sagen: «Eben weil es kein zukünftiges Leben gibt, muß man das jetzige bis zur Neige auskosten.» Sagen wir nicht vorschnell, dies sei Haarspalterei, denn für sehr viele Leute ist dieser arme Glaube an diese vergängliche Welt der einzige Lebensgrund.

Ich stellte Studenten die Frage: «Was halten Sie von der Behauptung, alle Menschen sind Brüder?» Die fast einmütige Antwort lautete: «Stellen wir den Satz richtig: Alle Menschen sollten Brüder werden.» Diese Berichtigung ist bezeichnend. Man geht von einer metaphysischen Aussage zu einem sittlichen Gebot über, das man freilich als berechtigt empfindet.

Während also ein einfacher Blick auf den Alltag keine typisch japanischen Züge entdeckt, zeigt sich doch, wenn man tiefer schaut, daß der Japaner nicht nach westlichen Maßstäben urteilt. In Japan schließt das Relative das Absolute nicht ein, das Unvollkommene nicht das Vollkommene, eine Wahrheit nicht die Wahrheit. Der Mensch ist endgültig eingesperrt im Kreislauf der wechselnden Ereignisse. Doch diese Ablehnung einer Metaphysik führt in logischer Umkehrung zu einer höheren Bewertung der Dinge dieser vergänglichen Welt. Diese Liebe zu einer unbeständigen Welt, ja zu ihrer Unsicherheit selbst, hat in Japan die Verfeinerung des gesellschaftlichen Lebens mit sich gebracht, die es so anziehend und bezaubernd macht. Alles kommt auf die Nuance an: Das Schimmern einer Seide, der Ausdruck einer Ehrenbezeichnung: dies sind die Zeichen einer subtilen Wertordnung. Es kommt nicht darauf an, alles genau zu erklären, sondern etwas zum Klingen zu bringen, z. B. in einem Gedicht von siebzehn Silben die Stimmung eines Augenblicks einzufangen.

Doch gehört das Gesagte vielleicht bereits der Vergangenheit an. Denn dieser flüchtigen Wahrheit setzt die Wissenschaft ihre festen Gewißheiten entgegen, Gewißheiten, die so gesichert sind, daß die wissenschaftliche Wahrheit zur einzig objektiven Wahrheit wird. Sicher hat die Wissenschaft auch eine gute Dosis positivistischer Wissenschaftsgläubigkeit mit sich nach Japan gebracht, doch sie hat vor allem den Begriff der absoluten Wahrheit eingeführt. Und dieser nicht zu ermessende Vorteil wird eben mit einigen Auswüchsen dieser Wissenschaftsgläubigkeit bezahlt.

Im Folgenden möchte ich einige größere *Hindernisse* zur Sprache bringen, auf die ein Japaner auf seinem Weg zum Christentum stößt. Zunächst ist zu sagen, daß das Christentum als *Religion* angesehen wird. Unter dieser scheinbaren Tautologie verbirgt sich ein furchtbares Mißverständnis.

Hat die vergleichende Religionswissenschaft überhaupt einen Sinn? Ich bezweifle es ein wenig. Muß man nicht sagen, der Begriff der Religion ist völlig äquivok? Denn je tiefer man in das Wesen jeder Religion eindringt, desto mehr tritt ihre grundlegende Einmaligkeit hervor. Wenn auch der Begriff der Religion dem Umfang nach auf mehrere Religionen angewandt werden kann, so scheint sich doch von seinem Inhalt her das gemeinsame Wesen in Widersprüche aufzulösen.

Was immer man auch von der vergleichenden Religionswissenschaft halten mag, es ist hervorzuheben, daß das Wort Religion, ins Japanische übersetzt, eine völlig andere Vorstellung hervorruft als die, die wir mit diesem Wort verbinden. Für einen modernen Japaner drückt dieses Wort keinen Begriff aus, sondern ruft, ehrlich gesagt, in ihm eine Reihe von unangenehmen Bildern hervor. Zunächst, eine Religion impliziert nicht die Existenz Gottes noch irgendeines Gottes, sie ist vor allem eine seelische Verfassung. Ob diese seelische Verfassung tatsächlich der Wirklichkeit der Dinge entspricht, ist eine zweitrangige, ja überflüssige Frage. Extrem ausgedrückt: «Ob Gott existiert oder nicht, ist unwichtig. Wenn der Gläubige mit seinem Glauben zufrieden ist, ist alles in Ordnung.» Sicher, wenige werden dies so klar behaupten, aber daß einige es tun, zeigt hinreichend klar die Geisteshaltung.

Da diese seelische Verfassung das Wesen der Religion ausmacht, ist die letztere eindeutig etwas, das von der wirklichen Welt wegführt, das vielleicht schwachen Seelen nützen mag, das aber, alles in allem genommen, ein Heilmittel ist, auf das man lieber verzichten möchte. Auf jeden Fall ist es eine Entscheidung, die vom persönlichen Geschmack abhängt, und damit ist die Idee des Apostolats ausgeschlossen. Anderseits wendet sich dieser Glaube als Zuflucht von dem ab, was dem heutigen Menschen das teuerste ist: in Gemeinschaft eine glückliche Zukunft aufzubauen.

Solche Reaktionen ruft im allgemeinen das Wort Religion hervor. Doch sind sie typisch japanisch? «Religion ist ein Volksbrauch» sagt man – glaube ich – in Frankreich. Behaupten nicht die, die Gott gegenüber ehrlich sein wollen, Ähnliches? Das Problem stellt sich so: Ist die Religion ein Zustand der Seele und das Religiöse ein Sonderbereich? Wenn ja, so kann die Welt von heute diese Religion nur hassen. Wenn nein, so müssen wir diese Kategorie des Religiösen nochmals überprüfen, wenn wir sie wenigstens auf das Christentum anwenden wollen. Darüber hat J.P. Audet sehr interessante Seiten geschrieben und die Übertreibungen in dem bekannten Buch von R. Otto auf das richtige Maß zurückgeführt. Dem «Sakralen» wird das «Profane» gegenübergestellt, aber das «Heilige» umfaßt beides, das «Sakrale» und das «Profane»; das aber heißt, die Religion heiligt jede menschliche Tätigkeit. Sie steht über allen Kategorien. Sie ist am wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Fortschritt ebenso interessiert wie am literarischen und künstlerischen Leben. Außerdem führt das Christentum das Element des Irrational-Sakralen in ganz bestimmte Grenzen zurück: zu den Sakramenten. Das Sakrale zu einer breiten sakralen Zone ausdehnen zu wollen, wäre eine Verdrehung des Christentums. Man darf die Vorhöfe des Tempels, dessen Vorhang zerrissen wurde, nicht allen zugänglich machen.

Soll man also in Japan das Wort Religion ablehnen, da es eine herabsetzende Eigenschaft ausdrückt? Nicht notwendig, denn die Mentalität entwickelt sich sehr schnell weiter. Für viele moderne Japaner bedeutet «Religion» zunächst Christentum (was den Verlust an Lebenskraft des Buddhismus aufzeigt). Wollte man also in diesem Fall sagen, das Christentum sei keine Religion, würde man damit nur Verwirrung hervorrufen. Wir stehen mitten in der Entwicklung.

Ein weiteres *Hindernis*, das sich vor dem Japaner guten Willens aufrichtet, ist die Tatsache, daß das *Christentum nicht sichtbar in Erscheinung* tritt. Bringen wir die Dinge in ihren Zusammenhang: In seinem Versuch, die westliche Lebensweise anzunehmen, hat Japan auf naturwissenschaftlichem Gebiet, wie jeder weiß, großen Erfolg gehabt. Ebenso braucht die Medizin, ohne Zweifel auch die Rechtswissenschaft, Europa nicht zu beneiden. Anderseits jedoch läßt das Studium der Fremdsprachen noch viel zu wünschen übrig, auch die Philosophie ist sehr im Rückstand. Wenn man das Christentum als eine Geistesströmung unter anderen ansähe, so würde man feststellen, daß es sich nicht schlechter etabliert hat als beispielsweise der Marxismus oder Existentialismus. Sicher, in allen Fällen hat man die westlichen Werke übersetzt, aber diese Übersetzungen, selbst wenn sie keine großen Widersprüche enthalten – was leider nicht selten ist – geben fast nie wieder, was die Autoren eigentlich sagen wollen. Auf einen Punkt ist dabei noch hinzuweisen: Kommt dies daher, weil Japan im Westen Wissen und nicht Weisheit sucht? Oder ist dies die Auswirkung einer früheren Erziehung, die auf der Kenntnis einer bestimmten Zahl von

Fächern beruht? Wie dem auch immer sei, die Professoren führen ihre Studenten im allgemeinen nicht zum selbständigen Urteilen, sie begnügen sich damit, Erkenntnisse, die vielleicht sehr tiefschürfend sein mögen, aufzureihen, ohne sie jedoch einem Werturteil zu unterziehen. Diese Einstellung, die für den Gebildeten typisch ist, führt nicht zu einer gründlichen Kenntnis des Autors und zu seiner Übertragung ins Japanische.

Dies alles gilt um so mehr, als das Japanische eine der schwierigsten Sprachen ist. Das Japanische, im Jahre 1000 noch eine klassische Sprache, hat seit Meiji eine tiefgehende Umwandlung durchgemacht und mußte gleichsam von heute auf morgen die gesamte westliche Kultur ausdrücken. Wenn die Wortbildung für einen konkreten Gegenstand wie eine Krawatte oder einen künstlichen Satelliten noch leicht ist, so erweist sich die Übertragung der Begriffe wie Person und Inkarnation als ungeheuer schwierig. Und ich frage mich, nebenbei bemerkt, ob die japanische Sprache, die seit 100 Jahren solchen Bemühungen der Ausweitung unterworfen wurde, die zudem drastische Vereinfachungen mit sich brachten, die Grenze ihrer Möglichkeiten erreicht hat. Sie hat vielleicht keine Reserven mehr. Doch diese technische Frage möchte ich dahingestellt sein lassen und nur daran erinnern, daß das Hindernis, welches die japanische Sprache bildet, viel schwerwiegender ist, als die Masse der Übersetzungen vermuten ließe.

Unser Japaner also, der zugibt, daß das Christentum – ob Religion oder nicht – einen Wert hat und der sich damit abfindet, daß die Bibelübersetzung so mittelmäßig und die christliche Literatur so wenig interessant ist, stößt auf seinem Weg auf ein *neues Hindernis* – die *Spaltung der Christenheit:* die Protestanten mit ihren 60 Denominationen, die Katholiken, die Anglikaner und sogar die Orthodoxen, jeder mit seinen Gewohnheiten, jeder mit seiner Exklusivität. Dies ist ein Ärgernis im wahrsten Sinn des Wortes, was Unsicherheit hervorruft. Und für dieses Ärgernis sind wahrhaftig nicht die Japaner verantwortlich.

Ein *weiteres Hindernis* an dem unser Japaner Anstoß nimmt, ist: Er wird von Christus angezogen, hat jedoch den Eindruck, die Stütze eines anderen zu suchen bedeute, *sich selbst untreu* zu werden; bedeute, jene Größe des Menschen aufzugeben, durch die jeder seine Probleme selbst löst. Sich taufen lassen heißt abdanken. Im übrigen braucht man nur die traurigen Versammlungen der Christen zu sehen, um zu erkennen, daß sie Schwächlinge sind, die darauf verzichtet haben, sich selbst anzustrengen. Dieser Einwand erinnert mich an eine früher berühmte Frage: Hat das Christentum den Mann entmännlicht? Ich erinnere mich nicht mehr an die Antwort, und ich bin nicht sicher, ob dies lediglich eine Gedächtnisschwäche ist. Nein, das Problem ist weder neu noch typisch für Japan. Unter den seltenen Christen auf die noch selteneren hinzuweisen, die man als dynamisch bezeichnen kann, ist vielleicht eine gute Antwort ad hominem; aber eine adäquate Antwort, d.h. klar eine Theologie der Gnade zu formulieren, ist nicht leicht.

Das Christentum tritt nicht sichtbar in Erscheinung, sagte ich. Doch was tut denn eigentlich die Kirche? wird man fragen. Sehen wir einmal die Situation mit den Augen der Kirche. Die japanische Kirche unterscheidet sich nicht sehr von der Kirche Europas vor einigen Jahren oder Dekaden. In Diözesen und Pfarreien aufgeteilt, verlegt sich das Hauptgewicht ihrer Arbeit auf die Sorge um die treugebliebenen «Schäflein», zu der der Unterricht einiger Katechumenen wie eine kostbare Verzierung hinzukommt. Damit wird der persönliche Einsatz der japanischen oder ausländischen Priester nicht in Frage gestellt. Bei der heute gegebenen Struktur der Kirche können die Verteilung der Aufgaben, die Ausbildung am Seminar, die Mittel des Apostolats nicht anders sein. Solange es nicht das zentrale Anliegen der Kirche ist, Christus den Nichtchristen zu verkünden, dürfte es schwierig sein, von einem Missionsapostolat zu sprechen. In einer Zeit der großen Industriezentren befindet sich die Kirche noch im Stadium der Handwerksarbeit. Noch weit vor den Fragen der Organisation stellt sich die Frage des Wesens des Apostolats selbst mit aller Schärfe. Kein Mensch glaubt heute mehr, das Apostolat bestehe darin, die Seelen vor der Hölle zu retten; darüber können wir nun froh sein. Viele tragen sich mit dem Gedanken, die Taufen zu zählen, als ob es sich darum handle, Mitglieder einer Sekte zu werben; dies ist weniger erfreulich. Das Apostolat vieler Christen ist gelähmt durch das, was ich den Almosen-Komplex nennen möchte: Der Christ, im Vollbesitz der Gnade, reicht dem armen Heiden, der keinerlei geistige Reichtümer besitzt, großzügig seine Hand. Keiner, der noch Selbstachtung in sich spürt, möchte dieser Reiche sein, der dieses Almosen fallen läßt, keiner dieser Gedemütigte, der es aufhebt. Diesen Komplex müssen wir überwinden. Wenn einer schenkt, so ist es Christus allein, und wenn einer empfängt,

so ist es jeder, indem er frei ein Geschenk entgegennimmt. Außerdem ist diese Gabe keine Sache, die man von außen empfängt, sondern ein persönliches Erwachen zur Wahrheit hin, zur objektiven Wahrheit, die für jeden gilt, ganz gleich, ob sie als solche anerkannt wird oder nicht. Ich kann hier natürlich dieses Bedürfnis nach einer Theologie des Apostolats nur kurz umreißen, ohne auf Einzelheiten eingehen zu können. Es möge mir nur gestattet sein, an die Definition des hl. Paulus zu erinnern: den Heiden die unerforschlichen Reichtümer Christi zu verkünden.

Das Christentum darstellen heißt in erster Linie, *Christus darstellen*. Wo jedoch findet sich dieses Leben Christi wirklich und erkennbar für einen Nichtchristen? Die Herren Exegeten haben unmißverständlich erklärt, daß es unmöglich sei, eine Vita Christi zu schreiben. Unternimmt aber ein mutiger Laie dies, so zieht er sich die zornigen Blicke der Herren Theologen zu. Müssen wir uns also auf Renan beschränken[2]? Das Buch von Blinzler über die Passion ist bahnbrechend[3]. Doch es genügt nicht, die Historizität des Endes des Evangeliums zu sichern und die Kindheitsgeschichte auf den Midras zurückzuführen. Was zwischen beiden liegt, mit seinen Wundern und schwierigen Logia, das möchten wir erklärt sehen. Was hat sich tatsächlich an den Ufern des galiläischen Sees oder am Berg Tabor abgespielt? Ein japanischer Professor stellte folgende Frage: Hätte einer, als der auferstandene Christus vor den Aposteln erschien, eine Aufnahme gemacht, wäre dann der Film belichtet worden oder nicht? Ich überlasse es meinen Lesern, darauf zu antworten.

Man stellt heute gern das Christentum als *Heilsgeschichte* dar. Dies ist zweifellos dogmatisch gesehen sehr gut. Doch als Einführung ins Christentum erscheint es mir weniger gut, und zwar zunächst deshalb, weil der Begriff der Geschichte im strengen Wortsinn gerade vom Christentum hervorgebracht ist; und die Vorstellung, daß die Geschichte einen Sinn hat, von daher gesehen in Japan nicht geläufig ist: sodann, weil das Wort «Heil», wenigstens im Japanischen, die Vorstellung beinhaltet, daß man einer Gefahr entrinnt. Der moderne Mensch fühlt sich im allgemeinen nicht verdammt. Er empfindet kaum das Bedürfnis nach Heil. Muß man ihn also zunächst von seinem elenden Sündenzustand überzeugen, um ihm dann das Heil Jesu Christi zu bringen? Diese Einstellung scheint mir weder von der Bibel noch von der Tradition her zulässig. Den Abgrund der Sünde erkennt man ja erst im Lichte der Rechtfertigung. Ist nicht der Nachdruck, den Paulus und die Konzilien auf das Wort Rechtfertigung legen, dafür bezeichnend, und müßte dies nicht dazu führen, daß man eher von einer Vervollkommnung der Menschheit als von einer Heilsgeschichte spricht?

Man wird vielleicht Begriffe suchen, die leichter zwischen einer modernen Kultur und dem Christentum verbinden können und dabei ganz natürlich an die *Freiheit* denken. Der Christ ist frei in bezug auf das Gesetz, sagt uns der hl. Paulus. Doch was bedeutet das schon für uns heutige Menschen konkret? Ist der Christ frei von jedem Gesetz? Wenn dies wahr ist, warum hat man denn den Eindruck, er werde von Geboten eingeengt? Müßte man nicht sagen, daß er von der Zukunft her gesehen nicht mehr unter der Macht des Schicksals steht und, von der Vergangenheit her, von allen seinen Fehlern befreit ist? Mit andern Worten: er baut sein Leben selbst frei auf. Diese Freiheit aber ist eine ganz andere als die von der Beschneidung.

Soll ich von der *Liturgie* sprechen? Gewiß, denn dies ist heute aktuell, und man will sie ja erneuern. Am wichtigsten sind hier vom missionarischen Gesichtspunkt die Begräbnisse und Eheschließungen, da bei jeder dieser liturgischen Handlungen 80 Prozent der Anwesenden Nichtchristen sind, die vielleicht zum erstenmal in eine Kirche kommen. Nun, ich glaube, daß die Begräbnisse und Eheschließungen in Japan einen guten Eindruck machen. Die christlichen Begräbnisse, von der einen oder anderen Sonderlichkeit abgesehen, berechtigen zu großen Hoffnungen, da sie viel eindrucksvoller sind als die vielleicht traditionelle, aber leere buddhistische Zeremonie, die nichts als Verzweiflung zurückläßt. Was den Shintô-Ritus der Eheschließungen anbetrifft, so scheint er veraltet, und die Abwesenheit jeder Feierlichkeit läßt unbefriedigt. Die christliche Feier ist nüchtern und ansprechend zugleich, und viele Nichtchristen möchten in einer Kirche ihre Ehe schließen. Die Messe dagegen interessiert nur das kleine Häuflein der Gläubigen. Kein Mensch vermag sich vorzustellen, daß die Dürftigkeit der lateinischen Messe auf die Japaner auch nur die geringste Anziehungskraft hätte. Die großartige «Liturgie» der Olympischen Spiele zeigte, daß die Japaner auf diesem Gebiet Meister sind. Die Übertragung der römischen Messe erscheint als ein Versuch, dessen Unzulänglichkeit geradezu lächerlich ist. Als Schlußerwägung über die Liturgie möchte ich ein Wort anführen, das ich direkt aus dem Munde eines Kate-

chumenen gehört habe, der gerade einer Messe beiwohnte: «Man spendet die Eucharistie so, als ob man sie den Hunden austeilte.»

Ich habe die Situation vom apologetischen Gesichtspunkt her betrachtet. Nichtchristen zu Christus zu führen, heißt dies nicht Apologetik treiben? Ich weiß sehr wohl, daß die Apologetik schlecht angeschrieben ist. Doch diese Verachtung, die ihr im Westen zuteil wird, bleibt wahrscheinlich nicht ohne verheerende Folgen in der Mission. «Glaubensmotive», wie klingt das veraltet! Und dennoch, ist es nicht unvernünftig zu meinen, ein Christ, isoliert inmitten von 200 Nichtchristen – Diaspora –, könne seinen Glauben ohne gesicherte Grundlagen leben? Und ist es nicht anmaßend zu glauben, ein Missionar, der ein Heiliger ist, könne allein durch seine Anwesenheit Glaubensakte «aufblühen» lassen? Seien wir ehrlich, überall auf der Erde glaubt man einer Sache, weil sie wahr ist und weil man solide Gründe hat zu glauben, daß sie wahr ist. (Muß ich mich genauer fassen und sagen, daß ich nicht davon spreche, die Glaubenswahrheiten zu beweisen, sondern davon, Glaubensmotive aufzustellen?) Ich wiederhole: Wir brauchen eine Apologetik. Ich möchte folgendes vorschlagen: eine Untersuchung über das Phänomen des Christlichen, um einen Ausdruck von Teilhard de Chardin zu gebrauchen, die die Wirkkraft des Christentums im Laufe der Geschichte aufzeigt. Ich habe bereits auf die zerstörende und wieder aufbauende Kraft des Christentums hingewiesen, und in dieser Richtung ließe sich eine wirksame Apologetik aufbauen. Ich habe ausdrücklich gesagt: Kraft des Christentums und nicht einfach Macht der sichtbaren Kirche. In seinem kürzlich erschienenen Buch über den Fortschrittsgedanken las ich einen Satz, der mir sehr gut gefiel: «Das Evangelium ist unendlich viel mehr als die historische Wirklichkeit der kirchlichen Gemeinschaft.» Was man klar herausstellen müßte, ist der Einfluß des Christlichen auf die Entwicklung der Welt. Drücken wir es noch einmal genauer aus: Kann man z. B. folgende Thesen aufstellen, d. h. beweisen: Der Fortschrittsgedanke ist ein christlicher Gedanke; er entspringt aus dem Christentum, und dieses allein rechtfertigt ihn. Gesellschaften, die das Christentum nicht kennengelernt haben, waren alle auf der Sklaverei oder auf Klassenunterschieden gegründet. – Erst im Christentum wurde man sich der Brüderlichkeit aller Menschen bewußt (Bergson). – Die christlichen Martyrer sind zahlenmäßig und in ihrer Hingabe allen anderen Martyrern weit voraus. – Die Demokratie ist aus dem Christentum hervorgegangen und undenkbar ohne die Existenz Gottes... Ich stelle nur Fragen, ohne sie zu beantworten, da ich die Antwort nicht kenne, ja nicht einmal weiß, wo ich sie suchen sollte.

Ich gebe offen zu, daß die vorhergehenden Ansichten auf einem Urteil über Tatsachen beruhen. Ich stelle nicht den Anspruch, dieses Urteil zu rechtfertigen, aber es ist Zeit, es ausdrücklich zu formulieren. Und ich möchte dies in *drei Thesen* tun.

Zunächst glaube ich nicht an die Zukunft des «alten» Japan. Ich glaube vielmehr an die Zukunft des modernen Japan, des Japan der Transistoren und der Einschienenbahn. Unter dem «alten Japan» verstehe ich das Japan des Buddhismus einschließlich der «Zen-Form», der Shintô-Heiligtümer mit ihren uralten Torii*, das poetische Japan des Matsutara Basho**, das mittelalterliche Japan des Harakiri oder der «Märchen vom Regen und vom Mond», das Japan der Blumen und der Kimonos, der Matten und der Teezeremonie. Nicht als ob diese Dinge nicht unendlich anziehend wären oder die Schönheit nicht in hervorragender Weise zum Ausdruck brächten. Der alte buddhistische Tempel oder das Shintô-Allerheiligste, das mit der edlen Reinheit der japanischen Landschaft eine Einheit bildet, bringen eine Harmonie des Menschen mit der Natur zum Ausdruck, die weniger ein Genuß für das Auge als vielmehr eine Ästhetik der Seele ist. Nicht wenige der vielen Buddha-Statuen verkünden eine mystische Botschaft, die sie unter die größten Meisterwerke der Menschheit einreiht.

Ich behaupte nicht, der Buddhismus sei in Japan schon gestorben, aber ich glaube, daß er seine Seele verloren hat. Der Tempel wird zum Museum. Vor der Buddha-Statue hört man anstelle von Gebeten das Klicken der Kameras. Man wird dagegen sagen, diese Tradition habe japanische Wesenszüge hervorgebracht, die nicht untergehen können. Sicher, vieles aus dem alten Japan ist zwar nicht mehr lebendig, aber es hat sich in einer gewissen Struktur des japanischen Geistes niedergeschlagen, die verchristlicht werden muß. Solche Überlegungen höre ich sehr oft. Daß die Revolution des Meiji nicht alle Wurzeln, die in die Vergangenheit hinabreichen, durchschnitten und das heutige Japan bestimmte aus dem alten Japan ererbte Denkweisen bewahrt hat, leugne ich gewiß nicht. Doch ich glaube nicht an die Existenz dieser unveränderlichen Struktur.

* Torbogen vor japanischen Shintô-Schreinen.
** Bekanntester japanischer Lyriker.

Ich glaube nicht an die Zukunft dieser Überbleibsel der Vergangenheit.

Mein Schluß ist klar: Das Christentum hat nicht diese Kulturelemente zu verchristlichen. Nicht als ob das Studium der Geschichte keinen Wert hätte, aber die Aufgabe des Christentums besteht vor allem darin, in einer modernen Welt etwas Neues zu schaffen. Verfallen wir nicht wieder in die Irrtümer der Neugotik. Wer die Gotik wahrhaft weitergeführt hat, war Perret mit seiner Kirche von Raincy.

Meine *zweite These* lautet: Die Kirche – oder allgemeiner das Christentum – muß und kann sich der modernen Welt öffnen. Johannes XXIII. hat uns die Hoffnung gegeben, daß dies denkbar und durchführbar ist. Öffnung zur Welt hin bedeutet wirkliche Teilnahme am Aufbau der modernen Gesellschaft. Es handelt sich sicher nicht darum, eine alte Christenheit zu neuem Leben zu erwecken. Es ist nicht mehr die Aufgabe der Kirche, Schulen, Hospitäler oder Asyle zu bauen oder einzusegnen. Aber sie soll in der sozialen wie in der wirtschaftlichen Weiterentwicklung dynamisch gegenwärtig sein. Geistige Gegenwart aber heißt, mit einem Minimum an Struktur und Apparat ein Maximum an schöpferischer Kraft verbinden.

Dafür benötigt man eine Spiritualität der Heiligung der Welt. Diese allein genügt aber nicht. In der Struktur dieser Gesellschaft selbst, welche die Kirche ist, muß dieser Wille zur Öffnung auf die Welt hin in Erscheinung treten. Dies erfordert tiefgreifendere Reformen. Daß beispielsweise das Apostolat mit dem Geist – mit dem Buchstaben kommt man leicht zurecht – des Kirchenrechts unvereinbar ist, ist eine allgemein bekannte Wahrheit. Doch man muß viel weiter gehen. Ich glaube beispielsweise, daß zwischen der Lebensweise der Ordensgelübde und dem Missionsapostolat vom Recht her eine Unvereinbarkeit besteht, wie immer auch der tatsächlich herrschende modus vivendi sein mag. Der Ordensmann, der die Etappen der Zeit überspringt, befindet sich damit sofort im Bereich der Eschatologie: Dieser legitime und bewunderungswürdige Versuch darf jedoch nicht mit der Absicht des Sämanns verwechselt werden, der das Wort Gottes in dieser Welt aussät. Außerdem stellt sich das Problem des Missionspersonals mit aller Schärfe: Der sakrale Charakter des Priestertums trennt den Priester von der Welt; der Laie verfügt nicht über die geeignete Ausbildung noch über die notwendigen Aktionsmittel. Und die Katholische Aktion? Man spricht bisweilen von ihrem Mißerfolg, oft von ihren Krisen. Dies hält uns davon ab, in ihr eine Patentlösung zu sehen... Die Lösung durch den Arbeiterpriester und den Laien eines Säkularinstituts, die beide Bereiche berücksichtigen wollen, sind Grenzfälle, die mehr zu bewundern als nachzuahmen sind. Ich glaube, man sollte den Unterschied zwischen Laie und Klerus neu durchdenken. Ist er wirklich wesentlich für die Kirche? Ist es undenkbar, daß Laien das Apostolat und selbst den Dienst des Klerus nach einem bestimmten Plan leiten? Der Fall der Diakone des alten Rom könnte zu denken geben. Diese Überlegungen schließen sich übrigens an die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und Profanen an, die ich weiter oben beanstandet habe.

Eine apostolische Tätigkeit aller Christen, die von so vielen Stimmen als notwendig erklärt wird, setzt, damit sie sich auch verwirkliche, die Einführung der Demokratie in der Kirche voraus: Freiheit der Rede und Kritik, Teilnahme an den Entscheidungen durch Stimmabgabe, öffentliche Debatten, Abschaffung der Geheimnistuerei, normaler Zugang zur Verantwortlichkeit, die allen Christen gewährt wird: dies sind die Bedingungen, die mir für ein Apostolat in der heutigen Welt notwendig erscheinen. Und ich sehe nicht ein, warum diese Bedingungen nicht erfüllt werden könnten!

Meine *dritte These* lautet: Ich glaube, daß die Japaner eine große Sehnsucht nach dem Absoluten haben. Ich habe weiter oben gesagt, daß die japanische Tradition eine Ablehnung des Absoluten enthalte. Jetzt möchte ich jedoch hinzufügen, daß sich die Japaner zum großen Glück mit dieser Situation nicht abfinden. Einige bringen ihre Unzufriedenheit klar zum Ausdruck, so z. B. der Romanschriftsteller K. Oe, den sein jugendliches Alter um die Erfahrung des Krieges gebracht hat. In seinen Romanen ist immer wieder das Bedauern spürbar, daß er keine Gelegenheit hatte, ein Held zu werden. Die Sehnsucht nach dem Absoluten findet auch auf indirekte, aber machtvolle Weise ihren Ausdruck in der ewigen Thematik der japanischen Literatur: der Nichtigkeit dieser Welt. Die gesamte japanische Literatur, von ihren Anfängen bis in unsere Tage, ist bemüht, dieser grundlegenden Tragik des Lebens einen künstlerischen Ausdruck zu geben, der sie erträglich macht. Vor der christlichen Invasion konnte Japan, wenn auch keine wirklich absoluten Werte, so doch wenigstens solche anbieten, die sich ihnen annäherten, so die konfuzianische Treue zur Familie, das Vertrauen auf die Huld von Amida*,

* In der buddhistischen Volksreligion Nothelfer für alle Anliegen.

die Ergebenheit gegenüber dem Feudalherrn. Von diesen Werten hat das alte Japan gelernt. Doch die Flut aus dem Westen spülte diesen schwachen Damm hinweg. Der Japaner, der heute aufwacht, findet sich in einer leeren und mechanisierten Welt vor. In seiner erstaunlichen Dynamik gibt es außer einer unbestreitbaren Spontaneität eine Flucht nach vorn, den Sprung hinein in diese neu aufzubauende Welt, der eine moderne Parallele zur Hingabe eines Pascal darstellt.

Nein, der neue Gott, Demokratie genannt, vermag die offene Seele des modernen Menschen nicht auszufüllen. Eigentlich gibt es heute nur zwei Kräfte, die fähig sind, die Absolutheitssehnsucht der Menschen zu stillen: der Nationalismus und das Christentum. Anstelle des Christentums, das unbekannt und zu entfernt ist, neigen die Japaner dem ersteren zu. Es ist sehr schwierig, die Gefahr, welche der japanische Nationalismus darstellt, abzuschätzen. Persönlich glaube ich, daß die Gefahr groß ist. Die wirtschaftlichen Notwendigkeiten zwingen Japan ohne Zweifel dazu, das Land wenigstens für den Außenhandel offenzuhalten. Aber ein Sich-abschließen ist nach allgemeiner Ansicht durchaus möglich. Es ist zu betonen: ein Japaner, der Christ wird, muß damit fertig werden, daß sein Glaube an Christus stärker ist als seine Vaterlandsliebe. In ruhigen Zeiten erfordert dies keine bestimmte Anstrengung, in Krisenzeiten dagegen ein Martyrium. Täusche ich mich? Ich habe den Eindruck, daß der berechtigte Standpunkt eines christlichen Nationalismus – obwohl dies kein neues Problem ist – in der Kirche nicht genügend entwickelt wurde.

Japan beobachtet das westliche Christentum. Daß das Christentum in der Vergangenheit eine Rolle gespielt hat, ist nicht zu leugnen. Aber gilt dies auch heute noch? Hat es die Zukunft für sich? Diese Frage wird von Japan gestellt. Die Antwort, die aus dem Westen kam, scheint nicht klar zu sein. Wenn ihm ein lebendiges, allumfassendes und modernes Christentum entgegentritt, bin ich sicher, daß sich der Japaner ihm rückhaltlos anschließen würde, denn er ist wunderbar hochherzig. Im Vorausgehenden habe ich gewagte Ansichten geäußert, die sicher Kritik herausfordern werden. Aber wenn es einen Punkt gibt, in dem man mir glauben möge, dann ist es die Behauptung, daß das Herz des Japaners einen unerschöpflichen Schatz an Großmut birgt.

[1] *Georg Schurhammer SJ*, Franz Xaver, Sein Leben und seine Zeit, II, Freiburg 1963, S. 401.

[2] *E. Renan*, Vie de Jésus (= Histoire des Origines du Christianisme I), Paris 1863.

[3] *I. Blinzler*, Der Prozeß Jesu, Regensburg [3] 1960.

G. NEYRAND

Er ist 1920 in Lyon geboren, gehört der Diözese Tokio an und wurde 1950 zum Priester geweiht. Er veröffentlichte eine japanische Übersetzung der Briefe des hl. Ignatius v. Antiochien und dreizehn Hefte spiritueller Theologie.

Sr. Agnes Cunningham

Der amerikanische Laie: Komplex und Herausforderung

Am 22. Februar 1965 wurde Joseph Cardijn zum Kardinal der Katholischen Kirche kreiert. Die Bedeutung dieses Ereignisses für die amerikanischen Katholiken wäre beinahe übersehen worden – vor allem von den amerikanischen Katholiken selbst – wenn nicht im selben Jahr 1965 die Vereinigung «Young Christian Students» (YCS) in den Vereinigten Staaten ihr 25jähriges Bestehen gefeiert hätte. Sie war von Pater Louis Putz, CSC, am Notre Dame College (heute Universität) gegründet worden. Wenn man nun auch nicht die gesamte Geschichte des katholischen Laienstandes in den USA in der Terminologie der YCS erzählen kann, so ist es doch wahr, daß diese Bewegung (und dieses Wort «Bewegung» wird ganz absichtlich in der Mystik des YCS betont) ein ausgezeichneter Ausgangspunkt ist für eine ernste Diskussion des komplexen, herausfordernden Phänomens des amerikanischen katholischen Laien. Ob man nun seinen Bezug zur amerikanischen Geschichte betrachtet, oder seine ganz einzigartigen Qualitäten, immer kann auch YCS etwas dazu sagen: was der Laie ist, oder was er – idealistisch gesehen – in einer freien, pluralistischen Gesellschaft sein könnte.

Die historische Situation

1940 lebte der amerikanische Katholizismus in neu belebendem Schwung auf, dessen Erfolg, ein fruchtbares Gären und Wachsen, sich später deutlich zurückführen ließ auf den Aufbruch des Laienapostolats. Einige Zeit vorher hatte Papst Pius X. einen Aufruf an alle katholischen Laien in allen Pfarreien ergehen lassen. Er stellte ihre aufbrechende Aktivität unter den Titel «Katholische Aktion» und inaugurierte Programme liturgischer Erneuerung und religiöser Durchformung, immer im Sinne des Laien. Pius XI. zeigte später weitere innere Konsequenzen dieses «Apostolats» und ermutigte dadurch seine Ausrichtung auf das soziale Gewissen und die Ordnung in der Welt. Die katholische Kirche schien jetzt an dem Punkt angelangt, wo die apostolische Tätigkeit der Laien, so wie die Päpste sie entworfen hatten, in die eigene Sprache und Welt der amerikanischen Laien übertragen werden konnte. Die Tage des katholischen «Gettos» schienen gezählt zu sein. Außerdem sah es so aus, als würde der Katholizismus, dem fast von Anfang an das Stigma des «Immigranten» anhaftete, endlich wirklich assimiliert. Katholiken hatten ihren Patriotismus in Kriegszeiten bewiesen, sie hatten – zum Teil mit bedeutenden Beiträgen – in Phasen nationaler Bedrängnis eine ausgezeichnete Zusammenarbeit geleistet. So wurde ihnen langsam vergeben, daß sie Katholiken waren. Sie wurden mehr und mehr als «echte» Amerikaner anerkannt.

Die einmalige Struktur der YCS

In diese Atmosphäre wurde nun die Vereinigung der «Young Christian Students» eingeführt. Die schlagwortartige Formel «*observe – judge – act*» (be-

obachte, urteile, handle) war bereits von Kanonikus Cardijn mit seiner ersten Arbeitergruppe in Belgien gefunden worden. Diese drei Elemente, die bereits der hl. Thomas als notwendige Bestandteile der Tugend der Klugheit bezeichnete[1], waren aber mehr als eine bloße Formel. Sie bezeichneten eine Technik und ein Programm. Später wurde diese Formel von einem großen Papst[2] als Grundlage aller apostolischen Laien-Aktivität herausgestellt – das überraschte niemand, der einmal versucht hatte, ihre drei Elemente in die gelebte Erfahrung des christlichen Glaubensmysteriums einzubeziehen. Die distanziert-engagierte, auf den andern konzentrierte und situationsgerechte Haltung, die von dieser Grundmethode notwendig gefördert wurde, ist einer der Gründe für die einmalige Struktur der YCS. Zwei andere Faktoren kommen noch dazu: die betonte Selbstverantwortung der studentischen Laien für ihre eigene Initiative und ihre Gedanken, und daneben die bewußt gepflegte Vorbereitung für Gruppen-Aktionen. So wuchsen aus der ersten YCS-Gruppe die Leiter einer zweiten Bewegung von Jungen Christlichen Arbeitern («Young Christian Workers») und Mitglieder der Christlichen Familien-Bewegung («Christian Family Movement»). Ein eigenes Organ, die «Fides Press», wurde eingerichtet, um alle Mitglieder von den nächsten Plänen, Schritten und Aktionen zu benachrichtigen. YCS war in die Frontlinien vorgestoßen. Es schien, als ob nun endlich auch die Laien «arrivieren» würden.

Der Laie – entdeckt, aber nicht verwirklicht

Die Klage des Katholischen Laien in den USA geht – wenn man sie vorsichtig interpretiert – um eine Stellung in der Kirche, die helfen könnte, die Ideale und Ziele des YCS wirksam zu unterstützen. Die großen und die kleinen Propheten rufen heute nach einer inneren Struktur des Kirchenvolkes, in der der Laie freiwillig und wirkungsvoll als ein wirklich mündiges und verantwortliches Glied des Volkes Gottes anerkannt wird. Eine solche Position hat er noch nicht erreicht. Ja, sie scheint ihm noch nicht einmal wirklich zugestanden zu sein. Es ist erst eine Gruppe von Studenten, die, parallel mit anderen ähnlich «inspirierten» Gruppen, vor 25 Jahren dieses Zielbild aufstellte. Es sieht so aus, als wäre das einzige, was sich heute geändert hat, nur die junge Generation, die den Platz ihrer Vorgänger eingenommen hat. Aber müssen wir uns deshalb denen anschließen, die ständig proklamieren, daß es für den Laien in der Kirche nichts Neues gäbe? Ist das «Zeitalter der Laienapostel» wirklich dazu bestimmt, in immer neuen Ansätzen steckenzubleiben? Ist das Laienapostolat selbst nichts anderes als eine «theologische Tretmühle»? Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir noch andere stellen: Wer ist der amerikanische Laie in der späten Mitte des 20. Jahrhunderts? Was wird von ihm als Glied des christlichen Laienvolkes erwartet, und was – vor allem – ist ihm erlaubt? Aus welchen Quellen wird seine Aktivität, seine Aktion (oder vielleicht sein Aktivismus?) gespeist?

Der katholische Laie in den Vereinigten Staaten

Der amerikanische katholische Laie erreicht nun schon eine gewisse Mündigkeit in der Kirche: eines der sichersten Zeichen dafür ist seine Erfahrung einer «Identitäts-Krise». Ein Blick auf die Stöße von Artikeln und Büchern über ihn – zum größten Teil auch von Laien selbst geschrieben – enthüllt ein ziemlich krampfhaftes und schmerzliches Suchen nach seinem eigenen Bild, um durch dies die Wirklichkeit genauer zu erfassen, und zugleich eine Suche nach der Wirklichkeit, damit die bisherige Entwicklung nicht in pure Symbolik ausartet. So ist auf eine gewisse Weise der Laie in Amerika sehr ähnlich seinem Bruder, dem Laien in aller Welt. Mit ihm teilt er ja auch einen ganz fest umrissenen Charakter und daraus folgend eine präzise Mission:

> Laien sind... «die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben[3]».

Im Bewußtsein der Prinzipien, die ja galten, noch ehe die Konzilsväter sie in diese Proklamation faßten, fragte der Laie in Amerika nach einer genaueren Erklärung der Worte «suo modo» und «pro parte sua». Wenn er dazu auch noch öfter Ungeduld und Unbehagen in bezug auf die praktischen Dimensionen seiner Kirchengliedschaft äußert, wird die Ähnlichkeit nur zu deutlich, die ihn mit Laien in Frankreich oder Deutschland verbindet, wo dieselben Fragen nach der Mündigkeit der Christen gestellt werden.

Jedoch trotz all seiner Ähnlichkeit mit Laien in der Weltkirche ist der amerikanische Laie doch wiederum sehr unähnlich allen seinen anderen Leidensgenossen. Das kommt daher, weil die katholi-

sche Kirche in Amerika sich selbst von der Kirche in der ganzen übrigen Welt unterscheidet. Hauptgrund dafür ist: die Kirche in den Vereinigten Staaten war nie die einzige, triumphierende, und sie wurde nie offiziell verfolgt. Von den Tagen der Entdecker an mußten die Katholiken hier lernen, in einer pluralistischen Gesellschaft zu leben, in der es zwar möglich ist zu überleben, aber nicht aufzublühen; wo ihnen das höchste Ideal religiöser Freiheit nur grollend und – damals wenigstens – in einer Art feindlicher Toleranz zugestanden wurde. Die Kirche hat in Amerika nie an Boden verloren, weil sie eben nur Grund gewinnen konnte. Die Geschichte von ihrer stufenweisen «Befreiung aus dem Getto» wurde nur in der Ferne verbreitet[4]. Was hier noch erzählt werden muß, ist die Geschichte der Einordnung der Kirche in eine Gesellschaft, in der die individuelle Freiheit verfochten wird, auch gegen oft schweren Druck von bestimmten Gruppen; in einem Land, wo die Trennung von Kirche und Staat aufgrund von christlichen Prinzipien in einer «christlichen» Gesellschaft verteidigt wird.

Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn der katholische Laie in Amerika etwas verwirrt ist. Noch vor kurzem suchte er Schutz und Hilfe in der Kirche gegen die Einflüsse des Protestantismus und Säkularismus, gegen Positivismus und Pragmatismus, gegen technische oder intellektuelle Drohungen gegen seinen Glauben und seine Kirche. Heute, wenn er überhaupt sucht, dann sucht er den Dialog: den naturwissenschaftlichen, humanistischen und religiösen. Er hat gefunden, daß er nicht mehr nach der Welt Ausschau zu halten braucht, weil er bereits *in* ihr lebt, und er entdeckt nun eine Reihe von Möglichkeiten, die sich wie vielfache Wegkreuzungen vor ihm breiten. In diesem Milieu beginnt er nach seiner Identität zu fragen, sich die Frage vorzulegen: «Wer bin ich?» Dabei stellt er fest, daß er etwas zu sagen hat, und daß es wert ist, gesagt zu werden[5].

Es gibt natürlich auch Laien, die nicht suchen. Das gibt dem Bild des Laienstandes in Amerika noch mehr Unschärfen, genauso wie ja auch weder alle Laien, die von sich reden machen, Propheten sind, noch alle Laien wirklich mitsprechen wollen. Laien, die nicht weiter versuchen mitzusprechen, werden im allgemeinen apathisch genannt; Apathie fällt dabei unter die schweren Sünden. Eben diese Verachtung der «passiven» Laien aber, und die damit verbundene Haltung, ist ein Risiko: daß nämlich die «Propheten» unserer Zeit ihre angestrebte Mission verfehlen und ihr eigenes hohes Ziel verraten. «Wer ekstatisch spricht, hilft nur sich selbst» sagt Paulus (1 Kor 14,4) «wer aber inspiriert ist (*ὁ δὲ προφητεύων*) hilft der Gemeinde», das heißt, er «tröstet und ermutigt» sie (1 Kor 14,3). Die existierenden Spannungen zwischen Klerus und Laien, Ordensleuten und Laien, hüllen schwere Wolken um das Wunschbild, das viele sich bereits nach dem guten Verhältnis der Laien untereinander ausgedacht hatten, in der Hoffnung auf ein großes Apostolat der Erziehung, Belehrung und Bekehrung der geschlossenen Reihen derer, die noch nicht zur Erfahrung der Gemeinschaft gelangt sind und auch den breiten, aber gefährlichen Horizont christlicher Freiheit noch nicht kennen.

Das amerikanische Apostolat

Es ist ein sehr optimistischer Plan, den Laien durch das Apostolat «like-to-like» (bauend auf dem Grundsatz der Gleichheit aller), einem anderen Aspekt des Wirkens der YCS, an die ersehnten Ziele zu führen. Denn in Amerika ist die Kirche in ihrem ganzen institutionellen Charakter unzweifelhaft vom Klerus beherrscht. Jeder, der «Kirche» denkt, denkt deshalb «Bischof – Priester – Orden». In der gegenwärtigen Struktur der Kirche liegt nichts, was die Laien zu verantwortlichem Handeln berechtigte, nichts, was die Ideale des Laienapostolats begründete, wie es von ernsthaften Theologen ebenso wie von verständigen Mitgliedern des Klerus und der Hierarchie gesehen wird. Was noch stärker auffällt, ist die Ahnungslosigkeit, mit der die Laien selbst der Erreichung ihrer Ziele und den Wegen dazu gegenüberstehen. Die Versuche von Laien, eine Position und eine Aufgabe von aktiver Mitverantwortung innerhalb und außerhalb der Kirche[6] übertragen zu bekommen, und zwar aufgrund ihrer «sakramentalen Weihe und Ermächtigung», werden alle von nichtklerikalen Mitgliedern genauestens überwacht. Was aber hier wirklich nötig wäre, würde seelische und geistige Unterstützung sein. Vom hierarchischen Blickwinkel aus scheint das Dilemma in der Schwierigkeit zu bestehen, die «eingeschriebenen» und die «erleuchteten» Idealisten zusammenzuführen, und die Individualisten und Gleichgültigen (wenn man diese erst einmal aufgestöbert hat) mit in die Aktion einzubeziehen. Wenn man die Anstrengungen auf apostolischem Gebiet überblickt, welche die Laien einst und jetzt unter Ermutigung und mit Bewilligung der Oberen machten, ist die Verlegenheit der amerikani-

schen Laien und die Bestürzung der Bischöfe durchaus verständlich.

Soweit die heutige Generation sich auch zurückerinnert, war die Hauptarbeit, wenn nicht überhaupt die einzige, großzügig zum Schulsystem beizutragen, indem man Geld oder sich selbst zur Verfügung stellte. Im Strome derselben Tradition durften die Laien auch ihre finanzielle Teilnahme an diözesanen oder pfarrlichen Hilfsfonds bekunden. Etwas anders liegen die Dinge in den Organisationen auf Pfarrei-Ebene, in denen zeitliche Nöte, soziale Arbeit und religiöse Hingabe mit erstaunlicher Naivität konkurrieren. In ihren Grenzen versuchen diese Gruppen die Verschwendung von Zeit, Talent und Energie einzuschränken und außerdem eine bestimmte Art von Spiritualität zu finden, oft ganz auf den sakramentalen Bereich bezogen. Aber das alles kann nicht als «aktive Mitverantwortlichkeit eines Laien», der wirklich apostolisch wirken möchte, angesehen werden. Und es ist auch nicht befriedigend für ihn, wenn man ihm erzählt, daß dies alles getan würde.Um Bemühungen aufzuspüren, die eher in ein authentisches und echtes Apostolat einmünden, muß man deshalb noch einmal auf die Situation von 1940 zurückgehen. Vor und nach diesem Datum gab es eine wachsende Zahl von Organen apostolischer Wirksamkeit, sogenannte organisierte («offizielle») und freiwillige («inoffizielle»), die offen für das neue Verständnis der Kirchengliedschaft des Laien – durch Priester und Volk – eintraten[7]. Diese Anfänge waren sehr tapfer. Einige erweisen sich noch heute als lebendige und fruchtbare Bewegungen, die ihren eigenen Zielen und subsidiären Gruppen weiter voranhelfen. Einige von ihnen tragen tatsächlich auch ihren Teil zur weiteren Verselbständigung des Laien bei. Die besten von ihnen haben jedoch nur allzu schnell herausgefunden, daß es eine mühsame Sache ist, die breiten Massen mit ihrem Sauerteig zu durchdringen. Und – seltsam genug – hatte sich auch noch das Faktum der Lokalisation als Hindernis erwiesen: Ideen aus dem Mittleren Westen, die ihre Lebenskraft und Initiative in Experimenten mit neuen Formen des «Zeugnisgebens» längst erwiesen hatten, waren oft Grund zu Vorurteilen gegenüber anderen Gegenden, die sozial, kulturell oder pädagogisch als nachhinkend oder inferior angesehen wurden. Manchmal wurde der Erfolg auch behindert durch Irrtümer, die zuerst zu wertvollen neuen Strukturen zu führen schienen, aber dann in einem «Aktivismus» endeten und so das Konzept der eigentlichen «Katholischen Aktion» verfälschten. Oder die Tendenz, alles zu «organisieren», führte zu einer derartigen Überwucherung der Bemühungen durch vorgeschlagene «Mittel und Wege», daß die apostolische Aktion selbst ganz in den Hintergrund geriet.

Aber sogar dort, wo sich Laien frei und sinnvoll engagieren konnten und das apostolische Werk allen Hoffnungen zu entsprechen schien, erschien eine Schwierigkeit. Es war die Erfahrung des Desillusioniertwerdens. Viele, die sich begeistert und hingebungsvoll eingesetzt hatten für all das, was die Mündigkeit der Laien zu fördern versprach, waren zuerst fasziniert von der Atmosphäre der «Jugend», als sie sich dem hohen Ziel verschrieben. Das heißt nicht, daß sie selbst unreif oder unmündig waren; und auch nicht, daß diese Bewegungen die Unmündigkeit förderten. Im Gegenteil, sie galten als «Apostel», die ihrer Zeit oder ihren Jahren vorauseilten. Unglücklicherweise waren sie tatsächlich der Mehrzahl der katholischen Bevölkerung voraus. Die Kirche sah sich plötzlich Aug in Aug mit einer Bewegung, die sich womöglich als neue Erhebung der Freidenker entpuppen könnte. So läßt sich der Mangel an Verständnis und Verantwortung erklären, der die Laien schließlich zur Enttäuschung und Entmutigung führte. Viele Männer und Frauen gerieten hier in eine Krisis der Entscheidung, die von ihnen von einer nunmehr eigenständigen Wesenserkenntnis aus gefordert war. Ihre reife neue Entscheidung war nüchterner, das ist wahr, aber sie war auch tiefer und wahrhaftiger, wirklichkeitsgetreuer angepaßt der Rolle der Laien, wie sie wirklich ausgeübt werden kann, bis sich einst neue Dimensionen auftun.

Gegenwärtig wechseln die Formen, in die sich das Apostolat kleidet, ständig im Anpassen an neue Bedürfnisse und neue Richtlinien. Die «Sodality of our Lady» zum Beispiel will eine Elite heranbilden für ein Leben tiefer Spiritualität, aus dem dann ganz von selbst die Verantwortlichkeit für den apostolischen Auftrag erwachsen soll. Diese Sodalität hat sicher recht getan, vor kurzem erst ihre Ideale neu zu sichten. Eine wachsende Zahl von jungen Männern und Frauen fühlen sich gerufen, etwas *von sich selbst* für Christus und seine Kirche dahinzugeben und suchen zeitlich begrenzte Möglichkeiten, sich selbst ganz einzusetzen und finden sie im Dienst (ein Jahr, das auf Wunsch verlängert werden kann) in priester- und nonnenlosen Gebieten der Vereinigten Staaten durch die Vereinigung «Extension Lay Volunteers» (ELV = Freiwillige Laienhelfer zur Ausbreitung der Kirche). Eine

Mitgliedschaft in der PAVLA (Papal Volunteers for Latin America = Freiwillige Päpstliche Helfer für Latein-Amerika) bedeutet einen dreijährigen Dienst in einem der lateinamerikanischen Länder, auf den allerdings eine intensive Vorbereitungszeit hinführt. Diese beiden Gruppen wurden zum Modell für andere, ähnliche Hilfstruppen, die den christlichen Glauben repräsentieren: auf dem Gebiet des Bildungswesens, der Krankenpflege, der Sozialarbeit. Jede Art dieser Hilfeleistung soll neue Wege und Gesichtspunkte öffnen für das, was Laienapostolat im vollen Sinne als Dienst und Auftrag bedeutet. Jede verlangt Selbstaufopferung, Armut und Aufschub der Lebensaufgabe während der gesamten der Kirche geschenkten Zeit. Zentren wie Grail in Loveland, Ohio, und dem «International Catholic Auxiliaries Training House» (Haus der Internationalen Ausbildung für Katholische Hilfswerke) in Evanston, Illinois, werden von Menschen geleitet, die ein lebenslanges Apostolat üben, um andere für dieses zeitlich begrenzte Laienapostolat vorzubereiten.

Auch für jene Frauen und Männer, die sich keiner organisierten Bewegung anschließen wollen, steht ein durchaus effektives Apostolat auf allen Gebieten menschlichen Einsatzes offen. Herauszuheben sind hier die Bemühungen von immer mehr Journalisten und Autoren, Publikationen von Laien und sogar von einigen Verlagen, die ein besonders feines Gefühl für die Fragen apostolischer Ausrichtung ihrer Leser zu haben scheinen. Es gibt Läden im ganzen Land, die Kunstwerke verkaufen, die gleichzeitig christlich und gute Kunst sind. Künstler, die durch solche Initiative ermutigt wurden, haben nun den Versuch gewagt, ein «Apostolat des Bildes» («apostolate of the image» ist bei der normativen Bedeutung des Terminus «image» noch ausdrucksvoller) zu begründen. Freilich wurden dabei auch Werke geschaffen, die aus religiösen und sogar aus theologischen Gründen abgelehnt werden müssen.

Wenn auch alle diese knappen Aussagen in keiner Weise beanspruchen, eine erschöpfende Darstellung des Laienapostolats in den Vereinigten Staaten zu geben, so ist doch immerhin ein eindrucksvolles Bild gezeichnet, wenn man die Hauptströmungen des Landes umreißt[8]. Was die Laien suchen, ist eine Begegnung mit der Welt, in der sie sich selbst finden, das heißt also mit einer Welt, in der sie sich als Christen in zunehmendem Maße in Sein und Handeln selbst entscheiden können. Mit dieser Erkenntnis zusammen stellen sich viele weitere Fragen: In welchem Ausmaß ist der Laie auch dabei, seinen widersprüchlichen Vorstellungen von «Apostolat» selbst weiter nachzuspüren und sie zu klären? Sollte er nicht zum Beispiel studieren wie das Verhältnis zwischen apostolischen Situationen, die ihn tiefer in sein eigenes Milieu einführen (sozial, kulturell und ökonomisch) und solchen, die ihn davon entfernen, ist? In welchem Maße ist das «neue Bild» des Laien in der Kirche durch die gegenwärtige Entwicklung des Apostolats erkannt oder mißverstanden? Fördert oder hindert der intensive Dienst auf Zeit eine fortgesetzte, ernste Ausrichtung an und in der Katholischen Aktion, wenn die jungen Menschen in das «normale» Leben zurückgekehrt sind? Sollte das lange gepflegte und vertraute «strukturierte» Apostolat nach vorgegebenen Richtlinien nun revidiert werden? Sind die Schwierigkeiten zwischen der Hierarchie und dem Klerus auf der einen und den Laien auf der anderen Seite vielleicht Resultat von sich widersprüchlichen Vorstellungen auf *beiden Seiten?*

Solche Fragen kann natürlich am besten der Laie selbst beantworten, und er ist auch heute tatsächlich in einer sorgfältigen Untersuchung aller Bedingungen begriffen. Aber ein wirklich adäquates Durchdenken der Struktur und der Elemente seines Apostolats muß auch das Innere erfassen. Mit anderen Worten: alle seine Erscheinungsweisen müssen in das Mysterium hineingeholt werden, das Prinzip und Wesen seines Tuns ist. An diesem Punkte angelangt, müssen wir uns noch einmal mit der schon einmal erwähnten «Quelle seiner Inspiration», seiner Spiritualität beschäftigen.

Die Spiritualität des amerikanischen Laien

Unter denen, welche die Spiritualität des amerikanischen Laien diskutieren, gibt es einige, die behaupten, es gebe überhaupt keine, noch – so sagen sie – hat es je eine gegeben. Die Forderungen der Laien nach einer «eigentlichen Laien-Spiritualität» scheinen diese Ansicht zu bestätigen[9]. Als Antwort darauf produzieren nun «geistliche Schriftsteller» (ein recht vieldeutiges Wort) Bücher und Artikel, neben einigen guten auch recht wenig erleuchtete. Etwas Charakteristisches haben sie alle gemeinsam: den entschlossenen Versuch, aufzuzeigen, daß es «keinen wesenhaften Unterschied zwischen der Heiligkeit des Laien und der Heiligkeit des Religiosen» gibt. Man darf hier vielleicht anmerken, daß eine solche Versicherung die Religiosen tröstlich anmutet. Immer wieder sind nun die Prospekte der Verlagshäuser überschrieben mit «Laienspiri-

tualität» oder sie richten sich an die «(Laien-) Christen in der modernen Welt». Einen Laien, der sich von Klerikern und Religiosen unterscheiden möchte, kann diese Anrede durchaus in Verlegenheit bringen[10].

Die Frage: «Gibt es eine Laienspiritualität?» setzt mindestens zwei andere Fragen und deren Beantwortung voraus: zuerst einmal, ob man unter «Laien»-Spiritualität die Frömmigkeit *des* Laien oder eine *für* den Laien versteht? Und zweitens, ob «Laien»-Spiritualität, wenn man ihre Existenz einmal annehmen will, sich von den anderen Arten von Spiritualität unterscheidet, und wenn ja, wie sie sich unterscheidet. Sicherlich gibt es eine Spiritualität *des* Laien. Denn auch der amerikanische Laie ist – wie alle – inkorporiert in das Volk Gottes, ist Christus einverleibt. Seinem Leben wohnt das Leben der Dreifaltigkeit inne. «Gottes Liebe ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt wurde» (Röm 5,5). Eine Spiritualität *für* den Laien ist schon eine andere Sache. Unter diesem Aspekt muß «Spiritualität» betrachtet werden wie eine korporative Person, wie eine universelle Mode oder eine spezielle Lebensweise der Gemeinde, die gerade dem Laien für seine Position und Rolle in der Kirche auf den Leib geschrieben ist. Sie muß für alle zugänglich sein, ohne jedoch die spezifische Individualität des Einzelnen zu verletzen. «Wir haben unterschiedliche Gaben durch die Gnade, die Gott uns gezeigt hat» (Röm 12,6). Gerard Manley Hopkins, der konvertierte englische Jesuit, reflektierte diesen Gedanken[11]:

> Christus spielt an zehntausend Orten
> lieblich die Glieder, lieblich die Augen – sie sind
> nicht sein
> hin zum Vater zieht er, durch die Züge
> menschlicher Gesichter.
> (Christ plays in ten thousand places,
> Lovely in limbs, and lovely in eyes not his
> To the Father through the features of men's faces.)

Eine eigentlich passende Spiritualität dieser Art ist noch nicht gefunden, und deshalb suchen die Laien weiter nach ihr.

So, wie jeder Mensch als «Christus» dem Vater gegenübersteht, in den Worten des Dichters, beschenkt mit derselben Gnade in vielerlei Gaben, wie der Apostel sagte, gibt es «keinen wesenhaften Unterschied zwischen der Heiligkeit des Laien und der Heiligkeit des Religiosen». Die Gnade Gottes ist auch nicht etwas der menschlichen Natur künstlich Aufgesetztes. Vielmehr durchdringt sie ihn und formt sich aus in der Gestalt des «Gefäßes», in die sie eingeht, um hier an die Hl. Schrift anzuklingen. Sie bewirkt eine Umformung, die ganz genau abgestimmt ist auf die Eigenart jedes Individuums. In diesem Sinne ist die «Heiligkeit» – oder eben die Spiritualität des Christen, dessen Berufung in der Kirche ist, Laie zu sein, verschieden von der Heiligkeit eines Priesters oder Religiosen, und zwar in seinem ganzen Sein, seiner ganzen Aufgabe. Christliches Leben und Heiligkeit wurzeln in demselben Grunde. Aber die Art, wie jede einzelne Pflanze aus dem Boden Nahrung aufnimmt und Luft, Wasser und Minerale in ihre einzigartige Gestalt umwandelt, ist verschieden. Anders gesagt: Christliche Frömmigkeit und Spiritualität sind zwar eine Sache der Gemeinschaft, aber dennoch sind sie individuell, ohne zu vereinzeln.

Ein ermutigendes Zeichen an dieser «Suche nach Spiritualität» ist das große Interesse des Laien an Theologie. Europäische Theologen, die ihre Gedanken über eine Theologie des Laienstandes darlegen, ziehen den Laien in den USA besonders an. Aus Zufriedenheit und ebenso aus Unzufriedenheit mit den bereits belegten Kursen in Theologie nehmen Studenten der Katholischen Colleges Sommerkurse oder auch ein volles Studium in «Graduate Theology Programs» (volltheologische Studiengänge) an mehreren Universitäten auf; und das nicht nur katholische Studenten. Manche dieser Studierenden nutzen ihre Erkenntnisse in der Praxis, in Pfarreigruppen (CCD = Confraternity of Christian Doctrine, hier werden in regelrechten Klassen Laien durch Laien theologisch weitergebildet) oder in Colleges, wo auch für Theologie in wachsender Zahl Laien als Professoren berufen werden. Noch bedeutsamer ist aber der Wechsel vom Pietismus zu einer echten *Pietas*, ein Ergebnis der ernsten, tiefklingenden Begegnung mit der Offenbarung, unter der Leitung des wahren Geistes Christi.

Die Strömungen, die das geistliche Leben des amerikanischen Laien formten und nährten, haben dazu geführt, das Wirken des Heiligen Geistes zu übersehen. Der amerikanische Katholizismus ist stark vom Jansenismus mit beeinflußt (der über Irland aus Frankreich importiert wurde) und war deshalb lange belastet durch einen betont juridischen Zugang zur religiösen Praxis, durch eine legalistische Interpretation der Gebote und des Kirchenrechtes, durch eine Tendenz, die Gottes Väterlichkeit geringfügig darstellt. Der Kontakt mit dem frühen Puritanismus hat diese Züge nur noch

verstärkt. Amerika ist deshalb bekannt für seine betonte Heilighaltung des Buchstabens des Gesetzes. Parallel mit dieser Haltung geht eine Überbetonung der Willenskraft, die der schwachen menschlichen Natur entgegenwirken soll, und damit verbunden auch der zwingenden Kraft und des inneren Wertes der *Pflicht* – ein kantianisches Thema, das hier streng reflektiert wird.

Ganz anders als in Europa, wo der unwürdige Gläubige von Gott ferngehalten wurde, feierte man in Amerika einen Triumph der Eucharistie. Die Hirten der Diözesen und Pfarreien hofften, daß die phänomenale Zahl der Kommunizierenden einhergehe mit Tiefe und Echtheit der gläubigen Hingabe. Sie ließen sich nicht stören durch die skrupulösen Praktiken, vor dem Kommunizieren jedesmal zu beichten. Der aufrichtige Wunsch nach zunehmender Heiligung des Lebens ließ auch immer mehr Laien in Exerzitien gehen, manche sogar jährlich. In allen Teilen des Landes mühte man sich um Volksmissionen, Bruderschaften, den Dritten Orden und ähnliche Einrichtungen. Die Reaktionen pro und contra diese Versuche sind derart subjektiv erfolgt, daß wirklich nicht anzugeben ist, ob hier ein echter Beitrag zur Entfaltung der Laienfrömmigkeit geleistet wurde. Manchmal scheint es, als würden Andachten mehr gepflegt als Andacht, als würden die biblische und liturgische Erneuerung vernachlässigt und die Abhängigkeit von der Vermittlung stärker gefördert als das Wissen um die Abhängigkeit vom Absoluten. So würde natürlich das Wachsen in der Freiheit behindert, das uns hinführen soll zum «Vollalter Christi» (Eph 4, 13).

Sehr bezeichnend ist in der Frage nach einer Laienspiritualität ein Einfluß, der selten erwähnt wird. Das ist die Übung («training») oder vielleicht besser gesagt die Erfahrung des Lebens im Noviziat oder im Seminar. Es gab immer Katholiken, Männer und Frauen, die nach einer gewissen Zeit ihres Lebens in solcher Vorbereitung auf ein Leben klösterlicher oder priesterlicher Hingabe zur Einsicht kamen, daß ihre Berufung anderswo liege. Deshalb ist eines der brennendsten Probleme der Orden und Kongregationen in den USA im Moment der Austritt von Mitgliedern, oft nach vielen Jahren ihres Ordenslebens. Hier ist nicht der Ort, eine Diskussion über dieses Problem anzufangen, das ja schon von vielen Seiten ernsthaft angegangen wird. Aber man kann hier dennoch darauf hinweisen, daß nicht wenige Laien sich ganz der apostolischen Aktivität widmen, nachdem sie sich zuerst aus der profanen Welt zurückgezogen hatten, in die sie sich nun neu hineinbegaben. So braucht man sich nicht zu wundern, daß heute die konstruktivste Kritik in der Kirche oft von Menschen stammt, die die archaischen Strukturen und die traditionalistische Bürokratie aus nächster Nähe kennenlernten. Der Laie, dessen Weg zum Apostolat durch ein Noviziat oder ein Seminar gegangen ist, kann, scheint es, in einmaliger Erkenntnis denjenigen Laien beistehen, die seine Erfahrung nicht haben. Was er gesehen hat, muß ihm auch deutlicher bewußt machen, daß auf jeder Ebene religiöser Hingabe die menschliche Schwäche dazu verleiten kann, ein Ideal zu verraten. Das mag ihn geduldiger machen in den Reformen, deren die Kirche bedarf, und die doch viel langsamer verwirklicht werden, als ihm lieb ist. Es wäre sogar ein sehr glücklicher Erfolg, wenn dies ein Zug *seiner* Spiritualität würde.

Schlußfolgerung

Im Blick auf ein Silbernes Jubiläum begannen wir diese Diskussion des amerikanischen Laien-Standes. Wenn man ihn ansieht, sein Apostolat oder die Spiritualität, die er sucht, während er bereits strebt, in ihr zu leben – dann sieht man, daß er ein sehr komplexes und auch herausforderndes Wesen aufweist, für ihn selbst und für die ganze Kirche. Der Laie müßte nun auch der erste sein, der einsieht, daß es schon mehr als höchste Zeit ist, die Herausforderung anzunehmen und das Komplexe auflockernd zu durchdringen.

Es ist nicht nötig, daß die Identitäts-Krise des amerikanischen Laien ins Unendliche weiter getrieben wird. Aus vielen Gründen wäre Amerika dabei der beste Ort für die größtmögliche Entfaltung eines neuen Konzepts des Laien in der Kirche. Viele Hindernisse, die anderswo bestanden, waren in den Vereingten Staaten nie erwähnenswert. Der Mangel an historischer Tradition ist hier ein Vorteil: für einen «neuen Start» muß nicht viel weggefegt werden. Möglicherweise ist «die» Lösung durch ein winziges Motto gegeben, das jeder oft gehört hat: *Werde, was du bist.*

Das Komplexe des Apostolats liegt, wie wir sahen, im Wesen und in der Vielzahl der Strukturen – derer, die bereits existieren und sich fortwährend vervielfachen. Wenn der Laie also die kirchlichen Strukturen angreift, würde er gut daran tun, die seines eigenen Standes zuerst zu prüfen. Wenn die apostolische Bewegung nämlich eine gewisse Freiheit nur entfaltet, um aktivistisch voranzupreschen, zerstört sie ihre eigenen Seinsgründe.

Um sein «spirituelles Leben» richtig einzuschätzen, muß der Laie erst einmal wissen, wie viele Kräfte ihm zur Verfügung stehen. Eine davon ist sicherlich sein Bezug zur Eucharistie. Wenn die liturgische Reform und Erneuerung im Gefolge des Zweiten Vaticanums zu einem wirklich erzieherischen Faktor im christlichen Leben wird, kann die Frömmigkeit des Laien ein Verständnis der Eucharistie als Opfer-Mahl-Gedächtnis in einer echten Gemeinschaft grundlegend vertiefen. Und diese Erfahrung wird dann wiederum das Verständnis eucharistischer «Andacht» klären und verfeinern. Auf diese Weise kann auch das zeitweilige Sich-Zurückziehen der Laien von der Welt (etwa in Exerzitien), wenn es der inneren Notwendigkeit und dem Sehnen des einzelnen entspricht und ihn nicht zum Monastizismus führt, sondern mitten hinein in die Welt, die sein Auftrag ist, sehr gut beitragen zur Entfaltung einer eigentlichen Spiritualität.

Natürlich sollte der amerikanische Laie auf seinem Weg in die «neue Theologie» auch geführt werden. Hier wäre der ideale Ort der Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien im Volke Gottes. Es wird viel als bereits bekannt vorausgesetzt in den Reflexionen der zeitgenössischen Theologen, speziell im europäischen Raum, wo die lebendige Tradition in wachem Geschichtsverständnis zurückweist bis zur Urkirche und den griechischen und lateinischen Kirchenvätern. Ein solches Element fehlt weithin sogar in den besten theologischen Studiengängen, die in den Vereinigten Staaten angeboten werden. Ohne diese tiefe Verwurzelung in der theologischen Spekulation jedoch besteht immer die Gefahr der Ungenauigkeit oder Unausgewogenheit im Ausformulieren einer Meinung (im engsten Sinn des Wortes) oder im Ziehen richtiger Schlüsse.

Führung ist notwendig, auch um sich nach den dialogischen Begegnungen mit Existentialismus, Phänomenologie, Personalismus und Marxismus in der Theologie immer wieder orientieren zu können. Diese geistigen Strömungen beginnen längst das amerikanische Geistesleben zu durchdringen. Ihre Namen aber wurden in manchen Kreisen zu inhaltsleeren Klischees, die ihre Bedeutung und deren Implikationen esoterisch oder unwirklich machen.

Schließlich muß der Laie in der Welt lernen, die Spannungen zu wägen (nicht zu lösen), die er zwischen dem eschatologischen und dem inkarnatorischen Aspekt seines Apostolats vorfindet. Wenn wirklich durch ein reifes, verantwortliches Darleben des christlichen Mysteriums sich die Verwirrung in ein sinn- und bedeutungs-volles Paradox wandelt, darf und muß der Laie, der sich so sehr um Reife und Mündigkeit in der Kirche mühte, hoffen. Und man kann nur brennend wünschen, daß er – ehe noch einmal fünfundzwanzig Jahre verstreichen – der Aufforderung aus Leviticus entgegenkommen kann:

«Ihr sollt das fünfzigste Jahr heiligen und Freiheit künden dem ganzen Land und seinen Bewohnern; es soll euch ein Jubiläum sein, in dem jeder zu seinen eigenen Besitztümern zurückkehren soll» (25, 10).

Die Besitztümer des Laien aber hat Paulus umschrieben:

«...die Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft – alles gehört euch. Aber ihr gehört Christus, und Christus ist Gottes» (1 Kor 3, 22f).

[1] Summa Theologica IIa 2ae q. 48.

[2] Johannes XXIII. Encycl. *Mater et Magistra* IV (Acta Apost. Sedis LIII, 15. Julii 1961; Ser. III, v. III; N. 8, 456).

[3] *Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. Constitutio De Ecclesia* IV, 31: «... Christifideles scilicet qui, utpote baptismate Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent.» Deutscher Text aus: Zweites Vatikanisches Konzil. Konstitution und Dekrete der Dritten Session. Deutsche Übersetzung besorgt im Auftrag der deutschen Bischöfe. Freiburg 1965, 65.

[4] *D. Callahan*, The Mind of the Catholic Layman, New York 1963; *T. McAvoy*, Roman Catholicism and the American Way of Life, Notre Dame 1960.

[5] *M. Novak*, A New Generation: American and Catholic, New York 1964; *D. Thorman*, The Emerging Layman, New York 1962. Vgl. die ausgewählte Literaturangabe, 2. Teil, in: Callahan, a.a.O. 200–203, wo eine Reihe repräsentativer Titel zum Thema genannt wird.

[6] *K. Rahner*, Nature and Grace, New York 1964, in der engl. Übersetzung ist zusammengefaßt der Artikel «Natur und Gnade» aus: Fragen der Theologie heute, Hrsg. J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle, Einsiedeln [3] 1960, 209–230; und «Gefahren im heutigen Katholizismus», Einsiedeln 1955.

[7] Vgl. *L. Putz*, The Modern Apostle, Dome Book Edition 1964, 41–102; ders., The Apostolate, in: Perspectives Sept./Okt. 1962; *L. Ward*, Catholic Life, U.S.A.: Contemporary Lay Movements, St. Louis 1959.

[8] Um Bevorzugung und Reklamemacherei zu vermeiden, sollen die «Schreiber im Verborgenen» nicht mit Gewalt identifiziert werden. Um aber für die folgenden Bemerkungen dem nichtamerika-

nischen Leser dennoch Zugang zu kompetenter Literatur zu bieten, sollen doch einige wenige Namen von Autoren und Zeitschriften genannt werden, die dann mit weiteren Veröffentlichungen bekannt machen werden: D. Callahan, J. Lawler, M. Novak (siehe auch «Concilium» 1/1965), P. Scharper, D. Thorman; Commonwealth, Continuum, Cross Currents, Jubilee, National Catholic Reporter, Perspectives. Mit diesen knappen Angaben kann der an der Situation in den USA interessierte Leser sich ins Thema einarbeiten.

9 Vgl. Callahan, a.a.O. 116.

10 Die «Definition durch Negierung» des Laien als «nichtklerikale Glieder unter den Gläubigen» wurde durch die Konstitution des Zweiten Vaticanums De Ecclesia (IV, 31) modifiziert, indem sie nun bezeichnet werden: «nicht Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes». (Nomine laicorum hic intelleguntur omnes Christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti...»)

11 *G. Hopkins*, Poems, London ²1930.

Übersetzt von Charlotte Hörgl

AGNES CUNNINGHAM

Sie ist am 26. Mai 1923 in Middlesbrough (England) geboren, S.S.C.M. Sie studierte am «Gregorian Institute of America», an der St. Louis Universität, Missouri, an der Marquelle Universität, Wisconsin, und an der Katholischen Fakultät in Lyon Kirchenmusik, englische Literatur und Theologie. Sie arbeitet mit im Erziehungsapostolat der Schwesternkongregation «Servants of the Holy Heart of Mary» und ist Instruktor für Theologie am Mundelein College, Chicago.

Ch. Duquoc

Historische Situation des Gläubigen und christliche Existenz

Seit dem Erscheinen des bahnbrechenden Werkes von P. Congar, «Jalons pour une théologie du laïcat[1]», ist die Zahl der Bücher oder Zeitschriftenartikel, die dem Laienproblem gewidmet sind, unaufhörlich angewachsen[2]. Es kann natürlich keine Rede davon sein, daß wir hier eine Besprechung all dieser Arbeiten vornehmen oder auch nur ihre Titel nennen wollten. Es mag genügen, wenn wir hier auf die Tatsache aufmerksam machen, daß dieses Phänomen allein durch seinen Umfang eine nicht zu übersehende Bedeutung erhält. Der Laie ist nicht mehr, wie es Leo XIII. formuliert hat, «derjenige, der in der Kirche der Geistlichkeit gehorcht und ihr Achtung erweist[3]». Er hat seine eigenen Rechte, – nicht nur auf Spendung der Sakramente und unverfälschte Verkündigung des Wortes Gottes, sondern auch darauf, seinen Standpunkt in den für die Kirche verbindlichen Entscheidungen zu Gehör zu bringen. Diese neue Situation des Laien und das Bewußtsein von seinen Rechten in der Kirche, das in ihm wach geworden ist, haben zusammen eine große Zahl von Bewegungen ins Leben gerufen – und tun es noch fortwährend –, in denen sich Laien sammeln mit dem Ziel, ein Zeugnis christlichen Geistes in der Welt abzulegen. Diese Bewegungen sind außerordentlich verschiedenartig: sie reichen von solchen, die aufs engste an die Hierarchie gebunden sind, wie zum Beispiel die Katholische Aktion, wie sie in Frankreich üblich ist, – bis zu anderen, die größten Wert auf eine ausgeprägte Autonomie legen. Darüber hinaus hat das Verschwinden der weltlichen Belange und Aufgaben, welche die Kirche übernommen hatte, und damit der kritischen Fragen um die bekenntnisgebundenen Institutionen mit unmittelbar weltlicher Zielsetzung, die Laien zur Aufnahme ganz neuartiger Beziehungen zur Hierarchie sowie sehr verschiedenartiger gewerkschaftlicher und politischer Engagements veranlaßt. Sie sind praktisch nicht mehr gelenkt – weder unmittelbar durch den Glauben noch durch Ansprüche von seiten der Hierarchie.

Diese neue Situation hat sich herausgebildet, ohne daß sie im einzelnen beabsichtigt gewesen wäre. Sie führt zu kaum vermeidlichen Spannungen, unter denen die pastoralen und soziologischen am bekanntesten sind, weil sie am stärksten ins Auge fallen. So weiß zum Beispiel alle Welt um die verschiedenen Richtungen unter den Katholiken Frankreichs. Eine stark polemisch orientierte Presse spielt die Begleitmusik dazu. Diese Aufspaltungen haben auch ihre theologischen Rückwirkungen, und die Theologie läuft Gefahr, zu einer vorgeblich rationalen Rechtfertigung für Verhaltensweisen zu werden, deren weithin affektive Beweggründe man ignoriert.

Zweifellos gibt es daneben auch noch andere Arten von Spannungen. Sie sind weniger bekannt, obwohl sie durch die geistlichen Schriften von P. Teilhard de Chardin und die ihnen gewidmeten Kommentare hindurch ein gewisses Echo gefunden haben. Doch sind sie mehr geistig-religiöser Natur und zeugen von einer Entwurzelung und Unsicherheit des gelebten Glaubens. Bisher haben die verschiedenen «geistlichen Schulen» ihre Wege vorgezeichnet. Sie erscheinen heute – zu Recht oder zu Unrecht – als nicht mehr zureichend. Man macht ihnen den Vorwurf, sie seien von Mönchen und Priestern für Mönche und Priester erdacht. Man verdächtigt sie, mehr oder weniger bewußt christliche Existenz und Lebensweise mit Leben im Ordensstand gleichzusetzen. Das wäre gut und schön, wenn die Laienschaft keine eigene Sendung und keine eigene Stellung in der Kirche besäße; dafür gibt es aber keine Rechtfertigung, wenn der Laie vollberechtigtes Glied der Kirche ist. Es gibt eine

Lebensweise, die sich zwar in der Welt vollzieht, jedoch nichtsdestoweniger unter dem beherrschenden Einfluß der Forderungen des Evangeliums steht. Und der Laie dürfte diese Forderungen nicht im Stil des Mönches oder Ordensmannes leben: Er würde dann dazu neigen, seinen echten Standort in der Welt zu verleugnen.

Pater Teilhard de Chardins Buch «Der göttliche Bereich» (Le Milieu divin)[4] ist aus solchen Anliegen und Sorgen entstanden. Durch seinen speziellen Beruf hat Pater Teilhard das Leben eines Forschers geführt, für den die Leidenschaft, die Dynamik des Kosmos zu erkennen, etwas ganz Wesentliches ist. Er hat begonnen, in neuen Kategorien die alten Aussagen der großen geistlichen Autoren neu zu denken: Ihre Intuitionen haben ihren Wert nicht verloren, und die evangelischen Forderungen sind unverändert die gleichen; aber für den modernen Menschen lösen sie eine Bewegung aus, die in der geläuterten Dynamik Gestalt gewinnt, welche ihn zum Forschen, zum Erkennen, zur Umgestaltung dieser Welt, zu einem Auftauchen sozialer Strukturen und einem Untergang des Individualismus unter seinen verschiedensten Formen führt. Durch Identifizierung mit dem historischen Leiden Jesu Christi und seiner Auferstehung wird der Christ dieser sinn- und bedeutungsgefüllten Dynamik, die er bereits vorfindet und der er sich nicht verweigern kann, ohne sein Menschsein zu verlieren und den letzten christlichen Sinn dieser Welt zu verleugnen, ihren letzten Sinn geben. Pater de Lubac[5] hat mit größtem Nachdruck den traditionellen Aspekt im Denken von Pater Teilhard hervorgehoben. Es hat viele Geister schockiert, die nie gelernt hatten, aus ihrem Leben als Menschen (wie es in der allgemeinen Bewegung, in die es einbezogen ist, seinen Sinn erhält) und ihrem Verhalten als Christen eine lebendige Einheit zu machen. Dieses christliche Verhalten besaß nur allzuhäufig weder einen sozialen noch einen kosmischen Aspekt. Das praktische oder geistlich-religiöse Verhalten der christlichen Laien hatte seine Wurzeln weniger in den aus der Offenbarung stammenden, mit Hoffnung gefüllten Tatsachen des Leidens und der Auferstehung Christi, als in verschiedenen sekundären Gegebenheiten. Berechtigtermaßen haben die einzelnen Konzeptionen des geistlichen Lebens verschiedene Schwerpunkte; aber manche von ihnen bargen doch die Gefahr, in einer klaren Abweichung vom Kern des christlichen Mysteriums gelebt zu werden. Die vereinten Bemühungen der liturgischen und biblischen Zeitschriften sowie die ständig fortschreitende Ausrichtung der Liturgie auf ihren «christischen» Mittelpunkt haben zu einer gültigeren Auffassung von der grundlegenden Einheit aller christlichen Spiritualität geführt. Sie liegt in der Heiligkeit des «Volkes Gottes» und in der «Vollendung, zu der es berufen ist[6]».

Zweifellos geht dabei der geschärfte Sinn für die Eigentümlichkeiten der unterschiedlichen Situationen, in denen der einzelne Christ lebt, nicht verloren. So zeigt beispielsweise die gesteigerte Aufmerksamkeit, die man heutzutage dem Ehestand entgegenbringt, wie tief diese Berücksichtigung der spezifischen Situationen bereits im modernen Empfinden Wurzel gefaßt hat[7]. Natürlich fällt es keinem Menschen ein, wenn er die Bedeutung der konkreten Einzelsituation für das Angreifen des christlichen Mysteriums hervorhebt, sie von ihrem Zentrum, von dem sie ihren Wert empfängt, loszulösen. Der verheiratete Laie, der Priester, die ehelose Frau, der Arbeiter, der Ingenieur, der Professor – sie alle stehen in verschiedenen Situationen, und diese geben der Art, wie jeder von ihnen sein Christsein lebt, ihren eigentümlichen Zug: Nichtsdestoweniger werden auch die modernen Autoren unerschütterlich darauf bestehen, daß die Haltung des Gläubigen das gemeinsame Fundament jeder christlichen Existenz sein muß, gleich in welcher Situation sich der Mensch befindet – gleich welcher geistlichen Richtung er aus eigener Neigung oder auf Grund seiner Erziehung nahesteht[8]. Allerdings darf man hier unter «Haltung des Gläubigen» nicht ein Verhalten ohne objektiven Aspekt verstehen: Der Glaube ist in ausgesprochener Weise der Glaube an Jesus Christus in der ganzen Weite seines erlösenden und kosmischen Mysteriums[9]. Daher läßt auch schon eine einfache Durchsicht der zeitgenössischen Literatur erkennen, daß der Aufstieg des Laienstandes in der Kirche mit dem Willen Hand in Hand geht, unter «geistlichem Leben und geistlicher Haltung» nicht mehr eine vom Kern des Glaubens losgelöste Tätigkeit zu verstehen, sondern den im Höchstmaß personalen Ausdruck des totalen Mysteriums Christi in der menschlichen Existenz. Die Katholische Aktion in Frankreich hat durch ihre Methode der «revision de vie» (Lebensbetrachtung), das heißt durch ihr Bemühen um eine Erkenntnis des Handelns Christi im Heute, nicht wenig dazu beigetragen, die christlichen Laien und ihre Priester auf den Mittelpunkt ihres Glaubens hinzuführen und eine spezifisch christliche geistliche Haltung herauszukristallisieren, die eng an die zentralsten Strukturen des Glau-

bens gebunden ist[10]. Dieses Bemühen erfolgt durch die Zeitschriften – wir wollen hier nur die beiden hauptsächlichsten der typisch französischen Art nennen – «Vie Spirituelle» und «Christus». Die erste der beiden glaubte, die Themen ihrer dem geistlichen Leben gewidmeten Beiträge auf das Mysterium Christi und der Kirche als Mittelpunkt ausrichten zu sollen; und das ist sehr bezeichnend[11]. Sie hat dabei auch ein Risiko nicht gescheut, und wir wagen zu behaupten, daß sie es inzwischen in jeder Hinsicht ausgeschaltet hat: das Risiko, mehr eine theologische Reflexion als eine Darstellung der christlichen Existenz vorzulegen. Die andere Zeitschrift, «Christus» – ihr Titel ist bereits ein ganzes Programm –, hat ihre Themen aus dem Bereich der christlichen Existenz gewählt und sie aus einer Perspektive der Neuzentrierung des Glaubens behandelt, die uns sehr verheißungsvoll erscheint. Die Bemühungen des Mitarbeiterkreises beschränken sich nicht auf die Erhaltung eines hohen Niveaus der Zeitschriftenartikel; sie habe eine mit der Zeitschrift parallel laufende Buchreihe geschaffen, die dem Christen eine solide, evangelisch ausgerichtete geistliche Hilfe bieten will. Das Buch «Jésus-Christ hier et aujourd'hui» von J. Guillet[12] scheint uns für diese Absichten typisch zu sein. Christus wird hier in seinen einzelnen Mysterien so vor den Leser hingestellt, daß er, auf dem Weg über eine höchst gewissenhafte Bibeltreue, zum geistigen Anziehungspunkt wird. Das christologische Dogma, das zugleich Grundstruktur und Sinngehalt christlichen Verhaltens ist, erhält hier seine Anziehungskraft und seinen ganzen gewinnenden Reiz: Es wird zu einer geistigen Kraft. So behauptet man hier nicht nur, daß es keinen anderen Weg gibt als Jesus Christus: man zeigt es in einer spürbaren Weise. Die alten Kategorien der christlichen Existenz erleben in der Neuheit ihres «christlichen» Ursprungs eine Auferstehung. Natürlich behaupten wir nicht, daß solche Werke in vollem Umfang die Frage beantworten, die sich der christlichen Existenz dadurch stellt, daß weite Gebiete des Lebens in unseren Tagen der religiösen und konfessionellen Einflußsphäre entzogen bleiben. Dagegen glauben wir sehr wohl, daß diese Leitung auf einen geistlichen Weg, der ganz wesentlich an die Quelle jeder gläubigen Existenz gebunden ist, wie sie uns in der Offenbarung gegeben wird, besonders geeignet ist, den Forderungen christlicher Existenz in unserer Zeit gerecht zu werden. Dieses Bemühen, geistliches Leben wieder organisch in das Dogma einzubauen, es zu einer konkreten Darstellung des in der Offenbarung Ausgesagten zu machen, ist offenbar auch die beherrschende Idee in den Artikeln Karl Rahners, die zu einem Buch zusammengefaßt, in der Reihe «Christus» in Übersetzung erschienen sind[13].

Die Werke dieser Reihe haben indessen eine Grenze, und man darf ihnen daraus keinen Vorwurf machen, zumal die Verfasser sich, wie es scheint, dessen auch bewußt sind. Diese Grenze liegt, wie wir schnell erkennen, darin, daß die Neuintegrierung des geistlichen Lebens in das Glaubensmysterium die Gefahr birgt, daß die Aufmerksamkeit dadurch von der echten Not der christlichen Existenz abgelenkt wird. Diese Not wird zwar im Glauben angenommen und überwunden – ist doch eine konkrete Ausdrucksform des Glaubens die Hoffnung. Aber gelebt und erlebt wird diese Not in menschlicher Weise, und ein Weg des geistlichen Lebens sollte nicht um eine Situation herumgehen, die so weit verbreitet ist.

Vielleicht erinnert man sich an das letzte Buch des deutschen Schriftstellers Reinhold Schneider, *Winter in Wien*[14]: Er gibt hier Zeugnis von einem Gefühl der Verlassenheit, das viele Gläubige in ihrem Leben erfahren. Dieses Buch stellt eine historische Meditation dar. In einer sehr freien Form bringt es einen Rückblick auf die europäische Vergangenheit im Anschluß an Ereignisse, die der Verfasser im Winter 1957 bis 1958 erlebt hat.

Diese Meditation über die Geschichte ist christlich. Sie bringt den Autor so weit, daß er an Christus Fragen stellt. Diese Befragung ist alles andere als friedvoll: sie nimmt Formen eines Kampfes an. Die Kirche ist eine Quelle der Beruhigung und Befriedigung in jener schmerzvollen Finsternis, die das Schweigen Gottes in der Geschichte bewirkt. Doch wagt die Kirche nicht, in vollem Umfang die Tragödie des heutigen Menschen auf sich zu nehmen: Reinhold Schneider möchte wünschen, daß sie innerhalb ihrer Mauern das Zusammenleben von Glaube und Unglaube anerkennte. Man kann über ein solches Verlangen sehr streng urteilen; es ist ein Ausdruck menschlicher Hilflosigkeit und Fassungslosigkeit angesichts des undurchdringlichen Schweigens Gottes und der Unwirksamkeit, zu der seine Zeugen im Laufe der Tragödie des letzten Krieges verurteilt waren. Es kann keine Rede davon sein, daß wir uns dieses Verlangen zu eigen machen; aber es dürfte gut sein, wenn wir Verständnis dafür hätten. In Zeilen von großer Schönheit macht Reinhold Schneider uns die tragische Tiefe der christlichen Existenz in unserer

Zeit begreiflich: Er schätzt es, wie er an dieser Stelle sagt, daß in der Kirche der im Todeskampf liegende und sterbende Christus gepredigt wird; dagegen empfindet er es als ein unerträgliches Ärgernis, daß man in ihr auch von Christus in seiner Herrlichkeit spricht: Eine solche Verkündigung bedeutet eine Herausforderung an uns, die die Tiefe des Leidens durchmessen haben. Sie ist für uns zu fremd. Das voll und ganz menschliche Antlitz Christi als Mensch unter den Menschen gibt den schmalen Weg für die Hoffnung frei.

Den gleichen Aufschrei finden wir in dem Vorwort wieder, das F. Mauriac dem Buch *La Nuit* von Elie Wiesel vorangestellt hat[15]. Der junge jüdische Schriftsteller sieht seinen Glauben untergehen, als er mit der unvorstellbaren Unmenschlichkeit der nationalsozialistischen Todeslager in Berührung kommt: «Niemals werde ich diese Nacht vergessen – die erste Nacht im Lager, die mein Leben zu einer langen und siebenfach verriegelten Nacht gemacht hat. Niemals mehr werde ich diesen Rauch vergessen. Niemals werde ich die kleinen Gesichter der Kinder vergessen, deren Leiber ich sich unter einem stummen Blau zu Spiralen krümmen sah. Niemals werde ich diese Flammen vergessen, die für immer meinen Glauben verzehrten. Niemals werde ich jenes nächtliche Schweigen vergessen, das mir für alle Ewigkeit das Verlangen zu leben geraubt hat. Niemals werde ich die Augenblicke vergessen, die meinen Gott und meine Seele gemordet haben und meine Träume, die das Antlitz der Wüste annahmen...», und F. Mauriac fügt hinzu: «Und ich, der ich glaube, daß Gott die Liebe ist, was könnte ich meinem jungen Gesprächspartner erwidern, dessen blaue Augen den Widerschein jener Traurigkeit des Engels bewahren, die eines Tages auf dem Antlitz des verlorenen Kindes erschien? Was habe ich ihm gesagt? Habe ich ihm von jenem Israeliten gesprochen, jenem Bruder, der ihm vielleicht glich, jenem Gekreuzigten, dessen Kreuz die Welt besiegt hat? Habe ich ihm versichert, daß der, der für ihn zum Stein des Anstoßes wurde, für mich zum Eckstein geworden ist, und daß die Gleichförmigkeit des Kreuzes und des menschlichen Leidens in meinen Augen der Schlüssel zu diesem unergründlichen Geheimnis bleibt, in dem sein Kindheitsglaube untergegangen ist?... Wir kennen nicht den Preis eines einzigen Tropfens Blut, einer einzigen Träne. Alles ist Gnade. Wenn der Ewige wirklich der Ewige ist, steht ihm das letzte Wort für jeden Einzelnen von uns zu. – Das hätte ich dem jüdischen Jungen sagen müssen. Aber ich habe ihn nur umarmen können und dabei geweint[16].»

Das alles mag manchen Leuten sehr weit von den Wegen des geistlichen Lebens entfernt vorkommen. Und es ist nicht üblich, daß die Einführungen in das geistliche Leben[17], so ausgezeichnet einige von ihnen auch sein mögen (wir denken hier besonders an die von M. L. Bouyer), an den sozialen und historischen Aspekt der Begegnung mit Gott in Jesus Christus rühren. Es will uns jedoch scheinen, als wäre es eine der originellsten Ideen der zeitgenössischen Spiritualität, daß sie darauf hinzielt, den geistlichen Weg des Einzelmenschen in den historischen und sozialen Zusammenhang einzubauen, der sein Denken, sein Gefühlsleben und sein Verhalten mitbedingt. Urs von Balthasars Buch «*Dieu et l'homme aujourd'hui*[18]» scheint uns dieser Forderung des modernen christlichen Empfindens zu entsprechen: Die christliche Existenz kann nicht von der allgemeinen Situation absehen, in der – positiv oder negativ – die Beziehungen zwischen der Menschheit und Gott gelebt werden. Der geistliche Weg des Einzelmenschen darf dem kollektiven Weg der Menschheit gegenüber nicht indifferent bleiben. Die Frage, die die Entgöttlichung dieser Welt an die Sendung der Kirche in ihr stellt, ist eine Frage, die sich auch jedem Einzelnen stellt. Ein Gläubiger kann sein Verhältnis zu Christus in der gegenwärtigen Zeit nicht in der gleichen Weise leben, wie er es in einer Welt getan haben würde, in der der Glaube an Gott eine Selbstverständlichkeit war. Der tragische Aspekt des Zeugnisses der Kirche in der Welt dringt zu einem Teil in den geistlichen Wandel des Christen ein. Die zunehmende Entfernung der verschiedensten Gebiete des menschlichen Lebens von jedem kirchlichen Einfluß zwingt uns, die christliche Existenz in einer anderen Weise zu definieren.

Ausgezeichnet hat diese Dinge Karl Rahner in seinem Buch *Sendung und Gnade* erfaßt[19]. Seine Art, die neue Gegenwärtigkeit des Christentums in der Welt als «Diasporasituation» zu betrachten, hat in Frankreich bereits ein weites Echo gefunden: Sie ist eine entschiedene Interpretation dessen, was viele Gläubige ständig erleben. Diese Interpretation besitzt nicht nur eine theologische oder pastorale Bedeutung, sie kennzeichnet auch einen eigenen Stil. Der Laie steht nicht mehr in einer Welt, die in die Maschen christlicher Institutionen eingefangen ist. Trotz mancher Bemühungen, diese Institutionen mit ihren alten Vorrechtsstellungen zu erhalten, gehen sie mehr und mehr unter; ja in Frank-

reich werden sie in ihrer gegenwärtigen Form von engagiertesten Kreisen der Laienschaft heftig angegriffen. Zugleich aber verspüren diese Kreise die Notwendigkeit, ihren Glauben aus seinen wahren Quellen zu speisen und zu erneuern: Da sie aber in einer Welt leben, in der das kirchlich-institutionelle Element immer mehr untergeht, ergreift sie ein Schwindel, und sie vermögen nicht mehr immer genau zu unterscheiden, was im Christentum echt und ursprünglich ist. Da sie ständig davon in Anspruch genommen werden, gegen zeitbedingte, ungerechtfertigte Formen anzugehen, und zwar im Einvernehmen mit Männern oder Frauen, die ihren Glauben in keiner Weise teilen, während sie auf der anderen Seite von solchen, die ihren Glauben an Jesus Christus teilen, verleumderisch und gehässig kritisiert werden, sehen manche von ihnen nicht mehr klar, was spezifische Substanz des Glaubens ist. Sie klammern sich nur noch im Dunkeln daran fest. Oder aber sie rechnen darauf, daß eines Tages die amtliche Kirche sie in ihrem Bemühen unterstützt, inmitten einer Welt, die Gott offensichtlich leugnet, Zeugnis zu geben. Nein, die tragische Note der christlichen Existenz hängt nicht nur mit dem Schweigen Gottes in der Geschichte zusammen, nicht nur mit der Erfahrung des Todes, dem persönlichen Leid und Mißerfolg. Sie hängt aufs engste zusammen mit dem Werden und Wachsen der sichtbaren Kirche. Der Kampf, den seit Jahren Laien und Priester führen – um eine Kirche, die weniger gewissen unevangelischen Formen verhaftet ist, – um eine freie, prophetische Kirche, die sich Gehör verschaffen kann, wenn sich dem Gewissen der Nation schwere Fragen stellen, ist ein zermürbender Kampf für geistliches Leben und Glauben. Jeder einzelne von denen, die sich diesem Kampf zur Verfügung gestellt haben, wird sich voll Furcht und Angst fragen müssen, ob er keinen falschen Weg eingeschlagen hat und ob es nicht vielleicht doch besser wäre, sich an die traditionellen und sicheren Wege zu halten. Hier ist der Kampf für den Glauben untrennbar mit einem Kampf um eine neue Art kirchlichen Gegenwärtigseins in der Welt verbunden. Dieser Kampf aber, aus dem die Ungeduld dessen spricht, der die Dinge mit wachen Augen sieht, kann nur in Geduld geführt werden: Auf keinen Fall darf in diesem Kampf die Gesamtherde so weit «abgehängt» werden, daß dieses Zeugnis für das Evangelium seine ekklesiale Verwurzelung verliert. Das Dasein des Laien oder Priesters, der die heute der Kirche gestellten Fragen wirklich ernst nimmt, ist ein unaufhörlich unter Schmerzen erfochtener Sieg über all die Kräfte, mit denen die Welt und die Trägheit und Schwerfälligkeit der institutionellen Kirche den Glauben hemmen und beeinträchtigen. Wenn das Christentum seine soziologischen Grundlagen einbüßt, reißt es damit seine Gläubigen aus mancher oberflächlicher Sicherheit heraus. Die «Dunklen Nächte des Glaubens», von denen die großen geistlichen Autoren sprechen, brechen heute mit der Frage herein, die an die Kirche gestellt ist. Die Geschehnisse der letztverflossenen Jahre hallen heute noch nachhaltig im Bewußtsein der einsichtigsten und klarsehendsten Gläubigen wider. Und zwar keineswegs nur die Ereignisse, die mit der Krise der Arbeiterpriester oder den nie überwundenen Krisen der Katholischen Aktion zusammenhängen. Natürlich sind alle diese Krisensituationen voll Bedeutung für die Auffassung von der christlichen Gegenwart in der Welt. Aber es gibt da noch andere Dinge, Dinge, die über den Bereich des offiziellen kirchlichen Einflusses hinausreichen. Das zeigt etwa der ungeheure Erfolg eines Theaterstückes wie «Der Stellvertreter[20]». Daß die Gestalt Pius' XII. hier verzerrt dargestellt ist, bezweifelt kein Mensch ernstlich; und diese Verzerrung nimmt dem Stück mehr von seiner wirklichen Aussagekraft, als sie ihm gibt. Die Frage, die hier gestellt wird, ist jedoch nur in symbolischer Form mit dem Schweigen Pius' XII. gekoppelt und bleibt daher, ungeachtet aller historischen Richtigstellungen, als solche bestehen. Es geht dabei schon um Pius XII.! Es geht dabei um die prophetische Macht der Kirche und der Christen überhaupt. Die Vernichtung des jüdischen Volkes, deren schreckliche Wirklichkeit man uns heute gern vergessen machen möchte, hat sich nicht etwa in der niemals christianisierten Welt Asiens abgespielt; sie geschah nicht einmal in der kirchenfeindlichen kommunistischen Welt: nein, sie fand mitten in Westeuropa statt, in einem Land mit einer großen Zahl katholischer Bürger, in einem Land, das ein Konkordat mit dem Vatikan abgeschlossen hatte. Diese Perspektive, die in Hochhuts Stück in ziemlich geschmackloser und sachlich mehr oder weniger verfälschter Form hochgespielt ist – diese Perspektive einer Wirkungslosigkeit des Christentums angesichts des jüdischen Dramas, steht unaufhörlich in dem Bewußtsein jedes klarblickenden Gläubigen: Ist die Institution mit der Sendung, freimütig für die Liebesherrschaft Gottes Zeugnis zu geben, ihren eigenen Gläubigen gegenüber so ohnmächtig, daß sie ihnen nicht die Augen öffnen und sie durch ihre Stimme derart beein-

flussen kann, daß die Überzeugungskraft des Glaubens die menschliche Entrüstung angesichts unmenschlicher Absichten und Methoden wachruft? Diese Fragen sind kaum formuliert und lasten doch schon auf jedem echten geistlichen Bemühen. Heute, wo die historische und soziale Dimension der Kirche mit in das Verhältnis zu Christus eintritt, findet der Glaube nur noch dann wirkliche Sicherheit, wenn er sich entschlossen von der äußeren Sicherheit der konfessionellen Institutionen frei macht. Damit aber wird der Christ zur ausschließlichen Sicherheit im Glauben: dem Wort Gottes in Jesus Christus – geführt[21].

Das Fundament, auf dem früher die christliche Sicherheit beruhte, verliert an Wert. Man sucht nach einem Verstehen für dieses ständige Abgleiten und die Angst, die daraus entsteht. Aber sollte man nicht lieber die christliche Existenz in anderer Weise zu verstehen suchen? – Und dann liest man, was ein Mann geschrieben hat, der in den nationalsozialistischen Gefängnissen den Verlust jeglicher Sicherheit am eigenen Leib erdulden mußte: Bonhöffer[22] – und er schreibt: «Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus für uns heute eigentlich ist. Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und das heißt eben die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. Auch diejenigen, die sich ehrlich als ‚religiös' bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen also vermutlich mit ‚religiös' etwas ganz anderes. Unsere gesamte 1900-jährige christliche Verkündigung und Theologie baut auf dem ‚religiösen Apriori' der Menschen auf. ‚Christentum' ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der ‚Religion' gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses ‚Apriori' gar nicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist (woran liegt es zum Beispiel, daß dieser Krieg im Unterschied zu allen bisherigen eine ‚religiöse' Reaktion nicht hervorruft?) –, was bedeutet das denn für das ‚Christentum'?... Wenn wir schließlich auch die westliche Gestalt des Christentums nur als Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit beurteilen müßten, was für eine Situation entsteht dann für uns, für die Kirche?...Die zu beantwortenden Fragen wären doch: Was bedeutet eine Kirche, eine Gemeinde, eine Predigt, eine Liturgie, ein christliches Leben in einer religionslosen Welt? Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, das heißt eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.? Wie sprechen (oder vielleicht kann man aber nicht einmal mehr davon ‚sprechen' wie bisher) wir ‚weltlich' von ‚Gott', wie sind wir ‚religionslos-weltlich' Christen, wie sind wir Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? Christus ist dann nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt. Aber was heißt das? Was bedeutet in der Religionslosigkeit der Gottesdienst und das Gebet?»

Diese Fragen entspringen aus der historischen Erfahrung der Kirche. Aus diesem Grunde breiten sie sich auch nach allen Seiten aus, obwohl es dafür keine kausalen Zusammenhänge gibt. Eine historische Erfahrung läßt sich eben nicht einfach zurückweisen. Man kann sie nur mit Hilfe einer noch umfassenderen Erfahrung überspielen und übersteigen. Diese neue Erfahrung aber muß kommen, und die Gedanken, die Bonhöffer und Robinson aussprechen – gleich in welche theologischen Grenzen man sie zu verweisen hat –, drücken unmißverständlich die gegenwärtige Zerrissenheit und den Schmerz der christlichen Erfahrung aus[23].

Und doch: ist die Charakterisierung der christlichen Existenz als tragisch nicht heute überholt? Erkennen die Christen ihr tatsächliches Dasein nicht viel besser in den mehr oder weniger von Teilhard de Chardin entwickelten Ideen? Man könnte Schriften nennen, welche die historischen Perspektiven der Kirche durchaus positiv darstellen, auch wenn sie vernehmlich die Forderung nach einer Reform aussprechen[24]. Diese Schriften stehen keineswegs im Widerspruch zu dem Bewußtsein, wovon die oben zitierten Zeugnis geben; ebenso wäre es leichtfertig geurteilt, wollte man Teilhard als naiv-frommen Optimisten hinstellen. Die tragische Dimension bei diesen Schriften äußert sich in einer anderen Weise: Sie bemühen sich, im Gang der Geschichte selbst einen Sinn zu entdecken. Sie sagen nicht, dieser Sinn erfülle sich von selbst, sie geben vielmehr zu, daß er durchaus unerfüllt bleiben kann. Die Größe des Kommenden klar erkennen und die faktische Möglichkeit, ihm den Rücken zu

kehren, richtig ermessen – das gibt hier dem Schmerz des Christen seinen vollen Ernst. Es ist keine Rede von einer Geringschätzung der Welt; erst recht nicht von einem naiven Vertrauen in eine kollektive Bewegung, für die niemand verantwortlich ist und die kein Mensch aufzuhalten vermag. Es geht letztlich darum: der kollektiven und personalen Verantwortung angesichts dessen, was sich als möglich darstellt, den richtigen Platz zuzuweisen! Dieses Mögliche auf uns zu nehmen, um es im Fleisch und Blut unserer Geschichte Wurzel fassen zu lassen, das ist unsere sowohl menschliche als auch christliche Berufung. Doch beseitigt der Glaube nicht die Ungewißheit dem Kommenden gegenüber, wenn der Mensch sich der Aufforderung dessen entzieht, was sich vor ihm abzuzeichnen beginnt. Wenn wir einen kollektiven Anruf vernehmen, unserer Geschichte eine Wendung im christlichen und menschlichen Sinne zu geben, so bedeutet das nicht eine neue Sicherheit, sondern weist uns erneut auf jenes schmerzliche Erleben hin, von dem wir oben gesprochen haben.

So führen uns einige wenige Sondierungen geistlicher Literatur unserer Zeit zur Erkenntnis eines neuen Typs christlicher Existenz: Er nimmt als Sinn in der kollektiven Geschichte auf sich, was sich vor uns abzeichnet; er nimmt es auf sich unter dem Ernst des Schmerzes, den das Schweigen Gottes, die Schwerfälligkeit und Trägheit der institutionellen Kirche und die Sünde der Welt auf seinen Glauben herabsenken. Wir treten in eine Zeit ein, in der die Ungeduld des wirksamen Handelns vor einem Hintergrund sich bescheidender Geduld und eines grenzenlosen Verständnisses für die Schwerfälligkeit der Kirche und für das Elend des Menschen steht. Wir treten in eine Zeit ein, in der ein klares Erkennen und Durchschauen der Dinge das praktische Handeln nicht tötet und in der die Sicherheit des Glaubens niemals ein unlauteres Spiel mit den Zweifeln und der Unsicherheit des Menschen treibt. Die im folgenden zitierte Stelle aus den Schriften des hl. Augustinus beschreibt, so will uns scheinen, ganz ausgezeichnet das geistliche Verhalten, dessen Geburt wir heute erleben: «Mögen die sich ereifern gegen Euch, die nichts von den Seufzern und Tränen wissen, die selbst die geringste Erkenntnis des wahren Gottes fordert. Mögen die sich gegen Euch erzürnen, die niemals vom Wege abgewichen sind, wie es Euch und mir widerfahren ist. Was mich angeht, so ist es mir vollkommen unmöglich, gegen Euch in Zorn zu geraten...

Damit aber Ihr nicht gegen mich zornig seid... muß ich einen Gefallen von Euch erbitten. Wir wollen – Ihr und ich – jegliche Anmaßung von uns legen. Behaupten wir nicht – weder der eine noch der andere –, wir hätten die Wahrheit entdeckt. Suchen wir sie, wie etwas, das uns beiden gleicherweise unbekannt ist. Dann werden wir sie mit Liebe und in Lauterkeit suchen können, wenn keiner von uns die Kühnheit oder Anmaßung besitzt, zu glauben, daß sie sich bereits in seinem Besitz befindet. Und wenn ich Euch nicht so viel bitten darf, so gewährt mir doch wenigstens, daß ich Euch zuhören, mit Euch diskutieren kann, wie mit Menschen, die ich meinerseits keineswegs zu kennen behaupte»[26].

CHRISTIAN PAUL ANDRÉ DUQUOC

Er ist am 22. Dezember 1926 geboren, Dominikaner, studierte Theologie, speziell Exegese in St. Alban Leysse (Savoyen), an der Universität Fribourg, an der Dominikaner-Hochschule Saulchoir in Paris und an der École Biblique in Jerusalem. Seit 1957 lehrt er Dogmatik an der «Université libre de Théologie» in Lyon, außerdem ist er Gastprofessor am «Institut supérieur des Sciences religieuses» an der Universität Montreal (Kanada). Er gehört zum Direktionskomitee der Zeitschrift «Lumière et Vie», in welcher er zahlreiche Artikel veröffentlichte. Zuletzt publizierte er das Buch «L'Église et le Progrès».

[1] *Y. Congar*, Jalons pour une théologie du laïcat, ed. Cerf, Paris 1953 (deutsch im Schwabenverlag unter dem Titel «Der Laie»).

[2] Vgl. Laïcs et Mission de L'Eglise (Lum. et Vie, no. 63, 65), Lyon 1963.

[3] Leo XIII. Schreiben an Monseigneur Meignan, Erzbischof von Tours. Wir zitieren: «Es steht fest und ist ganz eindeutig klar, daß es in der Kirche zwei ihrer Natur nach wohl unterschiedene Stände gibt: die Hirten und die Herde, das heißt die Führer und das Volk. Der erste dieser beiden Stände hat die Funktion, die Menschen im Leben zu lehren, zu regieren und zu lenken und die erforderlichen Regeln aufzustellen; der andere hat die Pflicht, sich dem ersten zu unterwerfen: ihm zu gehorchen, seine Anordnungen auszuführen und ihm Ehre zu erweisen.» (17. Dezember 1888, zitiert in «Le Laïcat», Sammlung der päpstlichen Lehräußerungen, vorgelegt von den Mönchen von Solesmes, par. 142, 106, Desclée et Cie, Paris 1956.)

[4] *P. Teilhard de Chardin*, Le Milieu Divin, Ed. Du Seuil, Paris 1957 (deutsch bei Walter, Olten, von J. V. Kopp unter dem Titel: Der göttliche Bereich). Dgl., Hymne à l'Univers, Ed. Du Seuil, Paris 1961 (deutsch von K. Schmitz-Moormann bei Walter, Olten, unter dem Titel: Der Lobgesang des Alls).

[5] *H. de Lubac*, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Aubier, Paris 1962; dgl., La Prière du Père Teilhard de Chardin, Arthème Fayard (Sammlg. Le Signe), Paris 1964.

[6] *Dom Laffont*, La Sainteté du peuple de Dieu, Ed. La Pierre qui vire, 1964.

[7] Wir denken hier besonders an die Bemühungen von seiten der

Zeitschrift *L'Anneau d'Or* und an all die zahlreichen, wertvollen Veröffentlichungen über den christlichen Sinn der Ehe.

[8] *A. Brien*, Le cheminement de la foi, Ed. du Seuil, Paris 1964.

[9] Hier wären alle Werke über die katechetische Erneuerung zu zitieren. Nennen wir aber wenigstens die Zeitschrift *Catechistes* (78 rue de Sèvres, Paris VII[e]) und *Parole et Mission* (Ed. Du Cerf). Erwähnt sei ferner das vierte Kolloquium der Zeitschrift Parole et Mission: L'Annonce de l'Evangile aujourd'hui, Ed. Du Cerf, 1962.

[10] *P. Barrau, G. Matagrin*, Agir en vérité, Ed. ouvrières, Paris 1960.

[11] *La Vie Spirituelle*, Ed. Du Cerf, Jahrg. 1963 (Okt.) bis 1964 (Okt.), mit besonderem Schwerpunkt auf dem Mysterium Christi; Jahrg. 1964 (Okt.) bis 1965 (Okt.), mit dem Schwerpunkt auf dem Mysterium der Kirche. Die Absicht, das christliche Verhalten neu auf den objektiven Glauben zu zentrieren, ist hier allzu systematisch und schulmäßig verfolgt. Die Behandlung stammt mehr aus einer geistigen Anschauung als aus einer gelebten Erfahrung.

[12] *J. Guillet*, Jésus Christ, hier et aujourd'hui (coll. Christus), Desclée de Brouwer, Paris 1963.

Die Zeitschrift «*Christus*», mit der diese Sammlung zusammenhängt, wird von den Patres der Gesellschaft Jesu (15 rue Monsieur, Paris VII[e]) herausgegeben. Ein merkliches Bemühen um die biblische Ausrichtung des geistlichen Lebens erkennt man vor allem in *Laïcs et Vie chrétienne parfaite*, par C. Colombo, J. Giblet, B. Häring, L. Hausherr, S. Loynnet, K. Truhlar (coll. Laïcat et Sainteté, université de Louvain) éd. Herder, Roma 1963.

[13] *K. Rahner*, Zur Theologie des geistlichen Lebens (franz.: Eléments de théologie spirituelle) (Coll. Christus), Desclée de Brouwer, Paris 1964.

[14] *Reinhold Schneider*, Winter in Wien, Wien 1958 (vgl. I. F. Goerres, Der Unglaube des Gläubigen, Zeichen der Zeit, IV. April 1959).

Mit einigen Unterschieden begegnet man einem entsprechenden Gedanken in O. Rabuts Werk: La vérification religieuse; recherche d'une spiritualité pour le temps de l'incertitude, Ed. du Cerf, Paris 1964. Man möge sich an Hand des folgenden Zitates, das aus der Schlußzusammenfassung stammt, ein Urteil darüber bilden: «Die katholische Kirche ist notwendig; aber sie braucht Randzonen. Warum soll man den Wirklichkeiten nicht ins Angesicht sehen? Diese Randzonen werden mit ihr oder gegen sie bestehen. Es wäre heutzutage eine recht große Erleichterung, wenn die Kirche sie eindeutig anerkennen würde und sich (unter ganz bestimmten geistigen Voraussetzungen) für die Legitimität einer bedingten Anhängerschaft ausspräche. Wird eine neue Ära beginnen...?

Selbstverständlich ist es notwendig, daß das Heil allen auf Wegen angeboten wird, die ihren Gewissen nicht widersprechen. Nun sind aber die Wege des Heiles, die bisher als normal, ja als unumgänglich angesehen wurden, für viele ungangbar. Ein Teil der Menschheit läßt sich weiterhin durch die traditionellsten kirchlichen Methoden retten; aber ein zumindest gleich großer Teil nicht. Das ist eine große, allgemeingültige Tatsache, die anzuerkennen man sich entschließen sollte. Die Kirche ist nicht für eine bestimmte Kategorie von Temperamenten vorbehalten: man müßte also andere Methoden finden. Allerdings wird das sehr lange Zeit in Anspruch nehmen, und die Kirche wird, mit vollem Recht, Neuerungen nur mit großer Vorsicht annehmen. Aber ein ganzer Teil der Menschheit bittet um Heimatrecht, vor allem diejenigen, die in aller Ehrlichkeit durch alle Behauptungen und Versicherungen der Kirche nicht überzeugt sind; sie bitten, man möge ihnen die einzige Art des Glaubens lassen, von dem sie sich ihr Heil erhoffen können: eine grundsätzliche Zustimmung zum Christentum, die jedoch gewisse Zweifel nicht ausschließt. Sie besitzen den Glauben, der quält, das Glaubensverlangen, den Glauben der Zustimmung zu allem, was rein und wahr ist...» (*a.a.O.* S. 106–107).

[15] *E. Wiesel*, La Nuit, Vorwort von F. Mauriac, Editions de Minuit, Paris 1958.

[16] *a.a.O.*, S. 12 u. 14.

[17] *Louis Bouyer*, Introduction à la Vie spirituelle, Desclée et Cie, Paris 1960;

F. Roustang, Une initiation à la Vie spirituelle (Sammlg. Christus), Desclée de Brouwer, Paris 1963;

P. Evdokimov, Les âges de la vie spirituelle; Des Pères du désert à nos jours, Desclée de Brouwer, Paris 1964. (Dieses Werk stammt aus der orthodoxen Tradition.)

[18] *H. Urs von Balthasar*, Dieu et l'homme aujourd'hui, Desclée de Brouwer, Paris 1957.

[19] *K. Rahner*, Sendung und Gnade (franz. bei Mame, Tours 1962).

[20] *R. Hochhut*, Der Stellvertreter (franz. von Martin und Amsler, bei Ed. du Seuil, Paris 1963).

[21] *R. A. Liégé*, «L'athéisme, tentation de monde, réveil des chrétiens» in dem Sammelband: L'Athéisme, tentation de monde, réveil des chrétiens?, Ed. du Cerf, Paris 1963, S. 229–251.

[22] *D. Bonhöffer*, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (franz. bei Labor et Fides, Genf 1963, S. 120–122).

[23] *J. Robinson*, Dieu sans Dieu (Honest to God), Nouvelles Editions Latines, Paris 1964 (franz. von L. Salleron). Wir brauchen dabei nicht erst zu betonen, daß die französische Formulierung des Titels eine Interpretation bedeutet, die vom Inhalt des Buches nicht gerechtfertigt wird.

[24] *M.-D. Chenu*, L'Evangile dans le temps, Ed. du Cerf, Paris.

O. Rabut, Valeur spirituelle du profane. Les Energies du monde et l'exigence religieuse, Ed. du Cerf, Paris 1962.

A. Dondeyne, La Foi écoute le monde.

C. Duquoc, L'Eglise et le Progrès (Sammlg. Eglise aux cent visages), Ed. du Cerf, Paris 1964.

F. Houtard, L'Eglise et le Monde (Sammlg. L'Eglise aux cent visages), Ed. du Cerf, Paris 1964.

[25] Das gleiche ist aus einer anderen Perspektive heraus auch von *G. Martelet*, Victoire sur la Mort; Essai d'Anthropologie chrétienne, ed. du Centurion (Bonne Presse), Paris 1962, hervorgehoben.

Ferner seien hier zwei Hefte von «Lumière et Vie» (2 place Gailletton, Lyon): Vivre dans le Monde, n. 50 und La Mort, n. 68, zitiert.

[26] St. Augustinus, Gegen die Manichäer: c. 3 (zitiert von *O. Rabut*, in: La Vérification religieuse, a.a.O., S. 109).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Dokumentation Concilium

Verantwortliche Redaktion: L. Alting v. Geusau, Direktor,
und M. J. Le Guillou, 2. Direktor

C. Murray Rogers

Das Erbe des Hinduismus
Ashram: eine Gabe Gottes an die Kirche

Wie die Eröffnungsklänge einer Beethovensymphonie in Herz und Verstand mancher Westeuropäer einen symbolhaften Klang erwecken, so ruft das Wort «ashram» ein Echo in den Tiefen des Seins von Millionen Hindus wach. Wenn es auch dem westlichen, in aristotelischen Begriffen geschulten Menschen eine frustrierende Erfahrung sein mag, so muß er doch ebenso das indische «ashram» als Institution und soziale Struktur betrachten, wenn er erst einmal dessen ursprünglichen Ton, seine Melodie vernommen hat. Sie erklingt aus einer Zeit vor jeder fixierten Geschichte und ist eines jener Verbindungsglieder der Gegenwart mit der lebendigen Vergangenheit, durch die ein Hindu auch das Unaussprechliche zu ertragen, das Unmitteilbare in die spirituelle Erfahrung der Gegenwart einzubeziehen vermag. Nur derjenige aus Ost oder West, der mit dem Geheimnis lebt und aus Erfahrung lernte, daß es vieles im Leben gibt – vielleicht das meiste –, was nie meßbar ist, kann die Untertöne der Musik empfinden, die für den gläubigen Hindu in dem Wort «ashram» schwingen.

Was man erst vernimmt und dann sieht: eine Lichtung im Wald, an den Ufern eines Flusses, eine kleine Hüttensiedlung, unter einem heiligen Feigenbaum einen «rishi» (weisen) oder heiligen Mann, der meditierend dasitzt oder mit einem oder zwei Schülern spricht; neben einer der nahen Hütten bereitet seine ältliche Frau ein bescheidenes Mahl. In der Mitte einer solchen verborgenen Gemeinschaft steht ein Altar, auf dem Altar das heilige Feuer Agni. Zu solchen ashrams pilgerten in früheren Zeiten Könige und Kaiser barfuß, und sogar heute noch machen manche der Großen und Berühmten dieselbe Reise. Sie suchen dort den «darshan» einer Seele, «durch deren einzigen Blick ein ganzes Leben geändert werden kann» und deren Präsenz ganz nahe am Übernatürlichen – wie Arnaud Desjardins sagte – das «lebendige Zeugnis ist für eine andere Welt als die, in der wir unseren Alltag leben». («Dont un seul regard peut changer toute une vie et dont la présence presque surnaturelle serait le témoin vivant d'un autre monde que celui dans lequel nous vivons toute la journée.»[1]) Dichter und Musiker haben eine solche Pilgerfahrt in Wort und Ton beschrieben, und die Steine vieler Hindu-Tempel erzählen dieselbe Geschichte.

Tausend und noch mehr Jahre, ehe der heilige Benedikt seine Regel aufschrieb, war der Sinn monastischen Lebens «Gott zu suchen» – «si re vera quaerit Deum» – in diesen Hindu-Dörfern, den ashrams, lebendig. Sie sind über den ganzen Subkontinent verstreut. Männer und Frauen leben dort in größter Einfachheit und im Gehorsam

unter ihrem geistlichen Führer, dem guru, ganz in Verlangen und Sehnen nach Gott. Von ihnen sprach Papst Paul VI. als Pilger in diesem Land, als er sagte (1964): «Ihr lebt in einem Land, dessen Volk Gott in unermüdlicher Liebe suchte, in tiefer Meditation, in Hymnen und feurigem Gebet.» Im selben Sinn fragte ein sannyasi-Christ einen Mitchristen, wie er denn «gleichgültig bleiben kann vor diesem Ruf, der immer jenseitiger und immer tiefer in uns, durch ganz Indien, vom Heiligen Geist ergeht». («Comment pourrait-il demeurer indifférent à cet appel toujours plus au-delà, toujours plus au-dedans, que l'Esprit lui adresse par l'Inde?»[2])

Die Wurzel des Wortes «ashram» gibt uns einen Hinweis auf den spirituellen und physischen Hintergrund des so intensiven Wunsches zu wissen, zu erleiden: Brahman. «A-crama» heißt im Sanskrit buchstäblich *Ort* des strebenden Mühens, der Askese, und diese Wälder und Berge mit den Dörfern waren ja wirklich Orte des Friedens und der Stille, untrennbare Begleiter der großen Nüchternheit und Schlichtheit geistlicher Bemühungen und stiller Betrachtung. Als die Zeiten von den Veden hinüberglitten zu den Mahabharata «tapas», trat geistiges und geistliches Feuer an die Stelle des heiligen Altarfeuers «Agni». Die beharrliche Entschlossenheit, sich durch Selbstverleugnung abzulösen und in Demut voranzuschreiten aber blieb und bleibt immer bestehen.[3]

An diesen Orten der gewagten spirituellen Experimente und der selbstlosen Konzentration nach innen wurden Indien nicht nur die Upanishaden, sondern auch Joga, Samkya und der Buddhismus geschenkt – ganz zu schweigen von den zahllosen Seelen, deren geistliches Mühen in den letzten drei Jahrtausenden das Geheimnis der Innerlichkeit und der unaussprechlichen Gegenwart suchten.

Im Laufe der Jahrhunderte hat dabei die extreme Einfachheit der Struktur es ermöglicht, daß die «ashrams» fast ganz unverändert blieben. Das Streben tendierte einerseits zur Einsiedelei, zum einsamen Abschluß, und andererseits zum monastisch-klösterlichen Leben. In beiden Richtungen aber war der eigentliche Glanz des Hinduismus stets vertieft worden: die Berufung zur Erkenntnis des Absoluten, um die Wahrheit in ihren unausschöpflichen Tiefen weiterzutragen durch die Generationen.

So verborgen und abgeschlossen ist dieser Schatz Indiens, daß viele aus dem Westen – ja sogar aus Indien selbst – nie einen Blick auf seine Existenz werfen konnten. Andere, die das Glück hatten, diesen Pfaden zur Verinnerlichung zu begegnen, sind ihnen von da an gefolgt, und ihr Leben wurde ihnen zur Pilgerfahrt. Wenige nur sind fähig, die wahre Botschaft Indiens in ihrer ganzen Reinheit zu vernehmen. Und selbst dort, wo ein schwacher Schein der unfaßbaren Tiefe des Hinduismus aufleuchtete, ist diese Enthüllung nicht unser Verdienst – wie der Verfasser wohl weiß –, ja nicht einmal aus unserem Suchen erwachsen, sondern einzig und allein eine Gabe Gottes.

Ganz überraschend! Und ganz unverdient! Es war 1946, als ein englischer Priester mit seiner Frau in Bombay landete, um in Indien zu missionieren. Sie waren Glieder der Anglikanischen Kirche, und sie waren in Familien der strengsten protestantischen Kirchengemeinden erzogen, einer bei den Anabaptisten, der andere bei den «Plymouth-Brüdern». Sie kamen in Indien mit all dem Sack und Pack an, das westliche Missionare mit sich zu führen pflegen, Unmassen von Gepäck und nicht nur von der Art, wie es zwei kleine Kinder erfordern. Da gab es noch anderes «Gepäck» aus dem Westen, dem jungen, über die Maßen vereinfachenden Westen, der sich so selbstsicher, kurz angebunden und erhaben vorkommt. Sie waren gekommen wie Tausende vor ihnen, um sich selbst hinzugeben und das Evangelium zu verkünden, um «Christus nach Indien zu bringen», «um die Hindus zu bekehren» – erschreckende Sätze – als ob Christus hier nicht auch gegenwärtig gewesen wäre, ehe wir Missionare kamen, ehe seine Kirche hier eingeführt war; als ob Bekehrung ein Werk der Menschen und nicht vielmehr Gottes wäre.

Es folgten vier Jahre arbeitserfüllten Lebens in der fast hermetisch abgeschlossenen, «christlichen Welt» Indiens, der Welt, die so fern von Leben, Glauben und Kultur der Hindus ist. Sicher – es wurden Vorstöße gewagt in diese fremde Welt hinein, aber immer, um in das christliche Geviert (compound) zurückzufliehen, zu dem altbekannten sozialen Leben, den Gewohnheiten und Bräuchen, vor allem zum westlichen Gebetbuch, den westlichen Liedern, den alten Vorurteilen und Vorstellungen und deren ganzer Geisteshaltung.[4] Es hatte schon eine gewisse Modifikation in der etwas lauten Polemik der Christen gegenüber den Nichtchristen gegeben. Doch zuerst (oder auch heute noch?) war es polemische Vorsorge, der Geist der Kreuzfahrer, der – wenn auch diskret verschleiert – standhielt.

In der Rückschau scheinen die Entscheidungen, die diese allgemeine Haltung durchbrachen, winzig klein gewesen zu sein im Verhalten dieser englischen Familie. Es kam eine Einladung, dem «Centre of Basic Education» (etwa: Zentrum der grundlegenden Erziehung) beizutreten, das von Mahatma Gandhi in Sevagram gegründet worden war und wo er als in «seinem» ashram die letzten Lebensjahre verlebte. Das führte uns in eine Gemeinschaft ein, in der von 300 Personen, die hier miteinander lebten und arbeiteten, aßen und beteten, nur 6 Christen waren. Wer hätte je vermutet, daß es ein unschätzbares Privileg sein könnte, als Christen verwundbar und schwach zu sein?

Später öffnete uns eine Hindufamilie, die dort Mitglied war, ihre Türen, und so wurden wir als adoptierte Mitglieder aufgenommen. Ein ganzes Jahr lebten wir in einer Hütte aus Zweigen und Lehm, die nur ein Zimmer hatte und dieser Familie gehörte. Diese äußere Veränderung wurde weit übertroffen von einer inneren, als uns die Augen aufgingen, als wir eingeführt wurden in diese ganz neuen «Welten» des Denkens und des Geistes, des Fühlens und der Wertschätzung, Welten, die nicht weniger überraschend waren, als wenn sich eine englische Familie des Mittelstandes plötzlich in einer Einzimmerhütte in einem indischen Dorf auf dem Boden sitzend wiederfindet.

Ist Offenbarung hier ein zu starker Ausdruck? Die Offenbarung kam uns hier zu aus der Armut, der echten, harten, materiellen Armut – und aus der langsamen, stufenweise voranschreitenden Entdeckung einer reinen und tiefen religiösen Erfahrung mit dem Hinduismus.[5] In der persönlichen Begegnung begannen wir die Wahrhaftigkeit und Freude der Hingabe und des Vertrauens der bhakti hochzuschätzen. Und wir nahmen das spirituelle Leben wahr, das für unzählige Hindus wirklich auf ein «Idol» zentriert ist, eine primitivere Art der Spiritualität, die bis dahin existiert hatte, wenn sie auch ihrem Untergang entgegenging. Und wir durften auch einen Blick aus der Ferne tun auf die Advaita des «Aham Brahmasmi» – wohl der höchst-stehenden Spiritualität, die außerhalb des christlichen Glaubens möglich ist – und wir nahmen diese Erfahrungen tief in uns auf während einer wirklichen, echt empfundenen Wallfahrt zu einer der Quellen des Ganges, hoch oben im Himalaja. All dies waren erregende und manchmal auch verwirrende Neuheitserlebnisse.

Es gab natürlich auch einige Europäer, die in dieser Umgebung ihren christlichen Glauben verloren hatten. Der Einfluß war sehr stark, und vor allem Freunde aus der Gandhi-Bewegung bemühten sich, auch uns vom lebendigen christlichen Glauben zu einer Religiosität hinüberzuführen, die in ihrem Anruf und ihrer Antwort so viel universaler ist. Es gab aber auch Menschen, die durch solche schmerzliche Begegnungen hindurch neu und tiefer in die Wirklichkeit des lebendigen Christus eindrangen und das Gebet entdeckten. Auch wir hatten bisher immer die Füße fest auf dem Boden gehabt. Jetzt – losgerissen von unserem festen Halt – mußte es sich erweisen, ob wir schwimmen konnten.

Als ob sie Ruf und Lockung unserer Freunde noch verstärken wollten, tauchten an unserem Horizont heilige Männer und Frauen der Hindus auf, deren tiefe Frömmigkeit nur dann geleugnet werden konnte, wenn man die Dinge auf den Kopf stellte – so schien es uns wenigstens. Da war Ramana Maharshi aus Tiruvanamalai, den wir durch seine Schriften und Gedichte bereits kannten und von dem wir später durch einen seiner persönlichen Freunde, Swami Abhishiktesvarananda, viel vernahmen. Da waren Ma Anandamayi aus Varanasi und Swami Ramdas aus Kanhangad in Kerala.[6] Und wir entdeckten, daß nicht nur diese Weisen Indiens ein Geheimnis hüteten, sondern auch ungezählte unbekannte Seelen. Sie alle teilen die «unerbittliche Erfahrung einer Gegenwart, die durch Jahrhunderte und Jahrtausende so manches Kind Indiens in die akosmischste Berufung geschleudert hat, die man sich vorstellen kann: auf langen Straßen ziehen sie von Dorf zu Dorf... sprechen kaum, nur manchmal erinnern sie die Begegnenden an das innerste Geheimnis... oder sie bleiben verborgen in der Einsamkeit der Wälder und der Berggrotten, den Blick nach innen gerichtet, schlichte Zeugen des Seins». («Cette expérience implacable de la Présence, qui depuis des siècles et des millénnaires, jeta tant d'enfants de l'Inde dans la vocation la plus acosmique qu'on peut imaginer: errant sur les routes de village en village... ne parlant qu'à peine, juste pour rappeler parfois à ceux qu'ils rencontrent le secret du sein du fond... ou bien encore cachés aux solitudes des forêts ou aux grottages des montagnes, le regard fixé au dedans, simples témoins de l'Etre.»[7])

Aber noch anziehender waren religiöse Schriften, heilige Bücher, die durch Millionen von Hindus noch am Leben sind: die Upanishaden und das Bhagavad Gita, die Schriften, die in Stein ge-

meißelt sind, in den Ajanta- oder Elefanten-Höhlen. Wer kann in der Elefanten-Höhle vor dem prachtvollen Shiva stehen ohne das aufsteigende Bewußtsein der Glaubenstiefe, aus der er entstand? Einer Glaubenstiefe, die Jahrhunderte später ihren Ausdruck in der neuen Kathedrale von Coventry in England fand, nach dem Willen des Architekten Sir Basil Spence. Das alles verstärkt die Wellen, von denen das Christliche entweder verschlungen oder emporgetragen wird, um die lichten Höhen der Herrschaft Christi zu erblicken, der Herrschaft auch über das, was, ehe er kam, kaum bewußt wahrgenommen wurde.

Langsam, aber sicher wurde dieses Mitleben im so lebendigen Hinduismus zu einem «Katalysator» unseres westlichen, christlichen Lebens und Geistes. Wir konnten nicht länger die Augen davor schließen, daß in dieser so alten und immer noch lebenden «Welt» des Hinduismus Gott selbst, Vater, Sohn und Geist, immer am Werk waren, um diesen ungeheuer weiten Zweig der Familie Menschheit an sich zu ziehen. Wir waren uns unumgänglich bewußt geworden, daß im Hinduismus ein großer Reichtum göttlichen Geistes verborgen ist, eine kostbare Perle, die eines Tages eine der berühmtesten in der katholischen Kirche werden könnte. Diese Erkenntnisse waren das Resultat der Einladung zur Wallfahrt, einer Wallfahrt zur Liebe Gottes, wie wir sie uns niemals hätten träumen können, damals, als wir 1946 in Bombay ankamen.

So wurde 1954 ein christlicher «ashram» gegründet: Jyotiniketan, «Hort des Ungeschaffenen Lichtes». Wir waren nun nicht mehr nur eine natürliche Familie, sondern wir harrten der Gabe Gottes: einer Familie von Menschen, die er uns in Christus beigesellen würde. Der Ruf, zusammenzukommen, um Christus zu ehren und zu lieben, mitten in dieser menschlichen Armut und inmitten dieser verborgenen, tiefen spirituellen Welt des Hinduismus, führte uns ganz klar auf unser eigentliches Werk hin: Gott, die heiligste Dreifaltigkeit, zu verehren und zu lieben. Das allein war unsere Aufgabe, nicht ein Durchgang auf irgend etwas anderes hin, ohne Rücksicht auf die Richtigkeit dieser Schritte für andere Christen. In unserer spirituellen Unvollkommenheit konnten wir zwar nicht voraussehen, wohin dieses Gemeinschaftsleben zur Ehre Gottes führen würde, aber wir sahen wohl das nächste Wegstück vor uns, und das war mehr als genug für das Heute. Alles andere wußte ja Gott.

Unsere Berufung ist, Zeugen der übernatürlichen Gegenwart zu sein, die Gott selbst erfüllt; sie heißt einfach intensiver *zu sein*, für uns und unsere Nachbarn, hier, zwischen zwei Dörfern in Nordindien mit und in Gott, dem heiligen, unbegreiflichen, allumfassenden. Die Menschen brauchen sicherlich Medizin, Erziehung, eine bessere Landwirtschaft, aber das ist die Aufgabe anderer. Unser Auftrag hingegen ist, ihnen das Übernatürliche zu zeigen, ihnen ein Fenster aufzustoßen für die Wirklichkeit Gottes, um die strahlende Verklärung unseres Herrn als wahre Gegenwart auch in diesem kleinen Winkel seines Universums lebendig vor Augen zu stellen.

Unsere protestantische Erziehung hatte uns dem Mönchtum ganz ferngehalten, aber jetzt wurden wir zu unserer großen Überraschung durch den Hinduismus zu ihm geführt. Unsere Lebensaufgabe, Gott zu lieben in dieser Gemeinschaft, ließ uns im Laufe der Jahre immer klarer erkennen, wie notwendig für ein solches Leben Einfachheit, Gehorsam und Einheit, als göttliche Beisteuer sind. Es bestehen keine äußeren Gelübde, doch ist ein ernster Einsatz, innerlich und äußerlich, von jedem Mitglied verlangt, das nach einer gewissen Zeit der Probe und Bewährung sich fest in diese Gemeinschaft aufnehmen läßt. Dieser Einsatz verpflichtet vor Gott und voreinander für eine nicht festgelegte Zeit, das heißt bis zum Tod. Wir teilen unseren ganzen Besitz und unser Geld, und es ist uns klar, daß wir – wollen wir wirklich tief in dieser Welt aufgehen, in die uns Gott stellte – alles von *dieser* Welt, *dieser* Erde und *diesem* Volk nehmen müssen.

Das tägliche Leben beginnt mit stiller Andacht um 5.20 Uhr früh und endet mit der Christarakhjshja und dem Friedenskuß nach der Komplet um 8.30 Uhr abends. Seine Mitte ist die Anbetung Gottes, im «House of Prayer», und die Eucharistiefeier, in der sich der Herr uns so wunderbar mitteilt und wir teilnehmen dürfen an der Schöpfung, Erlösung und Heiligung dieses Stückchens Erde. Die Eucharistie ist auch das Größte, was wir unseren Nachbarn darbieten können, obwohl wir erst beginnen, ganz in ihrer Wirklichkeit zu leben. Dieses Leben in Christus geht auch außerhalb der Kapelle weiter, in der Feld- und Hausarbeit, beim Studieren in der Bibliothek des ashram, beim einfachen Dienst an Freunden des Dorfes, in eingeteilten Perioden des Schweigens in drei kleinen Hütten, die zu diesem Zweck etwas abseits gebaut wurden, und in den Zeiten, die für die Konversation mit den vielen Gästen und Besuchern bestimmt sind.

Von Anfang an war Jyotiniketan für Christen

aller Konfessionen bestimmt – unsere Kommunität umfaßt jetzt drei Anglikaner und einen Presbyteraner – und es war ein großartiges Geschenk Gottes, Freunde zu treffen, die von relativ fernen Kirchen kamen, wie Katholiken und Glieder der alten orientalischen Kirchen, ebenso wie reformierte Christen und Angehörige der Fundamentalisten. Wir haben von allen wie auch von uns selbst die größtmögliche Loyalität und ernsten Respekt vor den Überzeugungen und dem Gewissen der anderen verlangt, ohne Rücksicht darauf, ob dies dem einen oder anderen etwa sehr schwerfallen mochte.

In der Gründung Jyotiniketan ashram ist der Geist der Gandhi-Bewegung wie auch des Hinduismus verlebendigt. Durch alle fühlen wir den Geist Gottes zu uns sprechen. Die kirchlichen Oberen unserer Anglikanischen Diözese haben uns ihren Segen und ihr Gebet versprochen. Aber kurze Zeit später erfuhren wir, wie wenig originell unser Unternehmen ist.

Roberto de Nobili (gegen Ende des Jahres 1607 in einer verfallenen Hütte beim Tempel des Shiva in Mandurai, seinem ashram, als er sein Leben als sannyasi begann) schrieb in einem persönlichen Brief: «Ich lebe jetzt in einem winzigen Raum, mit Wänden aus Erde und einem Strohdach, aber ich fühle mich bequemer und glücklicher als in einem reichen Palast... Und ich bleibe immer auf meine kleine Hütte beschränkt. Wenn ich am Morgen die Messe zelebriert und mich dem Herrn empfohlen habe, gewähre ich jedem Zutritt, der kommen und mit mir sprechen will.» («I am now living in a cabin with earthen walls and a thatched roof, which is more useful to me and makes me happier than if it were a rich palace... I always remain confined to my little cabin. After rising and saying Mass and commending myself to the Lord, I admit anyone who wishes to come to talk or discuss with me.» [8]) Seine angeborene Höflichkeit und sein profundes Wissen zogen so manchen Hindu an, während – sehr schmerzlich für ihn – seine Mitchristen ihm das Leben schwer machten. Wir, die wir im 20. Jahrhundert etwas ganz Ähnliches auf uns genommen haben, wenn auch unter so viel günstigeren Umständen, sehen mit bewunderndem Respekt zurück auf de Nobili, der einst die Grundsteine für unser Leben legte.

Doch über sie wuchs Gras. Mehr als drei Jahrhunderte vergingen, ehe die christlichen ashrams in Südindien wieder auflebten. 1921 wurde in Tirupattur das Christukula ashram gegründet, und zwar von einem indischen und einem schottischen Arzt, es war ganz interkonfessionell. 1928 wurde ein anglikanisches ashram, Christa Prema Seva Sangna in Poona, mit dem Schutzpatron Franz von Assisi, ins Leben gerufen.[9] 1937 war Christa Sishya Sangnam in Tadagam das erste christliche ashram, in dem die Familie ihren natürlichen Platz hat. Dieses letzte ashram stand Priestern und Laien gleichermaßen offen, Verheirateten und Unverheirateten; ursprünglich gehörte es der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Malankara an, doch eines seiner Gründungsmitglieder war der anglikanische Bischof Pakenham Walsh. Außerdem gab es noch fünfzehn bis zwanzig ähnliche ashrams, alle bis auf zwei in Südindien, die der Mar Thoma-Kirche von Malabar, der Kirche Südindiens oder der anglikanischen Kirche angehörten.

Niemand kann über die hingebungsvollen Dienstleistungen hinwegsehen, die die Mitglieder dieser ashrams der Landbevölkerung zuteil werden ließen. Aber man muß doch zugeben, daß die hohen Hoffnungen, die mit ihrem Entstehen verknüpft waren, sich nicht erfüllt haben. Man hatte geplant, daß durch diese Zentren das Evangelium in Indien «akklimatisiert» würde[10], daß das Evangelium, das von ashrams aus verkündet wurde, den Hindus zugänglicher sei, daß das Evangelium auf diese Weise wirkungsvoller verkündigt werden könne und daß die christliche Sozialarbeit so annehmbarer würde. Unglücklicherweise hatte man nicht genug bedacht, daß solche Intentionen ja aus einem westlichen Denken hervorgegangen waren, aus einem westlichen Verständnis des Christentums, das die ashrams unvermeidlich als Mittel zum Zweck betrachtet, als methodische Hilfsmittel der Evangelisation. Folglich wurde das Gewicht mehr auf die äußere Arbeit verlegt, auf das Predigen, den sozialen Dienst, die traditionelle Hinwendung der indischen ashrams zur Kontemplation aber vernachlässigt. Die Unfähigkeit, sakramentale Obedienz als Gabe Gottes zu betrachten, und der Plan, demzufolge die Mitglieder sich nur für mehrere Jahre, nicht aber für ihr ganzes Leben verpflichten, hat zu einer Unruhe und Unstabilität in diesen ashrams geführt, die es vorher nicht gegeben hatte.

Erst 1950 wurde ein christliches ashram gegründet, das tief in der Hindu-Tradition wurzelt: eine Gruppe Menschen, die der Kontemplation im ursprünglich christlichen Stil des Mönchtums leben und die nächstmögliche Nähe zu dem indischen sannyasa suchen wollte (to lead the contemplative life in the pristine tradition of Christian monas-

ticism and the closest possible conformity to the traditions of the Indian sannyasa[11]). Es ist das römisch-katholische ashram Saccidananda an den Ufern des Kavery-Flusses in Südindien gemeint, das von Swami Parama Arubi Anandam (Pater Jules Monchanin) und Swami Abhishiktesvarananda (Dom M. le Saux) gegründet wurde. In Stille und Verborgenheit schufen sannyasis und kontemplative Mönche das, was wir Re-capitulatio (*ἀνακεφαλαιῶσασθαι;* Eph 1,10) nennen, das «Zusammengefaßtwerden aller Dinge in den einen Christus». Ihre Berufung hieß, für Christus die tiefsten Gründe des geistigen Erbes aufzuspüren und zu gewinnen; durch sie ist es möglich geworden, daß unsere Hindu-Brüder mit Christus den Tod und die Auferstehung erleiden, mitten unter christlichen Mönchen, den Repräsentanten von Christi eschatologischer Kirche in Indien. «Es wäre purer Pharisäismus, wären die Gläubigen damit schon zufrieden, daß sie dem Hindu-Bruder gepredigt haben, es sei notwendig zu sterben, um mit Christus aufzuerstehen. Vor allem anderen muß ja der Christ zuerst in sich selbst den mystischen Tod erleiden im Namen seines Bruders.» («Seulement le croyant ne serait qu'un pharisien, s'il se contentait de prêcher à son frère hindou la nécessité de mourir pour ressusciter avec le Christ. C'est au chrétien d'abord de réaliser en soi cette mort mystique, au nom même de son frère.»[12])

Der Tod von Pater Monchanin (1957) hat diese Vision durchaus nicht auslöschen können. Sein Mitarbeiter wartet weiter auf den zündenden Funken, durch den die Inder katholisch werden. Er setzt die Pilgerfahrt fort.

Hier in Jyotiniketan scheinen – wie durch ein Gottesgeschenk – mehrere Strömungen ineinanderzufließen, deren künftige Richtungen und ihre Macht wir nicht vorhersehen können. Unsere intensive Teilnahme an der Spiritualität der Hindus ließ uns viele positive ökumenische Erfahrungen mit römisch-katholischen Christen machen, deren Tiefe unsere Erwartungen weit überschritt. Sie führten uns zu einer Neueinschätzung unserer anglikanisch-protestantischen Tradition. Drei unserer jährlichen Exerzitien waren von römisch-katholischen Christen geleitet, und es hatte sich ein Zirkel aus Orthodoxen, Römisch-Katholischen, Anglikanern und Protestanten zusammengefunden, der sich inzwischen wieder viermal unter der Leitung von Dr. Jacques-Albert Cuttat getroffen hat[13]. Über eines dieser Treffen schrieb ein Teilnehmer: «Der Ruf des Geistes durch ganz Indien, bis in die tiefsten Tiefen des menschlichen Wesens hinein, ließ sie einander erkennen als Christen, die aus einer so ernsten Wahrheit und Wahrhaftigkeit leben, daß alle zweifellos vorhandenen Trennungen transzendiert waren. ‚Die Erinnerung an die Kirche vor der Spaltung' – das murmelte einer von ihnen erstaunt.» («L'appel de l'Esprit par l'Inde au centre le plus intérieur de soi les fit se découvrir mutuellement chrétiens à un plan de verité et de profondeur auquel toutes les divisions apparentes étaient transcendées. ‚L'anamnèse de l'Eglise d'avant les séparations', murmurait émerveillé l'un d'eux.»[14]) Es ist noch zu früh, heute ein definitives Urteil in spirituellen oder theologischen termini darüber abzugeben, wohin dieser Weg einst führen mag. Aber es ist klar, daß der Hl. Geist uns ruft, auf neuen Pfaden zu schreiten, die ebensoviel Mut wie Loyalität dem Glauben der Kirche gegenüber erfordern.

Vier Dinge sind es hauptsächlich, die unsere Gedanken, Gebete, den hingebungsvollen Einsatz verlangen: erstens die Frage, ob der unstillbare Durst des Hinduismus nach dem Einen, Absoluten, Unaussprechlichen, Unvorstellbaren eine starke Verwandtschaft mit dem absoluten Anspruch der Kontemplation aufweist? Wenn diese kostbare Perle, der Hinduismus, seine Erfüllung in Christus finden soll, dann müssen auch wir Christen Indiens – der ganzen Welt? – seine Tiefen wiederentdecken. Der swami des Saccidananda Ashram sagte sehr richtig: «Das Geheimnis Indiens kann auf die Kirche nur durch eine ontologische Übertragung übergehen, von Tiefe zu Tiefe, von Seele zu Seele, in einem großen Schweigen.» («...d'une transmission comme ontologique, de fond à fond, d'âme à âme, dans le grand silence.»[15]) Aus seiner Tiefe ruft Indien die Tiefe der Kirche an, und «schließlich sind es nicht Mönche, die die Kirche und Indien brauchen, sondern Seelen, erfüllt vom Geheimnis der Innerlichkeit, ohne Rücksicht darauf, welche Namen und Titel sie tragen». («Surtout ce n'est point de contemplatives de nom et de titre dont l'Eglise et l'Inde ont besoin ici, mais d'âmes plongées au mystère du dedans, quelques soit le nom ou le titre dont on les pare au dedors.») Haben wir nicht allzuoft unsere christliche Energie vergeudet, unsere Liebe auf vieles verteilt, wenn doch «nur eines nötig» wäre (Lk 10,42)? Und das haben wir vernachlässigt!

Zum zweiten dämmern uns ganz neue Erkenntnisse, wenn wir nur erst einmal realisiert haben, daß – zwar verschleiert – der Geist Gottes im Hinduismus wirkt. Christus Pantokrator, der kos-

mische Christus, will, daß wir Ihn nicht nur am «Ende» des Hinduismus finden, sondern auch in dessen Anfängen, daß wir die Erfüllung des kosmischen Bundes mit Noe und die Bedeutung des Priesterkönigs Melchisedech erkennen in all den Jahrtausenden des dauernden Ringens der rishi und sannyasi in diesem Lande. Der Mitstreiter, wie Dr. Raymond Panikkar sagte, muß – mit allen Implikationen – akzeptiert, in die Mission der Kirche einbezogen werden, damit «die christliche Haltung nicht bedeutet, Christus nur hineinzutragen, sondern ihn auch herauszulesen, Christus hier zu entdecken; nicht einen befehlenden, sondern einen dienenden Christus». Der Christ muß in diesem Sinne mit Gott dem Erlöser zusammenarbeiten, mit ihm zusammen den Schleier «lüften, einen dichten Schleier aus jahrhundertedickem Staub der Geschichte voll Flecken der Sünde».[16] Diese Aufgabe kann nicht ohne Schmerzen erfüllt werden, nicht ohne Opfer und auch Konflikte.

Weiter verlangt die Relation zwischen Christentum und Hinduismus, die so schwer auf uns lastet, daß wir uns radikal von allen polemischen Annäherungsversuchen, die so lange das missionarische Werk der Kirche unterbunden haben, ganz frei machen. Das fordert von uns nichts weniger als eine völlige «Konversion», eine Umwandlung unser selbst. Unsere egoistische Wichtigtuerei muß mit den Wurzeln ausgerottet werden, und wir müssen uns immer wieder von neuem vergegenwärtigen, daß wir doch Sklaven des Evangeliums sind. Wir schlagen also nicht vor, die Polemik einfach zu beenden, weil wir in einem Zeitalter leben, in dem die Toleranz gepflegt und solche Methoden als nicht länger erfolgreich betrachtet werden, sondern aus dem Grund, weil Christus selbst, der Erlöser der ganzen Welt und auch dieser Hindu-«Welt» gekommen ist, um «die Kinder Gottes, die verstreut sind, zu sammeln» (Jo 11, 52), nicht um Krieg über sie zu bringen. Sind wir nicht in allem Ernst dazu gerufen, jede Versuchung in uns, einen anderen Glauben zu besiegen, zurückzuweisen? Eher müssen wir doch die schwere Verantwortung auf uns nehmen, Priester und Propheten der Hindus zu sein, und, mit tiefer Einfühlungskraft und Liebe – die Liebe immer zweifach verwurzelt in Christus – uns der lebendigen Frömmigkeit und den Glaubenserfahrungen der Hindus aussetzen. So gelangen wir auf eine noch tiefere Ebene als Theologien, Dogmen und Doktrinen. Wir teilen mit dem Hindu das Erlebnis der Metanoia zu Christus hin, dem Alpha und Omega jeder Religion und jeder Kultur, ebenso wie jeder einzelnen Person.

Schließlich – wenn diese Aufgabe erfüllt ist – müssen wir einen Ökumenismus im weiteren Sinne fördern, einen Ökumenismus, der wirklich katholisch, universal, weltweit ist und der sich nicht nur auf Dialog und Begegnung zwischen den Christen verschiedener Konfessionen richtet, sondern auch an die Gläubigen anderer Religionen. Die christliche Einheit darf nicht auf die Einheit als ein Wunder Gottes oder ein Geschenk der heiligen Dreifaltigkeit warten, die ohne menschliches Mühen die Römisch-Katholischen, Orthodoxen, Anglikaner und Protestanten, aber auch über «Andersgläubige» ausgegossen wird, auch über die große Gruppe der Menschheit, die sich selbst Hindus nennt. Nur der eine Christus des Universums kann das menschliche Sehnen und Mühen nach Einheit befriedigen[17].

Das christliche ashram bietet keine leichten und kompakten Antworten. In ihm werden christlich glaubende Menschen mit dem Absoluten konfrontiert, über alle Grenzen konfessioneller Zugehörigkeit hinweg, ja sogar über Jahrhunderte innerreligiösen Streits und Rivalisierens. Sie sehen sich Fragen gegenüber, die unser bisheriges Verständnis des «Lebens in Christus» radikal ändern können, und die – wenn sie aus einem immer tieferen Sich-dem-Herrn-Überantworten gesprochen werden – uns einen echten Anteil an dem Einzug des Hinduismus ins Land der Verheißung, in Christus, geben können. Das ist unsere furchtbare und freudenvolle Verantwortung. Brüder, betet für uns!

C. MURRAY ROGERS

Geboren 1917, als Priester der anglikanischen Kirche 1940 geweiht, seit 1946 Missionar in Indien, wo er bis 1950 am Agricultural Institute, Allahabad, Kaplan im Department für die Ausbreitung des Glaubens war, 1951–1952 im Hauptquartier der Gandhi-Bewegung in Sevagram Ashram, 1952–1953 in Raisalpur als Gast einer Hindufamilie. Seit 1954 lebt er in Jyotiniketan Ashram.

[1] A. Desjardins, Ashrams, les Yogis et les Sages, La Palatine 1962, zitiert in: Parole et Mission, April 1964, von: R. Girault, Ashrams de l'Inde haute lieux ou mirages?

[2] H. le Saux, L'Inde et le Carmel, Carmel 1, 1965.

[3] a. Weitere historische und kritische Studien bei P. Chenchiah, V. Chakkarai und A. Suarisanam, Asramas Past and Present, Indian Book Club, Kilpauk, Madras 1941.

b. Das Wort ashram bedeutet in einer späten Adaptation die vier Stufen des Brahman:

1. brahmacharya – das Leben als Student
2. grihastha – das Leben im Hause, daheim
3. vanaprastha – die Zeit der Zurückgezogenheit im Wald (vana)
4. sannyasa – die letzte Stufe des Lebens als Wanderer.

c. Die Leser, speziell westliche, sollen wissen, daß das Wort «ashram» häufig mißbraucht wird, um Konferenzen und Treffen, die nur einen Monat oder sogar nur ein Wochenende dauern, zu bezeichnen. Das ist eine Entstellung, die von vielen Hindus sehr bedauert wird.

[4] Die Auswirkungen des westlichen Christentums auf Asien sind kritisch und verständnisvoll dargestellt von T. Ohm, Asia looks at Western Christianity, 1959; dt.: Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum, München 1950.

[5] Ein sich sehr einfühlendes Verständnis zeigt *J. A. Cuttat*, The Encounter of Religions, a dialogue between the west and the east, Desclée 1960. *J. Monchanin* und *M. le Saux*, Ermites du Saccidananda, Casterman 1956. Hier wird besonders das advaita vorgestellt. *P. Deleury*, Toukaram: Psaumes du Pèlerin, ein ausgezeichnetes Buch über Glaube und Kult der bhakti.

[6] *B. Narasimhaswamy*, Self realisation, life and teachings of Sri Raman Maharshi; *Sri Ramana Gita*, Teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi. Dies ist alles, was von den Schriften, Gedichten und Hymnen von Sri Ramanas-raman erhältlich ist. Words of Sri Anandamayi Ma (1961) und God-experience (Bombay 1963), sind die Lehren von Swami Ramdas.

[7] Swami Abhishiktesvarananda wird in einem noch unveröffentlichten Teil von «L'Inde et le Carmel» (vgl. Anm. 2) behandelt.

[8] The Life of Roberto de Nobili, Vincent Cronin, London 1959.

[9] Diese ashrams haben nun leider aufgehört zu existieren.

[10] *S. Neill*, Christian Missions, Penguin Books 1964.

[11] Über Saccidananda Ashram: Swami Parama Arubi Anandam (J. Monchanin) – a memorial, Saccidânanda 1959; Ermites du Saccidânanda (vgl. Anm. 5). Es soll hier auch ein Versuch in Kurisumala, Kerala, erwähnt werden, wo ein östliches Kloster mit der Regel der Zisterzienser 1958 gegründet wurde. Darüber berichtet ein Artikel von *Dom B. Griffths*, in: Eastern Churches Quarterly 3 (1964).

[12] Swami Abhishiktesvarananda: Rencontre avec le Hindouisme, in: Informations Catholiques Internationales, August 1964.

[13] Berichte über diese Zirkel-Treffen über hinduistische und christliche Spiritualität: über Treffen 2 und 3: J. Britto, Dharmaram College, Bangalore; Treffen 3: K. Klostermayer, Rencontre avec l'Hindouisme (vgl. Anm. 12); Treffen 4: M. Kalapesi, in: Religion and Society, Organ des Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore; und ein Artikel in *Kairos*, 1965.

[14] Vgl. Anm. 12. [15] L'Inde et le Carmel, vgl. Anm. 7.

[16] *R. Panikkar*, The Unknown Christ of Hinduism, London 1964, mit aufführlicher Bibliographie.

[17] *C. Murray Rogers*, Monde hindou et unité en Christ, in: Semences d'Unité, Casterman 1965.

Übersetzt von Charlotte Hörgl

Verantwortliche Redaktion: Generalsekretariat Concilium und
Katholisches Archiv Amersfort

F. Houtart

Die Kirche in Lateinamerika und die Entwicklung der religionssoziologischen Forschung

Bezeichnenderweise hat die Kirche des lateinamerikanischen Kontinents die pastoralsoziologische Forschung in besonderem Maße vorangetrieben. In fünf Ländern bestehen organisierte Zentren: in Mexiko, Kolumbien, Chile, Argentinien und Brasilien. Aber auch anderswo wurden wichtige Arbeiten vorgenommen. Lateinamerika ist der erste Erdteil, in dem ein Regionalsekretariat des internationalen Verbandes der Institute für religionssoziologische Forschungen (FERES) errichtet wurde, das seinen Sitz in Bogotà hat und über ein eigenes Organ verfügt[1]. Es ist auch der einzige Kontinent, über den eine Reihe von globalen Untersuchungen vorliegen[2].

Warum dies? Welche Faktoren haben diese Entwicklung begünstigt; was erwartet die Kirche in Lateinamerika von der pastoralsoziologischen Forschung; in welchem Sinne verwendet sie dieses Erkenntnismittel?

Die Anstöße

Sobald man sich diese Frage stellt, wird man inne, daß es offensichtlich hier nicht um die lateinamerikanische Kirche als solche geht. Der Grund, warum die pastoralsoziologische Forschung auf Interesse, Gleichgültigkeit oder Ablehnung stößt, ist weniger in nationalen Eigenarten als in einer Typologie der sozialen und pastoralen Haltung zu suchen.

Der Anstoß ging offensichtlich von der Situation des raschen sozialen Umbruchs aus, in der sich der lateinamerikanische Kontinent befindet. Dieser hat zur Folge, daß die bisherigen Gesellschaftsstrukturen umgestoßen werden und eine ganze Anzahl von Werten, auf die diese Gesellschaft begründet war, in Frage gestellt wird.

Einige Bischöfe, Priester und Laien haben dieses Problem sehr rasch erfaßt. Manche wurden sich bewußt, daß es aus Treue zum Evangelium geboten sei, auf sozialem Gebiet Initiativen zu ergreifen. Einzelne erkannten auch, daß der im Gang befindliche Wandel die Stellung der Kirche, ihre seelsorgliche Ausrichtung, ihren Pastorationstypus und die Umschreibung der Aufgaben (Priester, Laie, Ordensmann oder Ordensfrau) von Grund auf änderte.

Unter diesen Personen trat rasch das Interesse zutage, die Lage des Kontinents gründlicher zu erforschen. Als man den sich vollziehenden Umbruch zum erstenmal wahrnahm, stand man ihm eben zunächst ratlos gegenüber. Man wußte nicht, wie man diese Probleme anpacken sollte; ja, man war sehr

oft nicht imstande, sie überhaupt zu überblicken. Darum erklärte anläßlich der Diskussion über das Schema 13 Msgr. Benitez, Weihbischof von Asunción in Paraguay, der im Namen von 115 Bischöfen Lateinamerikas sprach, er stütze sich auf die Untersuchungen der FERES, um einen raschen Überblick über die soziale Situation des Kontinents zu geben, der dann als Grundlage für grundsätzliche Stellungnahmen dienen könne. Diese Sicherheit in der Beurteilung der Lage hat übrigens mehrere Bischöfe Afrikas und Asiens sehr beeindruckt.

Unter denen, die auf die tiefgreifenden Veränderungen der Gesellschaft aufmerksam geworden waren, befaßten sich einzelne vor allem mit den sozialen und kulturellen Aspekten. Sie wünschten Untersuchungen mit dem Ziele, möglichst unverzüglich in die Entwicklung einzugreifen. Sehr oft brachten sie für die eigentlich pastoralsoziologischen Untersuchungen wenig Interesse auf, weil ihnen die soziale Aktion für dringlicher erschien oder auch – wie das häufig der Fall war –, weil sie nicht wahrgenommen hatten, welch einschneidende Wirkungen der Gesellschaftswandel auf die Kirche als Institution ausübte.

Der Mangel an Interesse für die pastoralsoziologischen Untersuchungen geht oft auch Hand in Hand mit einer gewissen Unbeweglichkeit, einer mangelnden geistigen Aufgeschlossenheit oder auch mit einem eifrigen, aber nicht auf weite Sicht und mit vereinten Kräften vorgenommenen Seelsorgeeinsatz, mit einem Mangel an Informationsquellen und oft mit Überarbeitung.

Die feindselige Einstellung gegenüber diesem Vorgehen, insbesondere auf dem Gebiet der Pastoralsoziologie, rührt oft von einer besonderen Auffassung über die Funktion und das Wesen der Kirche her und sieht fast immer an der Wirklichkeit vorbei. Diese Haltung ist typisch für jene Kreise, nach deren Meinung die Kirche die Gesellschaft dominiert, die ganze Wahrheit besitzt und folglich immer recht hat. Was soll man da von all dem lernen können?

Es ist noch zu bemerken, daß gewisse Untersuchungen dank gegenseitiger Beeinflussung dazu beitrugen, zugleich die sozialen und die pastoralen Probleme des Kontinents aufzuspüren. Dieser Erfahrungsaustausch hält an.

Schließlich hat der CELAM (der lateinamerikanische Bischofsrat) in der Förderung der pastoralsoziologischen Untersuchungen eine wichtige Rolle gespielt. Bei einer Großzahl der Delegierten der nationalen Bischofskonferenzen handelte es sich von Anfang an um Bischöfe, die sich der Probleme des sozialen Umbruchs besonders bewußt und für sie im allgemeinen aufgeschlossener waren als die Episkopate, die sie vertraten. Die meisten Jahreskonferenzen wurden durch pastoralsoziologische Untersuchungen oder wenigstens Dokumente und Notizen über die Familie, die Priesterberufe, die Pastoral usw. vorbereitet, je nach den zu behandelnden Problemen.

Die Tatsache, daß auf der Ebene des Kontinents solche Kontakte bestanden, hat viel dazu beigetragen, daß ebenfalls auf gesamtkontinentaler Ebene der Gedanke an pastoralsoziologische Untersuchungen aufkam und entsprechende Programme ausgearbeitet wurden.

Die Erwartungen

Die Kirche Lateinamerikas erwartet von der Pastoralsoziologie nicht so sehr eine theoretische Reflexion, sondern vor allem praktische Resultate. Dies ist begreiflich. Alle: Laien, Priester, Bischöfe stehen vor überaus zahlreichen und dringlichen Problemen. Vier Anliegen vor allem stehen im Vordergrund:

Das erste ist das einer *genaueren Information.* Aus diesem Grunde gelangten z. B. die beiden Vizepräsidenten des CELAM vor der ersten Konzilssession an die FERES mit der Bitte, eine Broschüre mit den Ergebnissen der auf dem Kontinent angestellten Untersuchungen herauszugeben und an die lateinamerikanischen Bischöfe zu verteilen[3]. Auf ihre Bitte hin erschien diese Broschüre auch in französischer und englischer Sprache, um so anläßlich der zweiten Konzilssession auch die Bischöfe der andern Erdteile über die Lage zu informieren.

Aus dem gleichen Anliegen heraus regte auch z. B. Kardinal Silva Henriquez von Santiago in Chile eine Erforschung der öffentlichen Meinung über die Kirche an und ergriff der CELAM die Initiative zu einer gegenwärtig in Gang befindlichen Umfrage über die liturgische Erneuerung in Lateinamerika.

Auch wurden Untersuchungen vorgenommen zur *Steuerung des sozialen und pastoralen Einsatzes.* Brasilien bietet hierfür ein aufschlußreiches Beispiel. In enger Verbindung mit der nationalen Bischofskonferenz und den Regionalkonferenzen beschäftigt sich das CERIS (Zentrum der religionssoziologischen Statistiken und Untersuchungen[4]) mit der Ausarbeitung von Pastoralplänen und der

allmählichen Schaffung der Strukturen zu einer Gesamtpastoral. Im gleichen Sinne arbeitet das IMES, das mexikanische Institut für soziale Studien, mit der Gruppe der zwanzig Diözesen zusammen, die sich zu einer gemeinsamen Pastoralplanung und -aktion zusammengeschlossen haben. Ein letztes Beispiel bietet das Erzbistum Bogotà, das eine Untersuchung über die Stadt vornahm, um darauf eine Gesamtpastoral aufzubauen.

Pastoralsoziologische Arbeiten sind auch dienlich und erwünscht *als Grundlage für die Ausbildung* der Kleriker und apostolischen Laien. So bilden auf den Pastoraltagungen, in den Lehrgängen des Höheren Pastoralinstituts (ISPLA) und zahlreichen Seminarien und Bildungskursen die pastoralsoziologischen Arbeiten einen Ausgangspunkt zu besserer Übersicht über die Lage und zu pastoralen Überlegungen.

Gewisse Bischöfe sind sehr darauf bedacht, daß diese Arbeiten auch *als Grundlage für die theologische Reflexion* über den sozialen Einsatz der Christen und das Seelsorgewirken dienen. Die mit den sozialen Anforderungen für die Entwicklung, dem Priestermangel, der neuen Rolle der Laien, den zu schaffenden Diözesen, den Ordensschwestern usw. zusammenhängenden besonderen Situationen erheischen ein theologisches Denken, das sich auf die konkreten Verhältnisse Lateinamerikas bezieht. Auf Anregung des CELAM hin wurde eine erste Anstrengung in dieser Richtung unternommen in Form einer Gemeinschaftsarbeit von Theologen und Soziologen, die vor allem für die lateinamerikanischen Bischöfe bestimmt ist und anläßlich der zweiten Konzilssession veröffentlicht wurde[5].

Die Auswertungen

In den meisten Fällen dient die pastoralsoziologische Forschung nicht nur der Überprüfung der rein kirchlichen Strukturen, sondern auch dazu, die sozialen Verantwortlichkeiten der Christen im allgemeinen und der Kirche als Institution im besonderen festzulegen. In mehreren Fällen haben die Untersuchungszentren verschiedene Abteilungen, eine ökonomiesoziologische und eine pastoralsoziologische. Auch besteht ein Organismus wie das DESAL (Zentrum für die soziale Entwicklung in Lateinamerika). Diese Tatsachen zeigen, daß der Blick über das rein Religiöse hinausgeht.

Wie die Ergebnisse verwendet und die Untersuchungen ausgewertet werden, hängt natürlich von den Absichten derer ab, die sie gebrauchen, und es kann sein, daß ihre Perspektiven vom heutigen theologischen Denken über die Aufgaben der Hierarchie im sozialen Leben schon als überholt erachtet werden.

Den heute existierenden Zentren geht es auch um eine noch gründlichere Forschung. Darum nahmen sie mit den europäischen und nordamerikanischen Pastoralsoziologen Kontakt, um die theoretischen Untersuchungen über die Stellung der Kirche im sozialen Umbruch zu vertiefen. Dabei wird das Religiöse nicht nur als ein Element, an dem sich der Wandel vollzieht, ins Auge gefaßt, sondern auch als ein Faktor des Wandels oder, um es in einem soziologischen Begriffe auszudrücken, als eine unabhängige Variable. In diesem Sinne sind zwei von der FERES angeregte sehr wichtige Untersuchungen ausgerichtet, die eine über den Nordosten Brasiliens und die andere über die Kirche als Institution in dem sich in Lateinamerika vollziehenden Umbruch.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die Einstellung der Kirche Lateinamerikas zu der pastoralsoziologischen Forschung mit ihrer Haltung auf allen andern Gebieten zusammenhängt. Weil ein dynamischer Zug vorhanden ist, besteht auch ein besonderes Interesse an dieser Disziplin, die in einer sich rasch wandelnden Situation von besonderer Bedeutung ist.

[1] Boletin de informacion – FERES – América latina, Apdo aereo 11.966, Bogotá, Kolumbien.

[2] Diese Untersuchungen von der FERES wurden in um die vierzig Bänden veröffentlicht und zusammengefaßt in: *F. Houtart* et *E. Pin*, L'Eglise à l'heure de l'Amérique latine, Casterman, Paris, Tournai, 1965 (engl. Ausgabe: *F. Houtart & E. Pin*, The Church in the Latin American Revolution, Theed and Ward, New York, 1965).

[3] *F. Houtart*, La Iglesia latino-americana en la hora del Concilio, FERES, 1962.

[4] Dieses gibt auch ein Mitteilungsblatt heraus: *Boletin Informativo*, Rio de Janeiro.

[5] *Feres*, Las Tareas de la Iglesia en América latina, Bogotá, 1963.

Übersetzt von August Berz

Vorwort

Die stürmische Entwicklung der katholischen Bibelwissenschaften läßt sich nur zum Teil durch die Funde neuen außerbiblischen Vergleichsmaterials erklären, durch die weitgehende Vervollkommnung der wissenschaftlichen Forschung und die intensiven Kontakte mit Exegeten anderer christlicher Konfessionen. Ebenso wichtig wie diese Faktoren ist die Klimaänderung, die sich im heutigen Denken vollzogen hat. In vielen Wissenschaften ist ein lebendigeres Interesse für die konkrete Wirklichkeit, insbesondere für den Menschen und seine Welt festzustellen. Auch die Theologie hat die Folgen dieser Klimaänderung erfahren und die konkrete Wirklichkeit von Mensch und Welt mehr als zuvor in ihre Forschung einbezogen. Hierdurch wurde die Entwicklung, die die wissenschaftliche Bibelexegese bereits vorher genommen hatte, kräftig gestützt.

Schon mehrere Jahrzehnte ziehen die menschlichen Dimensionen der Schrift die Aufmerksamkeit der Exegeten auf sich. Ihr Interesse wendet sich deutlicher als vorher den Absichten der einzelnen Autoren der verschiedenen Bibelbücher zu; und bevor sie zu Fragen auf bibeltheologischer Ebene übergehen, untersuchen sie gewissenhaft die Texte der Heiligen Schrift mit den Methoden der klassischen und modernen Literaturwissenschaft. Dies bedeutet aber ebenfalls, daß sie die menschliche Wirklichkeit der Heiligen Schrift ganz und gar ernst nehmen. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, daß wir nur auf dem Weg über die menschlichen Dimensionen der Schrift Zugang zur Bedeutung und Absicht des Gotteswortes erhalten, das in der Bibel Gestalt erhalten hat. Es darf als selbstverständlich angesehen werden, daß hierdurch ein Spannungsfeld entstanden ist zwischen klassischen theologischen Ergebnissen einerseits und den als abweichend erlebten Textinterpretationen andererseits. Den Fragen, die damit aufstehen, dürfen wir nicht ausweichen.

Daneben ist in letzter Zeit ein anderer Aspekt dieser menschlichen Wirklichkeit deutlicher als früher sichtbar geworden: Durch die Entwicklung der Wissenschaften vom Menschen geben wir uns mehr Rechenschaft von der Tatsache, daß jedes Individuum auf vielerlei Weise an seine Umgebung gebunden ist. Jeder Mensch kann – in gewissem Maße – als Exponent der Gemeinschaft angesehen werden, zu der er gehört. Auch diese Einsicht hat die Exegese nicht unberührt gelassen. Anscheinend bringen auch die Verfasser der biblischen Bücher im großen und ganzen weniger ihre persönlichen Einsichten zum Ausdruck als vielmehr die Glaubenstraditionen der Glaubensgemeinschaft, in der sie verwurzelt sind. Dadurch entsteht eine Akzentverschiebung: sowohl die *formgeschichtliche* wie die *traditionsgeschichtliche Methode* zeigt vor allem Interesse für die Glaubensgemeinschaft, in der die Texte zustande gekommen sind, und für die gültigen Traditionen, die darin verarbeitet wurden. Gerade hierdurch wird die Bibel auch in literarhistorischer Hinsicht als das Buch des Volkes Gottes erkennbar. Und obwohl die *redaktionsgeschichtliche Methode* mit ihrer Frage nach den eigenen Einsichten und Absichten des eigentlichen Autors oder Endredaktors das Gleichgewicht wiederherstellt, werden doch noch viele Fragen durch die kollektiven Aspekte aufgeworfen, die mit der Entstehung der Heiligen Schrift zusammenhängen. Auch an diesen Fragen dürfen wir nicht leichtfertig vorübergehen, vor allem dann nicht, wenn sie zu pastoralen Konsequenzen führen.

Aber es kann nicht die einzige Aufgabe der Sektion «Heilige Schrift» sein, in den ihr zugewiesenen Nummern dieser Zeitschrift derartige Fragen vorzustellen und darzustellen. Problemfragen sind ja fast immer wie die sichtbaren Teile der Eisberge. Wer sich ihnen gefahrlos nähern will, muß wissen, was darunter ist. Darum darf auch die Basisinformation nicht fehlen. Außerdem wird man aber auch

der dynamischen Entwicklung grundlegender Traditionen innerhalb der Schrift selbst Aufmerksamkeit widmen müssen. Denn gerade diese innerbiblische Dynamik ist für das heutige *aggiornamento* beispielhaft. Schließlich wird allen Gegebenheiten besondere Sorgfalt gewidmet werden müssen, die auf die Pastoral (im breitesten Sinn des Wortes) befruchtend wirken können. Besonders scheint die bereits innerhalb der Schrift gehandhabte aktualisierende Auslegung älterer Gegebenheiten für die heutige Verkündigung von großer Bedeutung. Vielleicht daß auf diese Weise die jetzt etwas isoliert wirkende Bibelbewegung in das kirchliche Leben besser integriert wird, das hierdurch neue Impulse erhalten kann, wodurch die Bibel wieder tatsächlich als das Buch des Gottesvolkes in dieser Zeit wirksam werden kann.

In diesem ersten Concilium-Heft der Sektion «Heilige Schrift» werden Themen von fundamentaler Bedeutung zur Sprache gebracht. Der erste Artikel handelt von Inspiration und Offenbarung; denn in diesen zwei Wörtern findet sich zusammengefaßt, was die Heilige Schrift immer für die Kirche bedeutet hat. Von den Einsichten unserer Tage her werden aber die Auffassungen, die man mit diesen Worten verbindet, vertieft und nuanciert. Der zweite Beitrag geht auf eine Schlußfolgerung des ersten Beitrags ein und arbeitet heraus, daß die Heilige Schrift das Buch des Gottesvolkes ist. Die jüngsten literarhistorischen Untersuchungen haben es nämlich möglich gemacht, eine Entstehungsgeschichte der Bibel zu skizzieren, die deutlich macht, daß sie auch gerade als Buch des Volkes Gottes entstanden ist. Die Kirche hat ihre Glaubenstraditionen nicht erst nachträglich in einem Buch erkannt, das ohne Zusammenhang mit ihr entstanden ist, sondern sie findet ihre Glaubensüberlieferungen darin wieder, weil das alte Israel und die Urkirche darin ihre Überlieferungen in Worte gefaßt und schriftlich niedergelegt haben. Auf diese Weise zeichnen die theologische und die literarhistorische Forschung Linien auf, die demselben Ziel zustreben und in einem einzigen Punkt zusammenlaufen: Die Bibel ist das Buch des Gottesvolkes. Dies heißt aber, daß die Schrift in der Kirche von heute und morgen ihre Funktion behalten muß und zwar vor allem dort, wo die Kirche handelnd als Volk Gottes beisammen ist, nämlich in der Feier der Liturgie. Natürlich kann dort jedesmal nur ein kleiner Abschnitt der ganzen Bibel vorgelesen und in der Verkündigung aktualisiert werden. Der Beitrag von H. Kahlefeld geht gerade auf diesen Punkt ein, wenn er über Schriftperikope und Predigt spricht.

Diese grundlegende Information wird in den drei folgenden Studien erläutert: an einzelnen Schrifttexten, in denen dieselben Gegebenheiten ihren Platz haben: das Wort Gottes, das sich an das Volk Gottes richtet. H. Cazelles beleuchtet von dieser Thematik her die Gestalt des Moses. J. Willemse kommentiert den Prolog des Johannesevangeliums, in dem deutlich zum Audruck kommt, daß Gott in Jesus persönlich zu Wort kam und noch immer zu Worte kommt. Die Studie von F. Mußner über Eph 1, 3–14 läßt erkennen, wie das Volk Gottes durch Gottes Wort und Geist zusammengerufen und zusammengehalten wird.

Auch die zwei Bulletins, die sich auf die prophetischen Bücher und die Weisheitsliteratur beziehen, sind nicht ohne Zusammenhang mit dem allgemeinen Thema. Sie repräsentieren gewissermaßen zwei Extreme der Heiligen Schrift. In den prophetischen Büchern stellen sich zahllose Aussprüche ausdrücklich als «Wort Gottes» vor. Inspiration und Offenbarung sind hier im höchsten Grade der Erkennbarkeit gegenwärtig. In der Weisheitsliteratur ist diese Erkennbarkeit zweifellos am geringsten. Sie enthält vielmehr Israels eigene Reflexion über die Frage nach Welt und Mensch, und sie stellt sich auch selber nicht als Offenbarung vor.

Die Behandlung dieser grundlegenden Fragen ebnet das Gelände für die Begegnung mit vielen und mühsamen Fragen, welche im Gefolge der heutigen Bibelwissenschaft heraufziehen, und gleichzeitig legt sie das Fundament für die Bekanntschaft mit den modernen Methoden der Forschung und ihren Schlußfolgerungen bzw. Ergebnissen, insofern diese theologische und pastorale Konsequenzen haben.

P. BENOIT R. E. MURPHY B. VAN IERSEL

P. Benoit

Inspiration und Offenbarung

I. INSPIRATION

1. Glaube der Kirche und Erklärungen des Lehramtes

Die Kirche war immer der Überzeugung, heilige Schriften zu besitzen, in denen sie das Wort Gottes, die Regel ihres Glaubens und Handelns vernimmt. In der Formulierung und Erklärung dieses Gottesgeschenkes aber verzeichnet sie Fortschritte.

Zu Anfang hat sie durch Jesus und die Apostel von der Synagoge die «heiligen Schriften» (Mt 22, 29; Röm 1, 2) erhalten, in denen sich das «Wort Gottes» befindet, das nicht abgeschafft werden kann (Joh 10, 35), sondern im Gegenteil erfüllt werden muß (Mt 26, 54; Jo 13, 18). Gott selber drückt sich darin durch den Mund des Moses (Mk 12, 26) oder der Propheten aus (Lk 1, 70). Das Neue Testament übernimmt die jüdischen Formeln, wo es das Alte mit Ausdrücken wie «Gott hat gesagt» (2 Kor 6, 16), «er spricht» (2 Kor 6, 2) oder «die Schrift sagt» (Röm 4, 3), «es steht geschrieben» (Mt 4, 4) erwähnt. Zuweilen wird die Schrift ausdrücklich dem Heiligen Geist zugeschrieben (Mt 22, 43; Apg 1, 16; 28, 25), besonders 2 Petr 1, 20 f. und 2 Tim 3, 16. In diesem letzten Text erscheint sogar der terminus technicus *theopneustos*, «von Gott inspiriert».

Im NT und bei den ersten Vätern bezeichnet «die Schrift» das Alte Testament. Bald aber wird sich die Kirche bewußt, daß sie von den Jüngern Christi neue Schriften erhalten hat, die von nicht geringerer Autorität sind als die alten, sie im Gegenteil vervollständigen und den endgültigen Ausdruck der Offenbarung bilden. Diese Überzeugung kommt schon in 2 Petr 3, 16 zum Ausdruck, wo die Briefe des hl. Paulus neben die «andern Schriften» gestellt werden. Sie gewinnt vom 2. Jahrhundert an mit der Aufstellung eines «Kanons» der hl. Bücher, dessen bestimmende Autorität die Kirche anerkennt, feste Geltung.

Wenn die neuen Schriften die Krönung der alten bilden, so unterbewerten sie sie deswegen nicht, wie die Gnostiker und Manichäer behaupten, welche die jüdischen Schriften einem niedrigeren, sogar einem schlechten Gott zuschreiben. Im Gegensatz zu ihnen steht die Kirche für die Einheit der beiden Testamente ein. Es erscheint daher in den Urkunden des Lehramtes vom 5. und 6. Jahrhundert an der Begriff Gottes als «Urheber» des Alten wie des Neuen Testaments[1].

Das Konzil von Florenz übernimmt diese Aussage in seinem Dekret für die Jakobiten (1441) und rechtfertigt sie mit der Erklärung, der gleiche Geist habe die Verfasser der beiden Testamente inspiriert[2]. Der Begriff «Inspiration», der hier zum ersten Mal in einem Dokument des Lehramtes auftritt, ist zweifellos nicht neu; wir haben den gleichwertigen Ausdruck schon im NT gefunden; bei den Vätern ist er zur Tradition geworden. Das Konzil von Trient wird ihn im analogen Ausdruck «Spiritu Sancto dictante» wieder aufnehmen.

Erst im 19. Jahrhundert aber wird sich das Lehr-

amt näher über die *Natur* der Inspiration aussprechen. Denn um diese Zeit treten bedrohliche Irrtümer ans Licht. Der Aufschwung der Naturwissenschaften und der Geschichte hat die Aufmerksamkeit auf Grenzen und Mängel der Bibel gerade auf diesen Gebieten gelenkt. Es zeigt sich das dringende Bedürfnis, die menschliche Tätigkeit, die hiefür verantwortlich ist, genauer zu bestimmen, dabei aber die Wirksamkeit des göttlichen Einflusses, der sie leitet, zu wahren. Es gibt Bestrebungen, die diesen zugunsten jener abschwächen möchten. Das vatikanische Konzil tritt gegen sie auf und verwirft die ungenügenden Auffassungen der Inspiration, die aus ihr nur die nachfolgende Billigung eines vorhergehenden menschlichen Werkes durch Gott oder eine bloße Behütung vor dem Irrtum machen möchten, und erklärt von neuem die althergebrachte Lehre einer Inspiration durch den Heiligen Geist, der die heiligen Bücher schreiben läßt und Gott zu ihrem Verfasser macht[3].

Die Enzyklika «Providentissimus» geht weiter. Sie strebt eine Analyse des Wirkens des göttlichen Einflusses auf die Fähigkeiten des menschlichen Verfassers an und sieht in diesem Einfluß eine solche Kraft, daß der Verfasser das Werk klar erfaßt, getreu will und sicher ausführt, dessen Urheber wahrhaft Gott ist und das seine unfehlbare Wahrheit zum Ausdruck bringt. Nach einer schon von den Vätern und den scholastischen Theologen erarbeiteten Anschauung handelt er als «Werkzeug» unter dem Einfluß des hauptsächlichen Autors, der Gott selber ist[4].

Das Rundschreiben «Spiritus Paraclitus» nimmt diese Lehre in andern Ausdrücken wieder auf und betont nach dem hl. Hieronymus, wie der Einfluß Gottes zwar den menschlichen Interpreten hindert, den Irrtum zu lehren, aber den eigenen Ausdruck seines Geistes und seiner Kultur in keiner Weise unterdrückt[5].

Die Enzyklika «Divino afflante Spiritu» geht auf dieser Linie weiter und betont die dringende Notwendigkeit, durch eine wohlbegründete literarische Kritik die Redeweisen des alten Orients kennenzulernen, die von den unsern so verschieden sind. Nur auf diese Weise wird man herausfinden können, was der Verfasser sagen und lehren wollte. Folgt man dieser obersten Interpretationsregel, so werden viele unbegründete Klagen über Irrtümer in der Bibel verschwinden[6].

Diese Auffassungen schärft das zweite Vatikankonzil in seiner Konstitution «De Divina Revelatione» von neuem ein, indem es die Erklärungen der früheren Dokumente, die wir nun erwähnt haben, übernimmt und bestätigt[7]. Es lehrt wiederum die Inspiration der heiligen Bücher, die Gott zu ihrem Verfasser macht[8], die Einheit der beiden Testamente[9], das erhabene Wirken des göttlichen Einflusses auf alle Fähigkeiten des menschlichen Dolmetschers[10], die vollständige Inspiration der Schrift und die irrtumslose Lehre, die sich daraus ergeben[11], die Notwendigkeit, die menschliche Sprache zu erforschen, deren sich Gott bedient hat, um durch die Auffassungen des heiligen Schriftstellers hindurch die Absichten Gottes zu erkennen und nicht als Irrtum zu bezeichnen, was nur eine Redeweise ist[12].

Diese offiziellen Erklärungen des Lehramtes legen die wesentlichen Grundsätze des christlichen Glaubens fest. Sie erheben keinen Anspruch, die Diskussionen der Theologen, die frei bleiben, zu entscheiden. Diese haben sich hauptsächlich zwei Punkten zugewandt. Der eine betrifft das Problem, wie das Zusammenwirken der zwei Ursächlichkeiten, der göttlichen und der menschlichen, aufzufassen ist. Einzelne sehen sie auf eine ziemlich anthropomorphe Art, gewissermaßen eine Zusammenarbeit, wo Gott seinen Teil leistet und der Mensch den seinen (die Ideen kommen von Gott, die Wortfassung vom Menschen). Andere ziehen eine theologischere Art vor und sprechen von einer Unterordnung, die das menschliche Werkzeug dem göttlichen Handelnden vollständig unterstellt, so daß die erzielte Wirkung, das Buch, unter verschiedener Hinsicht vollständig beiden angehört. Nach dieser zweiten Auffassung hat der inspirierte Autor alles, was im Buche ist, die Gedanken wie ihren literarischen Ausdruck, tatsächlich bewußt und frei geleistet; der göttliche Einfluß aber hat ihn auf eine so erhaben wirksame Weise geleitet, daß diese Gedanken und dieser Ausdruck letztlich Gott selber, dem ersten Autor, angehören[13].

Der zweite, aktuellere Punkt, dem sich die Forschung zugewandt hat, besteht darin, daß die Inspiration, das Charisma der Leitung und praktischen Ausführung, genauer von der Offenbarung, dem Charisma der Erleuchtung und Erkenntnis, unterschieden wird[14]. Statt jede Inspiration auf eine Wahrnehmung göttlicher Wahrheit zurückzuführen, finden es manche besser, dies der «Offenbarung» vorzubehalten, während das Charisma, das der «Inspiration» zur Seite geht, im Antrieb liegt, welcher die Botschaft, durch die die Offenbarung geht, entdecken, formulieren und mitteilen läßt. Diese letztere Haltung ist sich bewußt, daß der hl.

Thomas, dessen Genie auf diesem Gebiet die leitenden Grundsätze geboten hat, ausdrücklich nur den genauen Fall der prophetischen Offenbarung behandelt, nicht die Schriftinspiration im allgemeinen. Sie stützt sich auf die Unterscheidung zwischen dem «spekulativen» und dem «praktischen Urteil». Doch wir wollen nicht weiter auf diese Schuldiskussionen eingehen, die sich nicht gern in eine Gesamtdarlegung wie die unsere fügen. Es scheint vielmehr wünschenswert, auf die Gegebenheiten der Bibel selber zurückzugreifen. Sie sind oft allzusehr vernachlässigt worden, scheinen aber derart zu sein, daß sie das Problem neu und besser stellen.

2. Vielseitiger Reichtum der Inspiration nach den Gegebenheiten der Bibel[15]

Tatsächlich spricht die Schrift in reicher Fülle von dieser Gabe Gottes. Sie tut es aber auf eine weite, feine Art, die nähere Beachtung verdient.

Eine erste Feststellung zeigt, daß sie kaum, im AT sogar nie, den technischen Begriff «Inspiration» verwendet. Statt dessen gebraucht sie verschiedene Formeln: der Geist ist «im» oder «über» dem inspirierten Menschen, er «ruht auf» ihm, «steigt herab auf» ihn, «kommt in» ihn, «bekleidet» ihn usw. Die Idee, die unter diesen verschiedenen Bildern steckt, ist die einer Besitzergreifung durch die Macht Gottes, die den Menschen auf unwiderstehliche Art von Gott her drängt, etwas zu tun.

Die so hervorgerufene Tätigkeit ist vorerst nicht die, ein Buch zu schreiben. Diese zweite Feststellung ist wichtig. Die Schrift wird kommen, aber erst später; im AT wird sie nie direkt einem Einfluß des Heiligen Geistes zugeschrieben. Er drängt den Menschen in erster Linie zum Handeln und zum Sprechen.

Oft bemächtigt sich der Geist eines Menschen, um ihn Taten vollbringen zu lassen, welche die Geschichte des auserwählten Volkes entscheidend beeinflussen. Er gibt Moses und den Ältesten den Auftrag, «die Last des Volkes zu tragen» und an der Spitze des Volkes zu ziehen (Num 11, 17. 25; cf. Is 63, 11 ff.); er wohnt in Josue, dem Eroberer des verheißenen Landes (Num 27, 18), ermutigt Gedeon (Jud 6, 34), Jephte (Jud 11, 29), Samson (Jud 14, 6. 19; 15, 14) bei ihren Heldentaten zur Befreiung des unterdrückten Volkes. Er spornt Saul an (1 Sam 10, 6. 10; 11, 6), zieht sich aber später von ihm zurück (1 Sam 16, 14), «läßt sich auf» David nieder bei seiner Salbung zum König (1 Sam 16, 13), um schließlich in ganzer Fülle auf dem Sproß des Stammes Jesse, dem Messiaskönig, der das Volk Gottes in Gerechtigkeit und Frieden leiten wird, zu ruhen (Is 11, 1 ff.; cf. 42, 1 ff.; 61, 1 ff.). Kann man nicht in all diesen Fällen von einer «Pastoralinspiration» sprechen, welche die «Hirten» des auserwählten Volkes lenkt und durch sie die Erlösungsgeschichte, in der sich das messianische Heil vorbereitet?

Der Geist regt auch zum Reden an. Das Volk muß das Wort vernehmen, das ihm die Taten Gottes erklärt[16], die Absichten und Mahnungen des Herzens Gottes offenbart, ihm seine Gebote auferlegt und den Weg einschärft, den es gehen soll. Die Propheten sind die Boten, welche dieses Wort zu den Ohren des Volkes bringen; dazu aber werden sie vom Geist angeregt. Er kommt auf Ezechiel herab und gebietet ihm zu sprechen (Ez 11, 5), er legt die Worte Gottes in den Mund des Isaias und seiner Nachfolger (Is 59, 21), er erfüllt Michäas mit Kraft, Gerechtigkeit und Mut (Mi 3, 8). Oseas ist ein «Mann des Geistes» (Os 9, 7). Der Dienst der Propheten ist das Werk des Geistes (Zach 7, 12; Neh 9, 30). In diesen Bevorzugten bereitet sich die messianische Zeit vor, in der der Geist sich auf alle ausbreiten wird (Jl 3, 1 f.); der hl. Petrus sieht diese Ausgießung am Pfingsttage verwirklicht (Apg 2, 16 ff.). Diese Gabe des Wortes, welche die des Handelns begleitet und erläutert, ist doch wohl ein weiterer Aspekt der Inspiration, den man als «mündlich» oder «rednerisch» bezeichnen könnte, der die «Pastoralinspiration» begleitet und vervollständigt.

Die eine wie die andere dauern übrigens in der Zeit der vollen Offenbarung in Christus weiter und finden darin ihre Entfaltung. Jesus gebietet seinen Aposteln nicht, Bücher zu schreiben, sondern das Evangelium zu predigen und die Kirche zu gründen. Und es ist wiederum der Geist, der diese neuen Hirten und Propheten, die Apostel, leitet. Er lenkt die Missionstätigkeit des Philippus (Apg 8, 29. 39), des Petrus (Apg. 10, 19 f.; 11, 12), Paulus (Apg 13, 2. 4; 16, 6 f.) und «bestellt Aufseher, um die Kirche Gottes zu weiden» (Apg 20, 28). Er gibt den Aposteln nach dem Versprechen Jesu (Mt 10, 19 f.) die Worte der Eroberung und der Verteidigung des Glaubens ein (Apg 2, 4; 4, 8; 13, 9). Er gewährt durch seine «Charismen» den Christen verschiedene Gaben des Handelns und Redens, welche der Gemeinschaft ihren Aufbau geben (1 Kor 12, 4 ff.) In der neuen Ordnung regt der Geist wie zuvor in der alten die lebendigen Taten und Worte an, welche das Volk Gottes auf seinem Weg zum Heile erleuchten und leiten, aber jetzt in ganzer Fülle.

In der neuen Heilsordnung wird wie in der alten

die Schrift folgen, um die Erinnerung an die Dinge, die getan und gesprochen wurden, festzuhalten. Gott hatte schon Moses (Ex 17,14; 34,27), Josue (Jos 24,26), Samuel (1 Sam 10,25), Isaias (30,8), Jeremias (30,2), Habakuk (2,2), Daniel (12,4) den Befehl dazu erteilt, und so hatte sich die kanonische Sammlung gebildet, die «das Gesetz des Moses, die Propheten und die Psalmen» enthält und «die Schriften» bildet (Lk 24,44f). Ebenso wird es mit der Botschaft der Apostel gehen: zuerst werden sie predigen und die Kirche gründen; dann werden sie und ihre Schüler das Wesentliche dieser Botschaft schriftlich niederlegen, um es zu bewahren, unverfälscht zu erhalten und den künftigen Geschlechtern weiterzugeben. Daraus erwuchs eine neue Sammlung von Schriften, die bald neben der alten Platz fand und mit ihr zusammen der «höchsten Glaubensregel» den «Charakter der Unveränderlichkeit» verlieh, der ihr gebürt[17].

Es ist jedoch bedeutsam, daß der göttliche Befehl zu schreiben weder im Neuen Testament (Apk 1,11.19 usw.) noch im Alten je ausdrücklich mit dem Hl. Geist in Zusammenhang gebracht wird. Diese Tatsache regt zum Nachdenken an. Es geht ohne Zweifel nicht darum, die Inspiration der Schrift in Zweifel zu ziehen. Diese im Judentum verankerte Gegebenheit, die 2 Tim 3,16[18] ausdrücklich übernahm, ist von der Kirche weitergegeben, von ihrem Lehramt vorgelegt und von den Theologen ausgearbeitet worden. Sie ist die unausweichliche Folge der ganzen, ihr vorausgegangenen Inspirationstätigkeit und bildet gewissermaßen deren Krönung. Aber es ist gerade wichtig, daß wir sie mit diesen Voraussetzungen verbinden und ihr so ihren ganzen historischen Hintergrund wahren. Wer die Inspiration des Buches von seinen inspirierten Vorbereitungen im Handeln und Reden trennen will, läuft Gefahr, das Buch zu hypostasieren und unfruchtbar zu machen, wie ein abstrakter Text oder eine Sammlung von «Wahrheiten» ohne Kraft und Mark unfruchtbar sind und nur enttäuschen können, da sie von ihrem Lebensgrund abgeschnitten sind, und wie die Thora in der Auffassung eines gewissen Judentums, das sie schon vorherbestehen ließ, oder der Koran des Islam, als selbständige Persönlichkeiten, als vom Himmel gefallene Bücher betrachtet werden, deren Bindung mit den Menschen verloren gegangen ist.

Die «Schriftinspiration» hat nichts zu fürchten, wenn sie wieder in das große Ganze der «biblischen» Inspiration hineingestellt wird, in der sie neben und nach der «pastoralen» und «mündlichen» Inspiration einen Teil bildet. Im Gegenteil, sie kann von einer solchen Wirklichkeitsnähe, die sie ergänzt, nur gewinnen. Ehe die Botschaft geschrieben wurde, wurde sie gelebt und gesprochen: diese Lebenserfahrung und dieses konkrete Wort schwingen im Text noch weiter, sind darin wie in einer wundervollen, gottgewollten Verdichtung eingeschlossen, gehen ihr aber voraus, begleiten sie, folgen ihr, greifen über sie hinaus, erläutern sie. Dieser ganze Reichtum kommt vom gleichen Geist.

Das Problem der Überlieferung[19] erhält hier sehr nützliches Licht. Es hat unter der protestantischen Problemstellung, die sich der katholischen Widerlegung aufdrängte, gelitten. Den ersten Reformatoren, welche die Schrift als einzige Quelle der Offenbarung hypostasierten und die Überlieferung verwarfen, gab das Konzil von Trient zur Antwort, beides, die Tradition wie die Schrift, seien inspiriert[20]. Als aber im 19. Jahrhundert die Schrift angegriffen wurde, während von der Überlieferung überhaupt niemand sprach, gingen die Erklärungen des Lehramts und die Bemühungen der Theologen darauf aus, die Inspiration der Schrift zu verteidigen und auszuarbeiten, ohne die der Überlieferung direkt ins Auge zu fassen. Selbstverständlich wurde diese nicht geleugnet; aber die neuen, genaueren Verarbeitungen kamen ihr nicht zugute.

Die Inspiration der Überlieferung neben der der Schrift in ihrem Wert wieder zu betonen, kann nur dazu beitragen, die feine Wechselbeziehung zwischen ihnen besser wahrzunehmen. Es handelt sich nicht um zwei Quellen, von denen zwei parallele, verschiedene Ströme zu unterscheidender «Wahrheiten» ausgehen, sondern um zwei Ausdrucksweisen des gleichen inspirierten Stromes, der einerseits gelebt und gesprochen, anderseits geschrieben wird, der den Glauben und das Handeln der Kirche durch seine reiche Zweipoligkeit eines durch einen Text beglaubigten Wortes und eines durch ein stets lebendiges Wort beseelten Textes regelt[21].

Die Konstitution «De Revelatione» des zweiten Vaticanums scheint uns in diese Richtung zu weisen, wenn sie wiederholt, besonders in ihrem 2. Kapitel, die von der Lehre Christi und den Anregungen des Heiligen Geistes genährte Verkündigung der Apostel eng mit der darauffolgenden inspirierten Niederschrift verbindet[22]. Lädt sie uns nicht ein, durch das «hervorragende Zeugnis» *(testimonium eximium)* der Schrift die «evangelische Verkündigung» zu vernehmen, die sie beseelt und die selbst wieder unter dem Einfluß des Heiligen Geistes stand[23]?

3. Die nicht «kollektive» Inspiration ist für die Kollektivität bestimmt: die Schrift ist das Buch des Volkes Gottes

Wird die Inspiration in dieser Weite aufgefaßt, die wir mit Hilfe der biblischen Gegebenheiten umrissen haben, so erhält sie einen sozialen Wert, eine Tragweite für die Kirche. Diese weitere Folgerung verdient beachtet zu werden.

Man hat zuweilen von einer «kollektiven» Inspiration gesprochen. Der Ausdruck ist nicht glücklich; er weist auf ein Charisma hin, das der Kollektivität als solcher gegeben würde. Eine solche Auffassung stützt sich auf eine sehr anfechtbare, selbst falsche Soziologie, welche der Gruppe ein autonomes, vorwiegendes Dasein zuschreibt, in dem sich der Einzelmensch auflöst. Das steht zu den Tatsachen im Gegensatz: die Gemeinschaft hat kein Dasein durch sich selbst; sie schafft nicht; sie ist im Gegenteil von den hervorragenden Einzelnen abhängig, die sie leiten, und empfängt von ihnen. Diese Behauptung gilt für jede menschliche Gemeinschaft, a fortiori für das von Gott erweckte und geleitete Volk. Die Konstitution des zweiten Vaticanums verwirft daher die Idee einer schöpferischen Macht, die von der Urgemeinde ausging, und erinnert daran, daß Gott zur Abfassung der heiligen Bücher «Menschen ausgewählt hat», die er leitete usw.[24]. Es mag sich um Hirten, Propheten, Apostel, Schriftsteller handeln, es sind immer bevorzugte Einzelmenschen, die der Geist erfaßt und einsetzt. Der Fortschritt der Kritik kann dartun, daß sie zahlreich waren, zahlreicher als man früher dachte: viele Hände haben dazu beigetragen, dem Pentateuch oder den Evangelien ihre heutige Form zu geben. Mögen aber diese biblischen Arbeiter auch zahlreich und ungenannt sein, sie sind trotz dem ausnahmslos Einzelmenschen gewesen, die vom Geist angeregt wurden, um zum Monument der Offenbarung ihren Baustein beizutragen, wie groß oder klein er auch sein mochte. Ausnahmslos waren sie «Charismatiker». In dieser Hinsicht kann also die Inspiration nicht als «kollektiv» bezeichnet werden.

Wenn wir nun dies auch stark unterstreichen, bleibt trotzdem wahr, daß die Inspiration für das Wohl der Kollektivität bestimmt ist. Gott hat bestimmte ihrer Glieder mit der Sendung beauftragt, sein Volk zu belehren und zu bilden. Das Heil ist kollektiv; die Menschen sind in der Sünde und in der Gnade solidarisch. Im ersten Adam sind alle in die Sünde gefallen, im neuen Adam, in Christus, dessen Leib sie bilden, sollen alle das Leben wieder gewinnen. Zweifellos hat jeder Mensch sein eigenes Schicksal, für das er die individuelle Verantwortung trägt. Er geht aber nicht allein zu Gott, sondern in einer Gruppe, der er gibt und von der er erhält. Aus diesem Grunde bildet sich Gott ein Volk, um in ihm seine Glieder und durch dieses Volk die ganze Menschheit zu retten[25]. Er offenbart ihm seinen Namen, läßt es seinen Heilsplan erkennen, gibt ihm Gesetze und Einrichtungen, straft es und erhebt es wieder, um es in seiner Liebe zu erziehen. All dies tut er durch auserwählte Mittelspersonen, die sein Geist erweckt und anregt. Seine inspirierten Hirten gestalten mit ihm die heilige Geschichte; seine inspirierten Propheten bilden Geist und Gewissen des Volkes; seine inspirierten Schriftsteller sammeln aus all dem das Wesentliche und legen es in Büchern nieder, um es den künftigen Geschlechtern weitetzugeben.

In diesem Lichte gesehen, hört die Schriftinspiration auf, das Charisma eines Alleinstehenden zu sein, der im Absoluten arbeitet und «Wahrheiten» zu Papier bringt, die in sein Ohr geflüstert wurden. Sie ist die letzte Phase einer langen Tätigkeit des Geistes, der ein göttlich-menschliches Geschehen gestaltet hat, dessen Höhepunkt die Herabkunft des Sohnes bildet, wobei er auf alle Arten bis zu den letzten Mahnungen des Erben die Stimme des Vaters vernehmen ließ (Heb 1, 1); nun legt er all dies in heiligen Schriften nieder, welche alle Menschen aller Zeiten und Länder erreichen werden. Die Schrift ist nicht mehr eine Sammlung von mehr oder weniger zeitlosen Wahrheiten, wie sie viele Religionen bieten, sondern wird das Buch eines Volkes der Heiligen, sein Familienbuch, sein immer lebendiges Archiv, wo Gott stets weiter handelt und seine Kinder anruft. Die Bibel ist wahrhaft das Buch des auserwählten Volkes, der Kirche.

II. OFFENBARUNG

Die Offenbarung ist mit der Inspiration unmittelbar gegeben, ihr Ziel und Resultat, eine andere, aber eng verbundene Seite des gleichen Charismas. Verschieden ist sie, weil sie die Offenbarung eines unbekannten Geheimnisses bedeutet, während die Inspiration der praktische Antrieb zum Leben, Sprechen und Schreiben auf der Suche nach diesem Geheimnis ist; verbunden ist sie dagegen, weil die von der Inspiration angeregte und geleitete Suche in die Erkenntnis der Offenbarung ausmündet. Beide sind eng vereint wie in Gott der Geist und das Wort: durch den dynamischen, schöpferischen Hauch sei-

nes Geistes läßt Gott sein Wort vernehmen und verwirklicht es (2 Sam 23,2; Is 59,21; Mt 10,20; Joh 14,24ff; 16,13). Was wir daher von der Inspiration gesagt haben, wird uns ermöglichen, auch die Offenbarung besser zu verstehen[26].

1. Die Offenbarung ist ein tätiges Entdecken des menschlichen Geistes im Lichte des Heiligen Geistes

In erster Linie muß die Offenbarung nicht mehr als der Einbruch der göttlichen Wahrheit in einen rein passiven Geist aufgefaßt werden, wie etwa die delphische Pythia in einem verzückten Zustand, klarer Erkenntnis beraubt, Orakel hervorsprudelte, oder wie die vorausexistierende Thora, oder der zum voraus fabrizierte Koran, die vom Himmel her den Menschen zufielen, es sein mußten. Die biblische Offenbarung wird vielmehr die lebendige Wahrnehmung des Wortes sein, die Frucht der angespannten Reaktion eines Menschengeistes, den der Geist Gottes emporgehoben und auf den höchsten Grad seiner Kräfte gebracht hat.

Die Initiative bleibt zweifelsohne bei Gott. Ihm, und ihm allein kommt es zu, sein Geheimnis zu enthüllen, wann und wie er will. Sein Licht steht am Anfang, und es kann geschehen, daß sein blitzender Aufbruch den Menschen, den er trifft, im ersten Augenblick niederwirft. Isaias fühlt sich «verloren», wie er im Tempel den dreimal heiligen Gott erblickt (Is 6,1ff.); Jeremias stellt dem göttlichen Anruf seine menschliche Schwäche entgegen (Jer 1,4ff.); Daniel und Paulus fallen bewußtlos (Dan 8, 17f.) oder geblendet (Apg 9,3ff.) zu Boden. Aber selbst in diesen äußersten Fällen des herrscherlichen Einbruchs in sein Leben begreift der Inspirierte und gehorcht: Isaias bietet sich an, die Botschaft auszurichten (Is 6,8); Jeremias gesteht, daß er überwunden und erobert ist (Jer 20,7ff.); Paulus erhebt sich und zieht zur Eroberung der Welt aus (Apg 9,18ff.).

In den meisten Fällen jedoch läßt das inspirierende Licht den Geist bei der Entdeckung der Lehre Gottes auf milde, langsame Art reifen. Im Verlauf langer geschichtlicher Seiten schälen die Verfasser der heiligen Bücher die großen Regeln der Gerechtigkeit und Liebe heraus, die das Verhalten Gottes seinem Volk gegenüber beseelen[27]. Und der Theologe, der den wundervollen Bericht der Schöpfung und des Sündenfalles verfaßte, hat ohne Zweifel lange über das menschliche Leiden und das Übel in der Welt nachgedacht, ehe er im Lichte des Heiligen Geistes die geoffenbarte Lösung dieses schmerzlichen Rätsels fand.

2. Die geoffenbarte Wahrheit der Bibel ist konkret, persönlich, total, eine Lebenswahrheit

Was Gott den Menschen so entdecken läßt, ist keine abstrakte, rein spekulative Wahrheit, wie sie eine gewisse griechische Philosophie anstreben konnte. Es ist eine Lebenswahrheit eher existentieller als essentieller Natur, wenn man diese Begriffe im richtigen Sinne auffassen will. Das hebräische Wort *emeth*, das wir mit «Wahrheit» übersetzen, bedeutet in erster Linie Festigkeit, Treue. Diese Eigenschaft Gottes fordert vom Menschen Einsatz auf der Grundlage des Glaubens und der Liebe[28]. Ohne Zweifel schließt sie auch in erster Linie Erkenntnis in sich. Aber nicht eine um ihrer selbst willen gewollte Erkenntnis, die sich in ihrer eigenen Wonne einschließt, sondern eine Erkenntnis für das Leben, die auf das Heil des ganzen Menschen hingeordnet ist. Gott «erkennen» bedeutet in der Bibel ihn lieben und heilig auf seinen Wegen wandeln. Christus erkennen bedeutet «ihm nachfolgen»; denn er ist «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,5).

Gott hat sich also nicht dadurch zu erkennen gegeben, daß er abstrakte Wahrheiten diktierte; nein, er hat sich durch «Worte und Taten» als den «einzigen lebendigen Gott» geoffenbart und seinem Volk verliehen, «die Wege Gottes mit den Menschen zu erfahren[29].» Wenn Christus, der Herr, die Vollendung der ganzen göttlichen Offenbarung ist[30], so ist er es nicht nur durch seine Lehren, sondern vor allem durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung[31]; aus seinem Munde, seinen Werken und im Verkehr mit ihm haben die Apostel vernommen, was sie «durch mündliche Predigt, Beispiel und Einrichtungen» weitergaben[32].

Kurz, die biblische Offenbarung ist nicht so sehr die Eröffnung dieses oder jenes göttlichen Geheimnisses, wie die Verfasser von Apokalypsen träumten, sondern die persönliche Begegnung mit dem lebendigen Gott, die ihren Höhepunkt in der Vereinigung mit dem menschgewordenen Wort durch Glauben und Leben erreicht. «Philipp, wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Joh 14,9).

Aus diesem Grund ist die biblische Botschaft in eine so einfache Sprache gekleidet. Sie stellt keine verwickelten Spekulationen an und ist daher universell, allen Menschen aller Kulturen zugänglich. Sie beschränkt sich nicht wie so viele «Offenbarungen» nichtchristlicher Religionen auf soziale oder politische Richtlinien, weise Grundsätze, Gesundheits- oder Glücksrezepte, Angaben über den Weg zum Jenseits; sie unterrichtet den Menschen über

das Grundproblem seines Heils und bietet ihm vom Himmel her nicht nur das Licht, sondern auch die Kraft, es zu lösen. Daher ist die biblische Offenbarung ein Höhepunkt der Wahrheit und Macht[33]; sie erfaßt den ganzen Menschen, bringt ihm die wahre, endgültige Hilfe einer göttlichen Hand, die sich ihm entgegenstreckt, um ihn in der Vereinigung mit dem Sohn in den Schoß des Vaters zurückzuführen.

3. Die biblische Offenbarung ist fortschreitend, führt den Menschen aus der Unwissenheit und der Sünde zur Fülle der Wahrheit und des Heils

Diese Entdeckung der Wahrheit, diese persönliche Begegnung mit dem Schöpfer- und Erlösergott gewährt der Geist nicht auf einmal durch eine plötzliche, magische Verwandlung; das wäre nicht menschlich. Wenn er sich an den Menschen in seiner Finsternis und Sündenschwäche wendet, spricht er in seiner Sprache zu ihm und schreitet langsam voran. Wie die Väter es prächtig ausgedrückt haben: die göttliche Herablassung arbeitet mit einer geduldigen «Pädagogik[34].»

Durch die vielen Umwege der Heilsgeschichte, in zahllosen, unermüdlich wiederholten und ergänzten Worten, und endlich durch die Schriften, welche die Erinnerung daran sichern, paßt sich Gott der geringen Fähigkeit seiner aufrührerischen Kinder an, deckt ihnen nur allmählich die Geheimnisse seines Herzens auf und hebt sie nur schrittweise empor. Er drückt sie nicht von Anfang an durch ein zu lebendiges Licht nieder, das sie nicht aufnehmen könnten. Er zeigt ihnen nicht sogleich seine ganze Wahrheit; er sagt ihnen nicht nur «Wahrheiten», die sie glauben sollen. Er weckt ihr Interesse, stellt ihnen Fragen, bietet ihnen Zerstreuungen, zieht sie an, läßt sie begeisternde oder schmerzliche Erfahrungen machen. Durch scheinbar verwirrende Schritte, die jedoch durch seine erhabene Weisheit wunderbar geeint werden, führt er sie von Etappe zu Etappe bis zu dem Tag, wo sie fähig sein werden, sein eingeborenes Wort zu verstehen und die Fülle seines Geistes zu empfangen.

So erklärt sich die erstaunliche Vielfalt der Bibel, ihr vorläufiges Ungenügen und ihr endgültiger Glanz. Alles ist in ihr inspiriert, nicht alles ist geoffenbart. Oder genauer: alles in ihr baut eine vollkommene Offenbarung auf, die sich aus dem Ganzen ergibt; nicht jede Einzelheit dagegen, so sehr sie auch inspiriert ist, enthält eine Offenbarung, die Glauben verlangt. Dieser Gedanke kann nicht zu einem Ärgernis führen und bedeutet kein Unrecht gegen die weise Politik Gottes. Das zweite Vatikankonzil sagt uns dies eindeutig: die Bücher des AT enthalten viel «Unvollkommenes und Vorläufiges», das den Christen das Empfinden für die «wahre Pädagogik Gottes» nahelegt[35]. Weiter lehrt das Konzil die goldene Regel der Exegese: um die Bedeutung der heiligen Texte richtig zu verstehen, muß man den Inhalt der ganzen Schrift in der lebendigen Tradition der Kirche unter der Analogie des Glaubens im Auge behalten[36]. Das ist das Grundgesetz des Zusammenhangs der Texte, des großen Zusammenhangs. Was am einen Ort der Bibel auf eine Weise gesagt ist, wird anderswo auf andere Weise zu finden sein. In der Absicht, die Menschen zur Erlangung seines Geheimnisses zu führen, ist Gott auf dialektische Art vorgegangan: durch verschiedene aufeinanderfolgende Pinselstriche, die anscheinend nicht zusammenpassen wollen, führt er zu einer Synthese, in der über die oberflächlichen, rasch vergehenden Zusammenstöße hinaus die grundlegende, dauernde Einheit der gelehrten Wahrheit zum Vorschein gelangt. Der Vollzug dieser Synthese ist die schwierige, aber wundervolle Aufgabe der Exegese, die in der biblischen Theologie ihre Krönung findet[37].

In diese Linie ist die ausdrückliche Klärung der geoffenbarten Gegebenheit, welche die Schrift und die Überlieferungen uns bieten, einzubauen. Ihr widmet sich im Verlauf der Jahrhunderte das Bemühen der Theologen unter des Führung des Lehramtes, das seinen Ausdruck in neuen dogmatischen Formulierungen findet. Es geht dabei nicht darum, zur Offenbarung, die mit der Zeit der Apostel ihren Abschluß fand[38], wesentlich neue Wahrheiten hinzuzufügen; es soll vielmehr für jede Epoche besser erfaßt und ausgedrückt werden, was damals in der endgültigen Begegnung mit dem menschgewordenen Gott gegeben ward. Das war nicht, wie wir bereits bemerkten, eine Reihe von Lehren, die man einfach so, wie sie lagen, annehmen und bewahren sollte, sondern vor allem eine lebendige Berührung, die ebensosehr durch Taten, Beispiele und Einrichtungen erfolgte wie durch Lehren[39]. Die lebendige apostolische Tradition in der Kirche beruht auf dieser «innersten Erfahrung der geistigen Dinge[40].» Wenn sie die Schrift erklärt und erläutert, so will das nicht sagen, sie füge ihr diese oder jene Einzelwahrheit hinzu, die bisher nur von Mund zu Mund überliefert war. Nein, sie bedient sich dabei des «Empfindens für den Glauben», des «sensus fidei», den ihr der Geist verliehen hat und der sie berech-

tigt und drängt, im Lauf der Jahrhunderte auf neue, den verschiedensten Zeiten, Orten und Kulturen angepaßte Weise den ewigen, unerschöpflichen Schatz neu zu denken und auszudrücken, der ihr anvertraut worden ist. Mehrere Jahrhunderte waren notwendig, um das Geheimnis Christi in seiner Person und seinen zwei Naturen als Mensch und Gott besser zu erfassen. Später hat sich die Kirche über andere Geheimnisse gebeugt, z. B. das Marias; wenn sie diesbezüglich neue Dogmen verkündet, so drückt sie nur besser aus, was sie in vielleicht noch ungeklärten Ideen immer geglaubt hat, seit ihr die überwältigende Erfahrung von der Rolle der Mutter im Werke ihres Sohnes zuteil geworden ist.

Das kann und muß die Kirche tun, weil sie immer den Geist besitzt, der die Offenbarung inspiriert hat[41]. Sie ist das heilige Volk, das unter Gottes Leitung gelebt, das Wort gesprochen und die Schrift hervorgebracht hat. Von Christus gestiftet, um den Glauben zu bewahren und allen Menschen bis ans Ende der Zeiten vorzulegen, besitzt sie die Autorität eines Lehramtes, dessen Lehre garantiert ist[42]. Unter ihrer mütterlichen, unfehlbaren Leitung wird das inspirierte Buch, das durch das gelebte, lebendige Wort, welches in ihm enthalten ist und ihm Kraft verleiht, genährt wird, niemals aufhören, den Menschen guten Willens die Offenbarung zu bieten, aus der für sie immerdar Licht, Leben und Heiligkeit quillt[43].

[1] Cf. A. Bea, Deus auctor Sacrae Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formel. Angelicum 20 (1943), 16–31.

[2] Enchir. Bibl., [3]1956, n. 47: «quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt».

[3] Ibid., n. 77.

[4] Ibid., n. 125.

[5] Ibid., n. 448.

[6] Ibid., nn. 556–560.

[7] *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione de qua agetur in Sessione publica diei 18 novembris 1965. T. P. Vaticanis 1965.*

[8] Kap. III, § 11.

[9] Kap. IV, § 16.

[10] Kap. III, § 11.

[11] Ibid.

[12] Kap. III, § 12.

[13] Cf. P. Synave & P. Benoit, La Prophétie (Somme Théologique de St. Thomas, Editions de la Revue des Jeunes), Paris 1947. – Amerikanische Übersetzung: Prophecy and Inspiration, New York 1961.

[14] Cf. P. Benoit, Révélation et Inspiration selon la Bible, chez saint Thomas et dans les discussions modernes, in: Revue Biblique 70 (1963), 321–370. Englische Übersetzung: Inspiration and the Bible, London 1963.

[15] Cf. P. Benoit, Les analogies de l'Inspiration, in: Sacra Pagina, Miscellanea Biblica Congressus internationalis catholici de Re Biblica, I, Gembloux/Paris 1959, p. 86–99, sowie den in Anm. 14 zit. Art., pp. 343–346.

[16] Vaticanum II, Const. De Revelatione, Cap. I: «Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident.»

[17] Ibid., Cap. VI, § 21: «Eas (Scripturas Sacras) una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei suae regulam habuit et habet (Ecclesia), cum a Deo inspiratae et semel pro semper litteris consignatae, verbum ipsius Dei immutabiliter impertiant.»

[18] Man beachte, daß 2 Petr 1, 20 ebenfalls die Schrift unter ihrem Aspekt des gesprochenen Prophetenwortes ins Auge faßt.

[19] Man beachte, daß wir hier von der *apostolischen* Tradition sprechen, die aus der Lehre der Apostel erwuchs und in die Epoche der noch nicht abgeschlossenen Offenbarung hinaufreicht.

[20] Enchir. Bibl., [3]1956, n. 57: «perspiciensque hanc veritatem et disciplinam (das Evangelium Christi) contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt». Das Konzil von Trient erklärt, es übernehme die Schriften des Alten und Neuen Testaments, «necnon traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas».

[21] Vaticanum II, Const. De Revelatione, cap. II, § 9, p. 16, 30–40: «S. Traditio ergo et S. Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt. Etenim S. Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur. S. autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit.» Sehr eindringlich stellt das Konzil immer wieder Tradition und Schrift zusammen: cap. II, § 7; § 8; § 10; cap. VI, § 21; § 24.

[22] Cap. II, § 7: Die Weitergabe des Evangeliums Christi erfolgte «tum ab Apostolis, qui in praedicatione orali, exemplis et institutionibus ea tradiderunt quae sive ex ore, conversatione et operibus Christi acceperant, sive a Spiritu Sancto suggerente didicerant, tum ab illis Apostolis virisque apostolicis, qui sub inspiratione eiusdem Spiritus Sancti, nuntium salutis scriptis mandaverunt». Cf. auch cap. V, § 18; cap. VI, § 21.

[23] Cap. VI, § 21 und cap. V, § 20.

[24] Cap. III, § 11, p. 27, 11–12.

[25] Cap. IV, § 14, p. 33, 2–5: «Amantissimus Deus humani generis salutem sollicite intendens, singulari dispensatione populum sibi elegit, cui promissiones concreditae sunt».

[26] Cf. P. Benoit, l. c., Revue Biblique 70 (1963), 336–343, 347–349, 367–370.

[27] Vaticanum II, Const. De Revelatione, cap. IV, § 15: (V. T. libri) «modos quibus Deus iustus et misericors cum hominibus agit, omnibus manifestant».

[28] Cap. I, § 5.

[29] Cap. IV, § 14: «Se tamquam unicum Deum verum et vivum verbis ac gestis revelavit, ut Israel divinas essent cum hominibus vias experiretur.»

[30] Cap. II, § 7: «Christus Dominus, in quo summi Dei tota revelatio consummatur.»

[31] Cap. I, § 4: «Quapropter Ipse, quem qui videt, videt et Patrem (cf. Jo. 14, 9), tota suiipsius praesentia ac manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, missione quoque Spiritus veritatis, et tota sua persona revelationem complendo perficit»; cf. cap. V, § 17.

[32] Cap. II, § 7; cf. cap. V, § 19; § 20: in den apostolischen Schriften des N. T «salutifera virtus divini operis Christi praedicatur, Ecclesiae initia ac admirabilis diffusio narrantur...»

[33] Cap. I, § 4: «Oeconomia ergo christiana... numquam praeteribit, et nulla iam nova revelatio publica expectanda est ante gloriosam manifestationem Domini nostri Jesu Christi.»

[34] Cap. III, § 13 und cap. IV, § 15.

[35] Cap. IV, § 15: «Qui libri (V. T.), quamvis etiam imperfecta

et temporaria contineant, veram tamen paedagogiam divinam demonstrant.»

[36] Cap. III, § 12: «Ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, in vivae Ecclesiae Traditionis, et analogia fidei.»

[37] Cap. VI, § 23.

[38] Cap. II, § 10,: «Magisterium (Ecclesiae) non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens nonnisi quod traditum est.»

[39] Cap. II, § 9, S. die Texte, die in den Anm. 22, 32 und 33 zitiert sind.

[40] Cap. II, § 8: «Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit. Crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc. 2,19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum experientia.»

[41] Cap. II, § 8: «Spiritus Sanctus, per quem viva vox Evangelii in Ecclesia, et per ipsam in mundo resonat.»

[42] Cap. II, § 10; cf. cap. III, § 12.

[43] Cap. II, § 8: «Quod vero ab Apostolis traditum est, ea omnia complectitur quae ad Populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt, sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit.» – Cap. VI, § 21: «Tanta autem verbo Dei vis ac virtus inest, ut Ecclesiae sustentaculum ac vigor, et Ecclesiae filiis fidei robur, animae cibus, vitae spiritualis fons purus et perennis exstet.»

Übersetzt von P. Dr. Hildebrand Pfiffner

MAURICE PIERRE BENOIT

geboren am 3. August 1906 in Nancy, Dominikaner, zum Priester geweiht am 25. Juli 1930. Er studierte in Le Saulchoir, Belgien, und an der École Biblique, Jerusalem. Dabei erwarb er sich das Lektorat in Theologie, das Lizentiat in Bibelexegese und den theologischen Magister. Von 1934 an war er Professor für NT-Exegese an der École Biblique, seit 1965 ist er Direktor der École Biblique. Er ist beim II. Vaticanum Consultor der Kommission für die Ostkirchen und Peritus. Seine Veröffentlichungen sind: La Prophétie dans la Somme Théologique, erschienen in: Revue des Jeunes; in der Bible de Jérusalem bearbeitete er die Faszikel Matthäus und Gefangenschaftsbriefe und nahm die Revision der einbändigen Ausgabe vor. Eine Auswahl seiner Artikel wurde in 2 Bänden zusammengestellt unter dem Titel «Exegèse et Théologie», 1961. Er arbeitet hauptsächlich mit an der Zeitschrift Revue Biblique.

B. van Iersel

Das Buch des Gottesvolkes

Wie jeder Wirklichkeit, so kann man sich auch der Wirklichkeit der Heiligen Schrift von verschiedenen Seiten her nähern. Es versteht sich von selbst, daß mit jeder Annäherung von einer anderen Seite her auch eine andere Blickrichtung verbunden ist, die zu einer anderen Sehweise führt. Obwohl es den Anschein haben könnte, daß manche dieser Sehweisen kontradiktorisch sind, wissen wir, daß sie tatsächlich als Ergänzungen zueinander betrachtet werden müssen, die zusammen erst ein richtiges und vollständiges Bild von der Wirklichkeit ergeben. Die christliche Überlieferung spricht von der Bibel mit Vorliebe als der Heiligen Schrift; man nennt sie: heilige Bücher, inspirierte Bücher, Gottes Wort. In diesen Worten werden wesentliche Aspekte der Bibel zusammengefaßt, die man nicht ungestraft aus dem Auge lassen kann. Sie drücken aus, was der Glaube in diesem Buch sieht: daß es von Gott stammt.

Aber ebenso ist es möglich, von empirischen Aspekten der Bibel auszugehen, die für die positiven Wissenschaften zugänglich sind, und von hier aus zu einer gläubigen Interpretation dessen zu kommen, was die Bibel für uns ist. Dann kann sie als «das Buch des Gottesvolkes» bezeichnet werden. Und obwohl diese Bezeichnung für sich niemals Alleinrecht beanspruchen könnte, muß sie doch als eine nicht nebensächliche Ergänzung zu der Bezeichnung «Wort Gottes» angesehen werden. Diese Namengebung drückt verschiedenes aus. Zunächst weist sie der Bibel einen Platz unter den anderen Büchern zu. Sodann deutet sie aber auch auf das Unterscheidende hin und sagt etwas über die Art und Weise, wie die Bibel zustande gekommen ist. Schließlich kommt darin auch zum Ausdruck, wozu das einmal geschriebene Buch dient.

Die Bibel als Buch

So ungreifbar die Bibel als Wort Gottes ist, so greifbar ist sie als das Buch, das bei Millionen Christen der verschiedensten Bekenntnisse auf dem Bücherbrett steht, allein oder zwischen anderen Büchern, und das in allen Kirchen, wo Christen zusammenkommen, zugegen ist. Es steht jedem zur Verfügung, der lesen kann, und darin ist es ein Buch wie alle anderen Bücher. Dieser Aspekt ist gewiß nicht ohne theologische Bedeutung. Er ist ebenso wichtig wie die Tatsache, daß Jesus von Nazareth Mensch unter Menschen war. Unter anderem heißt dies, daß die Bibel als Buch auch für all diejenigen da ist, die nicht auf ihre Botschaft hören oder die sie nicht als Wort Gottes lesen. Für jene aber, die dies tun, heißt es, daß auch sie an diesem Aspekt nicht vorbeigehen dürfen. Sie dürfen die Bibel weder in der Theorie noch in der Praxis als ein vom Himmel herabgestiegenes Buch ansehen, wie die Mormonen es mit dem Buch Mormon getan haben. Daß dies trotzdem auch schon einmal mit der Bibel geschieht, beweist die Legende von den siebzig Übersetzern der griechischen Septuaginta, die – unabhängig voneinander – zu siebzig gleichlautenden Übersetzungen gekommen sein sollen. Auch theologisch sind solche Legenden keineswegs ungefährlich. Die in der Schrift enthaltene Offenbarung wird damit nämlich von der lebendigen Wirklichkeit unserer menschlichen Welt losgerissen, und das Reden Gottes in der Bibel verliert so seinen Zusammenhang mit Gottes Offenbarung in der Schöpfung und durch die Menschwerdung.

Diese Tatsache, daß die Bibel ein Buch unter vielen anderen Büchern ist, hat verschiedene Konsequenzen. Zwei davon sollen hier genannt werden, weil sie mit Dingen zusammenhängen, die auch an anderen Stellen dieses Artikels zur Sprache kommen. Weil die Bibel ein Buch unter anderen Büchern ist, kann man sich mit ihr auf die gleiche Weise wie mit anderen Büchern befassen. Dies schließt ein, daß die Bibel auch zum Gegenstand literarischer Kritik und literarischer Analysen werden kann. Gerade dadurch erhalten wir Zugang zu

ihrer Entstehungsgeschichte, und gerade so läßt sich die Bibel als das Buch des Volkes Gottes erkennen.

Eine andere Konsequenz liegt auf der Ebene der Schriftlesung. Wer einmal eingesehen hat, daß die Schrift gar nichts von einem himmlischen Wunderbuch an sich hat, wird mit einiger Zurückhaltung die Frage beantworten, ob alle Christen ohne Unterschied gut daran tun, in der Bibel zu lesen. Die Überzeugung, daß der Heilige Geist dem Bibelleser beisteht, ändert nichts an der Tatsache, daß nur der die Heilige Schrift fruchtbar lesen kann, der die Kunst des Lesens überhaupt versteht, der also eine gewisse Lesekultur hat. Normalerweise kann diese Lesekultur nur bei solchen Menschen vorausgesetzt werden, die auch andere Bücher als gerade dieses Buch lesen. Das soll zwar nicht heißen, daß eine fachliche Ausbildung in der Literaturwissenschaft erforderlich wäre, wohl aber, daß man die Bibel ein Buch unter anderen Büchern sein läßt. Es scheint deshalb auch nicht vernünftig, die persönliche Lektüre der Heiligen Schrift Menschen zu empfehlen, die niemals ein anderes Buch in die Hand nehmen. Die Erfahrung bestätigt, daß sie dabei den richtigen Weg nicht finden.

Die Bibel hebt sich aber auch deutlich von allen anderen Büchern ab. In Bücherschränken steht sie neben anderen Werken – aber es gibt auch Situationen, in denen allein die Bibel ihren Platz hat oder wo sie wenigstens einen besonderen Platz einnimmt. Wir sehen das überall, wo Menschen als Kirche Christi beieinander sind. Ob nun die Bischöfe der Weltkirche in einem Konzil zusammenkommen oder ob sich die Ortsgemeinde zur Feier der Eucharistie versammelt – das Buch der Heiligen Schrift wird mit einzigartiger Ehrfurcht behandelt und hat in der Feier seinen besonderen Platz. In vielen Kirchengebäuden der Reformationskirchen ist die Bibel immer aufgeschlagen. Diese einzigartige Ehrerbietung macht deutlich, daß dieses eine Buch ein ganz besonderes Buch ist. Es ist *das* Buch der Kirche.

An sich wäre es gut möglich gewesen, daß die Kirche Christi bei ihrer Entstehung ein fertiges Buch als Richtschnur für Glauben und Leben vorgefunden hätte. Das wäre der Fall gewesen, wenn Jesus selber ein Buch geschrieben hätte, das für Glauben und Leben seiner Anhänger als Wegweisung hätte dienen sollen. Aber so ist es mit der Bibel nun einmal nicht. Die Schrift ist in der Kirche selber entstanden, oder genauer gesagt: innerhalb des Gottesvolkes.

In ihrer Entstehungsgeschichte lassen sich verschiedene Phasen unterscheiden, die alle unsere Aufmerksamkeit verdienen. Zunächst haben wir es mit dem Zustandekommen verschiedener Einzelschriften zu tun; und in dieser ersten Phase müssen (aus mehr als nur einem Grunde) die Bücher des Alten und Neuen Testamentes voneinander unterschieden werden. Aber diese Einzelschriften waren noch nicht die Heilige Schrift, wie sie heute als das Buch der Kirche tatsächlich vor uns steht. Die Heilige Schrift (als Ganzes) ergab sich erst in einer zweiten Phase, die wir gewöhnlich als die Zeit charakterisieren, in welcher der Kanon festgelegt wurde; besser sollte man dabei aber vielleicht von der Zeit sprechen, während der diese verschiedenen Einzelschriften aus vielen anderen ausgewählt wurden und zu dem einen Buch der Bibel zusammenwuchsen.

Die Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Bücher

Wer sich in die literarische Vorgeschichte und die Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Bücher vertieft, findet sich bald vor einer verwirrenden Vielheit von Daten und Hypothesen wieder, die die Rekonstruktion einer Entstehungsgeschichte zu einer heiklen Sache machen. Trotzdem besteht über die Grundlinien in hohem Maße Übereinstimmung. Es ergibt sich, daß sich die Zahl der «Autoren» der verschiedenen alttestamentlichen Bücher mit einem einzigen Schlag vervielfältigt. Denn es gibt wohl kein Buch, das nicht eine lange Entstehungsgeschichte hat. Das gilt nicht nur für den Pentateuch, dessen Wurzeln in der Zeit der Erzväter Israels liegen und dessen Endredaktion erst nach dem Exil vorgenommen wurde, nachdem Generationen von Israeliten aus den verschiedensten Umgebungen und Landstrichen das Ihre dazu beigetragen hatten; das gilt auch für die Bücher der Propheten. Das deutlichste Beispiel dafür ist wohl das Buch, das unter dem Namen des Propheten Isajas in die Bibel eingegangen ist; Isajas lebte in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts vor Christus. Die Kapitel 40–55 des Isajasbuches wurden nach allgemeiner Überzeugung aber von einem Propheten geschrieben, der während der Exilszeit auftrat, also fast zweihundert Jahre nach Isajas. Die Kapitel 56, 58 und 66 (vielleicht auch 57) datieren aus der Zeit nach dem Exil, und dasselbe muß man von der sogenannten Isajas-Apokalypse (Kapitel 24–27) sagen und den stark apokalyptisch gefärbten

Kapiteln 63–65. Auch in den anderen Kapiteln (1–39), die zum großen Teil von Isajas selber stammen, finden sich viele Fragmente späteren Datums. Wann die Endredaktion des heutigen hebräischen Textes zum Abschluß gekommen ist, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen; man darf aber als gesichert ansehen, daß dies vor dem 2. Jahrhundert v.Chr. der Fall war. Übrigens weisen die verschiedenen Teile des Buches so viel Verwandtes auf, daß sie mit Recht den Namen Isajas tragen, da sie alle einer Tradition zugeschrieben werden müssen, die von seinem Geist getragen wurde. Dies bedeutet, daß das Buch Isajas anscheinend von einer ganzen Prophetenschule und einer Schule prophetischer Schriftsteller verfaßt bzw. zusammengestellt wurde.

Diese Situation ist bezeichnend. Denn was wir mit einigen Worten für das Buch Isajas dargestellt haben, finden wir in weitaus den meisten Büchern des Alten Testaments wieder, wenn auch nicht immer auf dieselbe Art und Weise. An der langen Entstehungsgeschichte sind durchweg viele Personen beteiligt, deren Mehrzahl für uns anonym geblieben ist. Natürlich soll das nicht heißen, daß diese vielen Mitarbeiter keine individuellen Personen gewesen seien. Zudem führt Israel seine Überlieferungen nicht ohne Grund auf Moses und die Propheten zurück. Zwar ist ganz sicher wahr, daß nicht alles, was Moses zugeschrieben wird, von ihm selber stammt und daß die Bücher, die einen Prophetennamen tragen, vieles enthalten, was erst später hinzugefügt wurde. Aber trotzdem läßt sich nicht bezweifeln, daß in entscheidenden Situationen Männer wie Moses und die Propheten den Überlieferungen ihres Volkes Gestalt gegeben haben. Allerdings sind die großen Gestalten, die aus einer besonderen religiösen Erfahrung heraus redeten und schrieben, beträchtlich zahlreicher, als man auf Grund der gängigen Autorenliste meinen möchte, wenn auch weitaus die meisten nicht mehr identifiziert werden können. Jedenfalls bedeutet dies, daß mehr Glieder des alttestamentlichen Gottesvolkes beim Entstehen des Alten Testaments beteiligt waren, als man früher vermuten konnte.

Hinzu kommt, daß das Textmaterial, dessen sich die vielen Autoren bedienten, oft Überlieferungen entlehnt wurde, die alle Kennzeichen der Volkserzählung tragen: der Volkspoesie und der Volksweisheit. Es genügt, hier auf die Erzählungen von der Patriarchen- und Richterzeit mit ihren mannigfachen Volksetymologien hinzuweisen sowie auf verschiedene Teile des Buchs der Sprüche und der anderen Weisheitsbücher. Die Männer, die unmittelbar am Schreiben der verschiedenen biblischen Bücher beteiligt waren, wurzelten fest in den Traditionen ihres Volkes, denen sie vor allem treu bleiben wollten.

Noch wichtiger ist aber, daß die Sammler und Redaktoren der verschiedenen Überlieferungen und Bibelbücher mit deutlicher Ausrichtung auf die jeweils aktuellen Nöte und Bedürfnisse des alten Israel zu Werke gingen: Die elohistische Tradition des Pentateuch – die eine ausgesprochen religiöse Lehre geben will – erinnert Israel daran, daß es von Gott auserwählt wurde, um Gottes eigenes Volk zu sein; das Buch Deuteronomium und das deuteronomistische Geschichtsbuch (Josue–Richter–Samuel–Könige) schildern Israels Untreue gegenüber dem Bund und zeigen, zu welcher Katastrophe dies führen mußte: so wollen sie den Rest des Gottesvolkes zu Einkehr und Buße aufrufen; jene Pentateuchüberlieferung, die man P nennt, bietet auf Grund alter Traditionen ein Programm für die geistliche Restauration nach dem Exil; die Propheten tadeln immer wieder die Untreue Israels gegenüber seinen alten Überlieferungen und rufen das Volk zu Einkehr und Buße. Die Psalmen sind zwar nicht als Lieder aus dem Volke heraus entstanden, aber sie waren zweifellos dazu bestimmt, vom ganzen Volk in Refrains oder im Wechselgesang mitgesungen zu werden. Die Weisheitsliteratur, vor allem das Buch der Sprüche und Jesus Sirach, wurzelt wieder mehr in Volksüberlieferungen; sie richtet sich nicht so unmittelbar mit einer ausgesprochen religiösen Botschaft an Israel, zeigt aber außerordentlich deutlich, daß die Welt und die alltägliche Wirklichkeit in der religiösen Erfahrung Israels ihren Platz hat.

Die Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Bücher

In den verschiedenen Büchern des Neuen Testamentes sind kirchlicher Ursprung und kirchliche Ausrichtung noch beträchtlich deutlicher. Dies gilt auch für die Evangelien. In der Instructio der Bibelkommission «De Historica Evangeliorum Veritate» werden drei Traditionsphasen umschrieben, in denen das Textmaterial der Evangelien Gestalt bekommen hat. An erster Stelle nennt die Instructio die Reden und Taten Jesu, sodann das Zeugnis der Apostel und schließlich die Evangelisten. Doch vermißt man etwas in dieser Dar-

stellung. Die Anwendung der formgeschichtlichen Methode hat nämlich offenbar gemacht, daß die Autoren der Evangelien nicht unmittelbar aus solchen mündlichen und geschriebenen Überlieferungen geschöpft haben, die geradenwegs von den Aposteln herkamen, sondern daß diese Überlieferungen ihre Funktion im Leben der Kirche hatten, bevor sie von den Evangelisten benutzt wurden. Implizite kommt dies allerdings im letzten Absatz des betreffenden Kapitels zum Ausdruck, wo die Instructio den Exegeten ans Herz legt, den verschiedenen Ausdrucksweisen der Tradition Rechnung zu tragen: Katechese, Berichten, Zeugniserzählungen, Liedern, Doxologien, Gebeten usw. Denn es liegt nah, daß manche dieser Ausdrucksweisen (wie Lieder, Doxologien und Gebete) eher kirchlichen als unmittelbar apostolischen Ursprungs sind. Das Zeugnis der Apostel wurde in den Überlieferungen der Urkirche auf verschiedene Weise verarbeitet; und auch diese Phase verdient unsere Aufmerksamkeit, weil gerade in ihr die Kirche als solche den Traditionen ihren Stempel aufgedrückt hat. Natürlich war die Überlieferung, aus der die Evangelisten schöpften, im Ursprung die apostolische Überlieferung; und das gilt ebenso für die Briefe des Neuen Testamentes. Aber auch ihre heutige Gestalt läßt noch erkennen, wie sie für die Verkündigung, die Katechese und Liturgie, für Glaubensbekenntnisse, Gebete und Lieder der verschiedenen Gemeinden der Urkirche benutzt worden waren. Die Evangelisten haben sich also bei der Abfassung der Evangelien zwar apostolischer Zeugnisse bedient, aber diese Zeugnisse hatten vorher ihre Funktion im Leben der Kirche, und dort bekamen sie die Form, in der die Evangelisten sie verwertet haben.

Aber nicht nur die Tatsache, daß die Letztverfasser vornehmlich aus kirchlicher Überlieferung schöpften, läßt uns in den Büchern des Neuen Testaments vor allem anderen kirchliche Tradition erkennen. Es gibt dafür auch noch einen anderen Grund von wesentlicher Bedeutung: Die Schriftsteller nämlich, die den Büchern ihren Namen gegeben, haben die betreffende Schrift nicht so einfach ins Blaue hinein redigiert, sondern fast stets schrieben sie für eine konkrete Gemeinde oder für eine Gruppe von Gemeinden, und sie stimmten ihre Schriften auf die konkreten Probleme ab, mit denen diese Gemeinden sich herumschlugen oder die sie selbst im Leben dieser Gemeinden erkannten. Am deutlichsten kommt dies in den Briefen zum Vorschein. Um nur einige Beispiele zu nennen: Im Ersten Korintherbrief tadelt Paulus vielerlei Mißstände in der Gemeinde von Korinth, beantwortet er eine Anzahl von Fragen und gibt er Weisungen für den guten Gang der Dinge. Im Zweiten Thessalonicherbrief nimmt er Stellung zu der überspannten Parusieerwartung einer Reihe von Christen in Thessalonich.

In den Evangelien ist zwar der Bezug auf eine bestimmte Gemeinde oder eine Gruppe von Gemeinden nicht immer gleich deutlich; die Frage ist noch nicht bis zu Ende diskutiert, wo und für welche Gemeinden die verschiedenen Evangelien geschrieben wurden. Aber Übereinstimmung besteht darin, daß die verschiedene Gestalt der vier Evangelien nicht allein durch den individuellen Charakter der Evangelisten verursacht wurde, sondern daß sie in viel höherem Maße veranlaßt ist durch die Gemeinde, für die das einzelne Evangelium geschrieben wurde. Auch dadurch präsentieren sich die Evangelienschriften dem Leser als schlechthin kirchliche Dokumente.

Die Entstehung des Kanon

Die Endredaktion der einzelnen Bücher des Alten und Neuen Testamentes kann als Abschluß ihrer Entstehungsgeschichte angesehen werden. Aber der Werdegang der Bibel ist damit noch nicht abgeschlossen; zu ihm gehört nämlich auch die Zusammenfassung der Einzelbücher im Kanon. Formal ist der Kanon lediglich die durch die Kirche festgelegte Liste jener Bücher, die als normativ für Glauben und Leben anerkannt wurden. In Wirklichkeit bedeutet Kanon aber auch, daß die vielen und voneinander so verschiedenen Bücher unter den einen Nenner «Heilige Schrift» gestellt wurden, so daß sie nunmehr für die Kirche als ein einziges Buch gelten, dessen verschiedene Teile einander erklären und ergänzen. Die endgültige Fixierung des Kanon geschah durch das kirchliche Lehramt, und somit ist der Kanon eine kirchliche Angelegenheit. Bemerkenswert ist aber, daß die formelle Fixierung für die ganze Kirche erst auf den Konzilien von Florenz (1441) und Trient (1546) vorgenommen wurde. Hierzu verdienen zwei Punkte angemerkt zu werden. Zwar betreffen diese formellen Entscheidungen den Kanon in seiner Gesamtheit, tatsächlich ging es aber jedesmal nur um eine verhältnismäßig kleine Zahl biblischer Bücher oder Buchteile, deren Kanonizität angezweifelt wurde. Dies heißt nicht etwa, daß die Kirche bis dahin ohne Kanon hätte auskommen

müssen; lediglich seine Grenzen waren nicht formell abgesteckt worden, und so blieben über einige Bücher Zweifel möglich. Sodann haben aber diese Entscheidungen durchaus nichts Neues gebracht; sie bestätigten lediglich formell, was schon lange nahezu in der ganzen katholischen Kirche akzeptiert wurde. Deshalb ist es auch nicht richtig, die Geschichte der Kanonentstehung zusammenfallen zu lassen mit der nachbiblischen Geschichte der Zweifel, Auseinandersetzungen und Entscheidungen, wie das so oft geschieht. Denn die Entstehungsgeschichte des Kanon kann nur formal vom Werdegang der Bibelbücher unterschieden werden; tatsächlich sind beide gleichzeitig, wenn es in der Regel auch einige Zeit dauerte, bis ein biblisches Buch als maßgebend und bindend anerkannt wurde.

Die Vorgeschichte des Kanon fällt mit der Vorgeschichte der biblischen Bücher zusammen. Die mündlichen Formulierungen, vor allem apodiktischer Gesetze, kasuistischer Entscheidungen, von Ritusformeln, Orakelsprüchen und dergleichen hatten zweifellos schon Autorität, bevor sie aufgeschrieben und in Sammlungen vereinigt wurden. Sie galten als Botschaften Gottes. Daß die Worte der Propheten, obwohl sie als Botschaften Jahwes dargeboten wurden, es schwerer hatten, bis sie Anerkennung fanden, ist nicht verwunderlich. Im Spiegel der alten Überlieferungen zeigten sie, wie wenig Israel seiner Aufgabe gewachsen war, und drohten ihm mit Strafe. Gewöhnlich wurden diese Botschaften dann erst eine Zeitlang von ihren Anhängern aufbewahrt (und ergänzt), bevor sie später allgemeines Ansehen erlangten – vor allem nach dem Fall Jerusalems im Jahre 587 vor Christus.

Die eigentliche Kanongeschichte beginnt mit der Niederschrift und dem Sammeln der Überlieferungen. Man darf als sicher annehmen, daß die verschiedenen Überlieferungen des Pentateuch schon als kanonisch galten, bevor sie in einem einzigen Werk vereinigt waren. Ebenso wahrscheinlich ist, daß die Endredaktion des deutoronomistischen Geschichtswerks während des Exils und die Endredaktion des Pentateuch nach dem Exil entscheidende Momente im Entstehungsprozeß des Kanon waren. Etwa zu Beginn des 2. Jahrhunderts vor Christus hat die Sammlung der prophetischen Bücher allgemeine Anerkennung gefunden, wie unter anderm aus Sirach 48,22 bis 49,12 ersichtlich ist. Bei den übrigen biblischen Büchern, den «Schriften», blieb der Zustand noch einige Jahrhunderte fließend. In der Diaspora hielt man mehr Bücher für kanonisch als in Palästina. Aber die Meinungsverschiedenheiten bezogen sich niemals auf das Gesetz und die Propheten, sondern lediglich auf eine begrenzte Zahl von Büchern und Buchteilen aus der Kategorie der «Schriften».

Die sogenannte Synode von Jamnia (um 100 n.Chr.) hat dieser Diskussion kein Ende machen können. Zum Beispiel blieb die Meinungsverschiedenheit über das Hohe Lied und das Predigerbuch bestehen. Und obwohl diese jüdische Synode zweifellos ein wichtiges Moment in der Kanongeschichte ist, muß doch ausdrücklich gesagt werden, daß es auch hier in Wirklichkeit um das Abstecken von Grenzen ging. Die Kanonizität der übergroßen Mehrheit der biblischen Bücher stand schon lange fest. Wie es dazu gekommen war, ist aber völlig unklar. Keine einzige Angabe weist auf eine entsprechende Festsetzung durch irgendeine offizielle Instanz hin. Vermutlich hat das alttestamentarische Gottesvolk beim Entstehen der biblischen Bücher nach und nach deren Normativität anerkannt, während es anderen Büchern dieselbe Autorität nicht zuerkannte. Welche Kriterien dabei entscheidend waren, bleibt ebenfalls völlig im dunkeln.

Obwohl aus allen Angaben hervorgeht, daß Jesus und die Apostel das Alte Testament aller Wahrscheinlichkeit nach im Umfang der griechischen Septuaginta-Übersetzung für kanonisch hielten, gibt dies m.E. nicht die Erklärung dafür, warum die Kirche die Kanonizität des Alten Testamentes von Anfang an anerkannt hat; das neutestamentarische Gottesvolk hat diese Überzeugung einfach vom alten Israel übernommen. Sonst mußte die junge Kirche anfangs ohne eigene Bücher auskommen; Bücher, in denen Gottes Heilswerk in Jesus Christus schriftlich niedergelegt war, gab es noch nicht. Trotzdem kann nicht bezweifelt werden, daß schon in den ältesten Gemeinden die Worte des Herrn besondere Autorität hatten (1 Kor 7,10; vergleiche Vers 11 und 25; siehe auch 11,23) und ebenso die Überlieferungen der Apostel (1 Kor 15,1.3.11). Es liegt auf der Hand, daß dieselbe Autorität dann auch den Schriftstücken zuerkannt wurde, in denen diese Überlieferungen niedergelegt waren, und daß diese Autorität auf die Evangelien übertragen wurde, die aus diesen Schriftstücken zusammengestellt worden waren, während andererseits die Schriften der Apostel selber als normativ angenommen wurden. Auf Grund welcher Kriterien die Bücher ausgewählt wurden, steht nicht fest. Wohl ist sicher, daß der apostolische

Charakter dabei eine wichtige Rolle spielte. Damit wurde jedenfalls zum Ausdruck gebracht, daß diese Bücher eine einzigartige Bindung an die Heilstaten des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu hatten, deren Zeugen die Apostel gewesen waren. Aber auch hier läßt sich nirgendwo auf eine offizielle Instanz verweisen, die den normativen Charakter autoritär festgestellt hat, bevor solches auf den Kirchenversammlungen von Hippo, Karthago und Florenz geschah. Und auch von diesen Entscheidungen gilt, daß sie vor allem für die Abgrenzung des Kanon von Wichtigkeit waren, der in seinen wesentlichen Linien bereits festlag. So wird man fast wie von selbst zu der Schlußfolgerung kommen, daß die wesentliche Phase der Entstehungsgeschichte des Kanon – und damit auch der Heiligen Schrift als des einen Buches der Kirche – allen offiziellen Entscheidungen voraufgeht und daß sie im Dunkel der Urgeschichte der Kirche, des Gottesvolkes, verborgen liegt.

Natürlich darf man sich die Hebräer, das alte Israel, das jüdische Volk oder die Urkirche nicht als eine amorphe führerlose Masse vorstellen. Neben Stammesführern, Richtern und Königen haben auch Propheten, Priester, Weise, Schriftgelehrte, Apostel, Bischöfe und Lehrer das Volk Gottes geführt, und dabei übten die letzteren sicherlich auch eine gewisse Art von Lehrautorität aus. Es liegt denn auch auf der Hand, daß sie in hohem Maße zur Festigung der Autorität der heiligen Bücher beigetragen haben (siehe zum Beispiel 4Kg 23 und Neh 8). Aber die konkrete Annahme der Schrift blieb doch Sache des Gottesvolkes selbst, das hierbei nicht auf formelle und allgemein anerkannte Entscheidungen zurückgreifen konnte, wie der Unterschied zwischen dem palästinensischen und dem alexandrinischen Kanon klar und deutlich zeigt.

Das Buch der Kirche

Die Entstehungsgeschichte der Bücher des Alten und Neuen Testaments und die Kanongeschichte machen deutlich, daß man die Schrift von der Wirklichkeit des Gottesvolkes her verstehen muß, mit anderen Worten: von den kirchlichen Überlieferungen her, aus denen sie erwachsen ist. Die Heilige Schrift ist eben ein Buch der Kirche. Natürlich, wer begreifen will, was die Heilige Schrift ist und welche Funktion sie in der Kirche von heute hat, darf nicht aus dem Auge verlieren, daß Gottes Geist die Verfasser dieser Bücher inspiriert hat und welche Folge das unter anderem für ihre Autorität hat. Aber damit ist noch längst nicht alles gesagt. Denn der endgültigen Niederschrift ging so vieles von wesentlicher Bedeutung voraus, und ihr folgte so vieles, daß es nicht genügt, seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf den inspirierenden Geist Gottes zu lenken, auf den inspirierten Schriftsteller und das, was sich in diesem Inspirationsvorgang abspielt. Die Entstehungsgeschichte der Bibel umfaßt drei Phasen. Die mittlere – das eigentliche Schreiben der biblischen Bücher – ist die zugänglichste. Die erste und die letzte Phase sind von vielen Fragezeichen begleitet. Aber eines steht fest: Was sich in diesen zwei Phasen abgespielt hat, ist ein schlechthin kirchliches Geschehen; es begab sich innerhalb der Gemeinschaft des heiligen Gottesvolkes. Die treibende Kraft der Bibelentstehung ist – sicherlich in diesen zwei Phasen – der Glaube Israels und der Urkirche.

Dieser Glaube entstand nicht von selbst. Er ist Antwort auf Gottes Heilshandeln und Reden. Und in vielen Texten der Heiligen Schrift ist neben dem Glaubenszeugnis von Gottes Handeln auch das Reden Gottes selbst aufbewahrt, wie es vom alten Israel und von den Zeugen des Lebens Jesu vernommen wurde. Mit diesem Reden Gottes tritt die Schrift vor das Volk Gottes. Aber man soll nicht meinen, mit dieser Konstatierung sei etwas gesagt, was auf die ganze Schrift angewandt werden kann oder was allein in den Worten der Bibel zu finden ist. Einerseits sind ja in der Heiligen Schrift viele Passagen, die sich dem Leser im ganzen nicht als Worte Gottes präsentieren (man denke vor allem an die Psalmen und die Weisheitsbücher und, im Neuen Testament, an die Briefe), und andererseits wurden gleichzeitig mit den biblischen Büchern auch andere Bücher geschrieben, von denen große Teile als Worte Gottes verstanden werden wollen (z. B. das Buch der Jubiläen und die Baruchapokalypse). Dennoch sind die einen Bücher Heilige Schrift geworden, und die Apokryphenbücher nicht – wie groß ihre Autorität auch manchmal gewesen sein mag. Warum? Weil das Gottesvolk, geführt von Gottes Geist, die einen als seinem authentischen Glauben konform anerkannte, und die anderen nicht. Wir können die Bibel nicht nur deshalb «Heilige Schrift» nennen, weil sie Gottes Wort enthält, sondern auch, weil sie auf eine authentische Weise die religiösen Überlieferungen des auserwählten und heiligen Gottesvolkes enthält, aus denen sie erwachsen ist.

Da die Bibel als kirchliches Buch entstanden ist, ist es fast selbstverständlich, daß sie nur innerhalb

der Kirche wirklich lebendig sein kann. Aber ihren Sinn kann sie optimal nur erfüllen, wenn das Gottesvolk von heute in gläubigem Bewußtsein der Verbundenheit mit dem Gottesvolk des Alten Testaments und mit der Urkirche lebt. Mit anderen Worten: Ein Kirchenbewußtsein, das sich auf die gläubige Verbundenheit der Mitchristen unserer eigenen Zeit und mit der Welt, in der wir heute leben, beschränkt, bietet eine zu schmale Basis für das Verständnis der Schrift. Neben diesem horizontalen Kirchenbewußtsein ist ein vertikales Kirchenbewußtsein notwendig, d.h. das Bewußtsein der Verbundenheit mit der Kirche der Jahrhunderte und mit dem alttestamentarischen Gottesvolk. Erst wenn man begreift, daß wir die geistig-geistlichen Nachkommen Israels und der Urkirche sind, kann man genügend Glaubensverwandtschaft erfahren, um zu glauben, daß ihre Geschichte unsere Vorgeschichte ist und Gottes Botschaft an sie auch eine Botschaft für uns enthält. Erst dann kann Gottes Reden für uns verständlich und die gläubige Antwort, die in der Schrift gegeben wird, von uns übernommen werden. Dies ist zwar nicht der einzige, aber doch einer der vornehmsten Gründe, warum die Schrift nur innerhalb der Kirche Christi ihre Aufgabe optimal erfüllen kann. Nur innerhalb ihres Raumes können wir die Geschichte des göttlichen Heilshandelns an Israel, wie sie in den Büchern des Alten und Neuen Testaments Gestalt erhalten hat, als die Vorgeschichte der Kirche lesen. Und sogar die Heilsgeschichte des Alten Testaments als unsere eigene. Nur auf Grund dieser Verbundenheit können wir in den Glaubensbekenntnissen des alten Israel und der Urkirche den Kern unserer eigenen Glaubenshaltung wiederfinden; können wir die Psalmen mitbeten, die mit den Bildern ihrer Sprache, ihren dichterischen Formen und ihrem Weltbild von uns so weit entfernt sind; und wird uns das Wort der Propheten, so zeitgebunden es auch immer war, heute noch berühren.

Weil die Schrift ihren eigentlichen und vollen Klang erst erhält, wenn sie im Raum der Kirche gelesen und gehört wird, ist der eigentliche Ort für ihre Lesung und ihre Interpretation dort, wo die Kirche in der Feier der Liturgie beieinander ist, wo das Volk Gottes der Verbundenheit seiner Glieder Gestalt gibt. Dort wird Gottes heilbringendes Handeln im Sakrament aufs neue an uns vollzogen. Dort wird das Wort der Heiligen Schrift nicht nur aufs neue gelesen und gehört, sondern auch verkündigt, d.h. aktualisiert. Und die Absicht dieser Verkündigung ist keine andere, als das zur Schrift gestaute Bibelwort aufs neue flüssig und lebendig zu machen, es aus der Ferne des Altertums in die Kirche von heute zu versetzen. Weil die Kirche nicht ohne weiteres mit dem alttestamentarischen Gottesvolk oder mit der Urkirche gleichgesetzt werden darf, sondern die Fortsetzung beider ist, kann ihre Verkündigung nicht in einer reinen Wiederholung bestehen. Auf der Linie der Tradition soll das Wort der Schrift mit dem heutigen Leben in Verbindung treten und es gleichzeitig korrigieren und ergänzen, wo es nötig ist. Daß sich daneben auch die persönliche Lesung der Heiligen Schrift fruchtbar auswirken kann, die Schriftlesung des Einzelnen oder in einer Gruppe, ist keine Frage. Keine Frage ist aber auch, daß individuelle Lesung niemals zur individualistischen Lesung werden darf. Die kirchliche Tragweite des Schrifttextes verlangt sogar die Lesung in bewußter Verbundenheit mit dem Volke Gottes.

Hiermit ist sicherlich nicht alles gesagt. Eine andere Annäherung an die Heilige Schrift wird andere Dimensionen des Schriftwortes ins Blickfeld rücken, die vielleicht von größerer Bedeutung sind: wie die Selbstoffenbarung Gottes. Doch wird auch jede andere Annäherung bereichert werden, wenn sie mit der Tatsache rechnet, daß die Heilige Schrift innerhalb des Gottesvolkes entstanden ist und die Zusammenfassung seiner Glaubensüberlieferungen darstellt.

Aus dem Niederländischen übertragen von Dr. Heinrich A. Mertens, Lüdingshausen/W.

BASTIAAN MARTIN FRANZISKUS VAN IERSEL

Geboren am 27. September 1924 in Herlen, Montfortaner, zum Priester geweiht am 28. März 1950. Studium an den Universitäten Nijmegen und Löwen, in Theologie promovierte er 1961. Er war Lehrbeauftragter der Universität Nijmegen, Direktor der Zeitschrift «Het heilig Land» und ist seit 1962 Präsident der holländischen «Association des Exégètes Catholiques St. Hieronimus» sowie Mitglied des Comité «De Studiorum Novi Testamenti Conventus». In «Novum Testamentum» veröffentlichte er verschiedene Artikel. Ebenso in den Recherches Bibliques IV; Saint Paul et la prédication de l'église primitive in: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, Rom 1963. Er ist Mitarbeiter der Zeitschriften Novum Testamentum, Vox Theologica, Vigiliae Christianae, Tijdschrift voor Theologie, La Terre Sainte (Het heilig Land) = Revue de haute vulgarisation de la Bible, Getuigenis, De standaard van Maria, Tijdschrift voor het geestelijk leven.

H. Kahlefeld

Die Perikope und die Predigt

Die große Leistung der Theologie, aus der strömenden Verkündigungsrede die göttliche Wahrheit erhoben, umgrenzt und dem systematischen Denken als seinen höchsten Gegenstand dargeboten zu haben, ist offenbar erkauft worden mit einer Minderung des Interesses für die sachgerechte Auslegung der Schrift. Es konnte sich ja leicht die Meinung bilden, man wüßte nun, was die Schrift offenbart, und könnte ihren Gebrauch darauf beschränken, die aus ihr entnommene Wahrheit zu belegen; theologische Fragen könnten beim Hören auf die Schrift kaum mehr entstehen, und sie zu lesen, diene im wesentlichen der Erbauung. Daß es dahin nicht hätte kommen müssen, ist klar; es handelt sich um einen historisch bedingten Tatbestand. Ihn zu verändern – ihn inchoativ zu verändern, ist unserer Generation offenbar aufgegeben.

Die Predigt im Neuen Testament

Die Schrift besteht zum größeren Teil aus Dokumenten ursprünglicher Rede, die, geschrieben oder gesprochen, an die Versammlung der Gläubigen gerichtet war. Es ist die Rede von «Zeugen», von solchen, die mit Paulus hätten sagen können: «Ich habe den Herrn gesehen» (1Kor 9, 1), und solchen, die charismatisch bewegt ihre Einsicht in den Sinn und Grund dessen, was mit Christus geschehen ist, mitzuteilen und der geistlichen Erfahrung der Getauften aufzuschließen hatten. Die ursprüngliche Rede, die das von Gott her kommende Wort an die hörende Kirche vermittelt und damit der Herrschaft Gottes und dem Heil der Menschen werkzeuglich gedient hat, gilt es weiterzutragen in die Breite der Völkerwelt und in die Folge der Generationen. Immer ist das zuvorgesprochene und stets zu Grunde liegende Wort zu sagen, aber es ist zu übersetzen in die Sprache des anderen Raumes und der anderen Epoche. Eine hohe Wachsamkeit ist also erfordert, damit das anvertraute Wort nicht «entleert» werde (1Kor 1, 17) und im Strudel der Zeitmeinungen untergehe (2Tim 4, 3–5); aber erfordert ist auch die Hellhörigkeit, die auf die Denkweise, die Sorgen und Sehnsüchte und auf die besondere Verständnisfähigkeit der Zeitgenossen achtet. Wenn so gepredigt wird, erfährt der Hörer mehr als eine «Wahrheit des Glaubens». Selbst der Theologe erfährt dann etwas Neues; denn die Wahrheit Gottes «tritt ihm entgegen», und das Wort redet ihn an und fordert ihn heraus. Auch heute noch könnten, wenn wirklich «die Schriften aufgeschlossen werden» die Hörer sich hinterher fragen: «Brannte nicht unser Herz?» (Lk 24, 32), und es könnte gar sein, daß einige von ihnen, obwohl sie schon lange dem Evangelium zu folgen schienen, auf einmal wieder fragen: «Was sollen wir denn tun, liebe Brüder?» (Apg 2, 37.)

Auf besondere Weise gilt das von jener Verkündigung, in welcher die ursprüngliche Rede Jesu weitergegeben wird, dem Evangelium also im engeren Begriff. Diese Rede ist unersetzbar, unüberholbar, unnachahmlich, und zwar nicht nur wegen des Respektes vor dem, der sie spricht, sondern wegen ihres Gehaltes. Kein Charismatiker war und ist befugt, Eröffnungen über die Denkart Gottes zu machen, wie es etwa in der Parabel vom Pharisäer und vom Zöllner geschieht (Lk 18, 9ff.); oder den Armen in der Welt, den Hungernden, den Weinenden, zu versichern, daß Gott im eschatologischen Ereignis ihr Schicksal wenden und ihnen alles schenken werde, was sie entbehrt haben (Lk 6, 20–21. 24–25); oder gar den Allerärmsten, den verachteten Sündern, zu zeigen, daß Gott sie nicht verstoßen hat, sondern sie sucht mit einer Liebe, von deren Geheimnis nur im verhüllenden Gleichnis gesprochen werden kann (Lk 15, 1ff. 11ff.). Worte von solcher Qualität müssen so weitergegeben werden, wie sie gesprochen sind. Gewiß, man konnte sie kommentierend erweitern, sie auf die äußere und innere Situation der Hörer hin pointieren, sie durch Komposition in die Gestalt einer thematisch bestimmten längeren Rede versetzen,

aber man wußte im «synoptischen» Bereich sehr wohl, daß man ein Herrenwort nicht erfinden kann. Von daher wird die Aufgabe der Predigt klar; sie hat die apostolische Verkündigung und, eingeschlossen in diese, die Urverkündigung Jesu vor der hörenden Gemeinde vorzubringen und in bescheidenem und liebevollem Dienst sich darum zu mühen, daß sie in die Herzen dringe. Weil sie nicht nur die Wahrheit Gottes, sondern das Wort, in welchem sie ausgesprochen wurde, vorbringt, steht die Biblische Homilie ohne Vergleich unter den möglichen Arten der geistlichen Rede[1].

Ein Beispiel

Innerhalb der großen Komposition der sogenannten «Bergpredigt» überliefert Matthäus in dem Abschnitt 6,1–18 ein dreistrophiges Lehrgedicht. Es wird sichtbar, sobald man die kompositorisch eingefügten Stücke vv 7–8. 9–13. 14–15 ausschaltet. Der Obersatz zu dem Ganzen heißt: «Hütet euch, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen tut, um von ihnen gesehen zu werden; wenn anders, habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel» (6,1). Darauf folgen drei Exempel; an den in der jüdischen Unterweisung genannten Werken der Frömmigkeit: Wohltätigkeit, Gebet und Fasten, wird die Mahnung des Obersatzes verdeutlicht. Die sich als Wohltäter feiern, die sich als Beter sehen, die sich als Faster erkennen lassen, sie alle finden, was sie gesucht haben, aber Gott interessiert sich nicht für ihre Taten. Er verlangt den ganzen Dienst für sich allein und teilt mit keinem, auch nicht mit dem Frommen selbst. Auch da gilt, daß niemand zwei Herren dienen kann (Mt 7,24). Zu raten ist also, daß einer sich hüte vor solcher Verirrung. Der Wohltäter also soll ohne Namen bleiben, der Beter soll in die fensterlose Vorratskammer gehen, der Faster soll sich salben wie zum Gastmahl; und zu all dem wird versichert, daß Gott sehr wohl zur Kenntnis nimmt, was redlich auf Ihn hin getan wird.

Wie ernst das gemeint ist, zeigt ein anderes Wort, das ebenfalls von guten Taten spricht: «Wenn du ein Frühstück veranstaltest oder ein Mahl, dann ruf nicht deine Freunde noch deine Brüder noch deine Verwandten noch die reichen Nachbarn, damit sie nicht wiederum dich einladen und dir vergolten werde. Vielmehr, wenn du ein Gastmahl gibst, dann lade die Armen, Krüppel, Lahme, Blinde ein, so wirst du gesegnet sein; denn die können dir nicht vergelten, und so wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten» (Lk 14,12–14). Es geht also ernstlich darum, daß die guten Taten nicht innerweltlich zu einem Ende kommen. Sie müssen in ihrer Lauterkeit die Kraft besitzen, bis zu Gott zu dringen. Es gilt, sie im Gottesverhältnis zu halten und aktiv, durch die Verbeugung, durch ein Verhalten also, das weltlich nicht plausibel ist und darum als Torheit erscheint. – Was ist das für eine Rede! Sie enthüllt Gottes rettende Eifersucht, die um des Heiles willen verlangt, daß nichts und niemand verehrt werde neben Ihm; und sie enthüllt die schwache Stelle des Menschen, der in stetiger Sorge ist, ob die Taten, in denen er über sich hinausgeht, sich auch lohnen. So wird er angehalten zu jener Eröffnung des Daseins auf Gott hin, die im Evangelium «Glauben» heißt. Glaube im biblischen Sinn ist das Ergebnis eines therapeutischen Prozesses, und, wenn man es recht bedenkt, eines Prozesses, der grundsätzlich kein Ende hat. Solange der Glaubende auf dem Wege ist, bedarf er des Arztes; bis zum letzten Augenblick bleibt er angewiesen auf die Medizin des Evangeliums.

Und nun wolle man sich klarmachen, daß weder die Perikope Mt 6,1–18 noch Lk 14,12–14 für die Eucharistiefeier am Sonntag im Missale vorgesehen sind. Dann wird der Bescheid des Konzils, einen mehrjährigen Ordo Lectionum einzuführen, in seiner pastoralen, man müßte eindringlicher sagen: in seiner soteriologischen Tragweite, verständlich. Unserer Generation erscheint es nicht mehr als verantwortbar, wenn ein Großteil der Getauften – alle die zur Messe kommen, aber nicht «Bibel lesen» – niemals erfährt, daß ihr Herr in solcher Weise sie durch sein Wort hat heilen wollen.

Nebenbei wird am gegebenen Beispiel klar, daß es nicht nur darum gehen wird, Perikopen abzuteilen, sondern auch ein solches Stück wie das dreistrophige Lehrgedicht von den kompositorischen Einschüben zu lösen und zu seiner vollen Wirkung zu befreien. Daß ein andermal die Komposition und die Aussage des Evangelisten, die darin ihren Ausdruck findet, zur Geltung kommen sollte, zeigt, wieviel bibeltheologische Arbeit in einem künftigen Ordo Lectionum zu investieren ist.

Der Wert der frühen Glaubensformeln

Zu den Texten, die dem heutigen Prediger Schwierigkeiten machen, gehören die frühen Prägungen, die den Kern des christlichen Bekenntnisses zu fassen suchen. Die Einsicht des Glaubens erscheint darin seltsam unentwickelt und im Vergleich zu

dem, was heute verbindlich ist, geradezu primitiv[2]. Soll sich also die Predigt überhaupt um solche Texte kümmern? Soll sie «nachsichtig» mit ihnen sein und sie als längst überholte Versuche am Rande des Blickfeldes lassen? Oder wäre da etwas zu lernen, für den Sprecher sowohl wie den Hörer?

Ein Beispiel bietet die Formel Rm 10,9. Sie ist mit dem Context von vv 8–11a sehr schön verwoben; dennoch bleibt sie sichtbar:

Wenn du bekennst Jesus als den Kyrios
und glaubst, daß Gott Ihn erweckt hat von den [Toten,
wirst du gerettet werden.

Der knappe Nachsatz zeigt, daß die wesentliche Bedingung zum Heil, die Grenze, die man überschreitet, wenn man ein Christ sein will, angegeben werden soll. Dieses Bekenntnis spricht im Parallelismus eine einzige Wahrheit aus: Gott hat den getöteten Jesus auferweckt und zur Machtstellung des Kyrios erhöht. Sicherlich könnte die Formel auch reicher sein; sie könnte z. B. das Christusbekenntnis mit dem Gottesbekentnnis verbinden und sagen, wie es im 1. Thessalonicherbrief (1,9f.) zu lesen ist:

... zu dienen dem Lebendigen und wahren Gott
und zu erwarten Seinen Sohn vom Himmel her,
welchen Er erweckt hat von den Toten,
Jesus, der uns rettet aus dem kommenden
Zorngesicht.

Der christliche Gehalt erscheint hier in der Sprechweise der Urgemeinde; die Formel erinnert an die kultische Akklamation «maránа tha». Aber es ist doch wiederum das Bekenntnis zu dem Werk, welches Gott an dem getöteten Jesus getan hat, das den Glauben bindet. – Wir finden das Gleiche noch einmal, anders gewendet, in dem Satz, mit dem die pfingstliche Rede des Petrus schließt:

Zum Herrn und zum Messias hat Gott Ihn
gemacht,
[diesen Jesus, welchen ihr gekreuzigt habt].

Will man solche Aussage theologisch charakterisieren, so kann man von einer Erhöhungs-Christologie sprechen. Sie steht zwar jener, die Lukas im Evangelium aufweist, nahe, aber sie hebt sich doch auch deutlich von ihm ab und scheint dem Ursprung näher. So ist nun zu fragen, was der Wert solcher Formeln sein mag.

Die Leute unseres Kulturkreises haben einen mehr oder weniger ausgebildeten, in der geistigen Struktur begründeten Sinn für Geschichte. Es ist anzunehmen, daß sie verständig reagieren, wenn ihnen klar wird, daß die neutestamentliche so wie überhaupt die echte Offenbarung in großen Akten eröffnet wird und dann in einer langen Bemühung von Schauen und Verstehen und vielfachen Versuchen sprachlicher Erfassung angeeignet werden muß. Solches am gegebenen Beispiel einzusehen, würde vielen das Vertrauen zur Heiligen Schrift, das Verständnis für ihre Denkweise, die Freude an der Lebendigkeit ihres Wortes, die Verehrung für die zahlreichen, an ihrem Temperament und ihrer menschlichen Art zu erkennenden Sprecher bestärken. Aber wachsen würde auch die Achtung vor der vom Geiste geleiteten Tradition und damit die Erkenntnis der Kirche.

Der Christusglaube gründet sich nach jenen Formeln zunächst auf ein Geschehen, genau: auf das Werk, welches Gott durch Jesus und an ihm getan hat. Man glaubt im Grunde und an erster Stelle an Den, «der den Herrn erweckt hat» (1Kor 6,14; 2 Kor 4,14; Rm 8,11). Von der Gottestat der Auferweckung, die zu bezeugen der Auftrag der Apostel ist, wendet sich der Glaubensblick zurück auf die Tötung Jesu, und es geht ihm auf, daß sie mehr und etwas anderes war als das Martyrium eines Propheten, nämlich das sühnend-erlösende Werk. Was bedeutet es aber dann, daß die alte Formel sagt, Gott habe den Getöteten als er ihn aus dem Hades rief und in die eigene Sphäre herüberholte, «zum Herrn und zum Messias gemacht» (Apg 2,36)? Diese Aussage könnte ein Problem beheben. Die Juden haben ja recht, wenn sie an Jesus die Hoheit und Mächtigkeit, die Siegeskraft und Unantastbarkeit des Heilskönigs vermissen. Was sie aber nicht begreifen, ist die Auseinanderlegung der Phasen, durch welche die Geschichte und ihr Gesetz erhalten bleibt. Im Geschichtsraum gibt es keine ungebrochene und dennoch lautere Mächtigkeit; so hat Gott für seinen Erwählten völlig auf sie verzichtet, und gerade daran nehmen die Ahnungslosen Ärgernis. Zu den Ahnungslosen gehören auch die Jünger; das zeigt u. a. die Zurechtweisung für den Meister, deren sich Petrus in seiner törichten Liebe vermißt (Mk 8,32). Aber es ist die Gnade der Jünger, daß sie in der Dunkelheit des Untergangs Jesu, obwohl sie straucheln, blindlings auf dem Wege bleiben. Sie begreifen nichts, aber sie verharren. – Und dann wird ihnen das Werk Gottes sichtbar, und es geht ihnen auf, daß Jesus nunmehr über alle Erwartung hinaus in die volle Macht gesetzt ist, die dem Messias gebührt. – Ist das nicht der immer wiederkehrende Irrtum der Menschen: sie können die Äonen nicht auseinander halten und wollen den Bereich der Glorie vermengen mit dem der Niedrigkeit. Ist der im Konzil gebrandmarkte «Triumphalismus» etwas anderes?

Zu lernen wäre hier vor allem, wie die Glaubenserkenntnis vor sich geht. Sie ist immer zuerst Anschauung und dann erst Wesenserfassung; zuerst Wahrnehmung eines Geschehens und dann erst, sie durchdringend, Ahnung von einem Sein. Wer mit solcher Einsicht das Gespräch mit den Menschen beginnt, wird wissen, daß er nicht mit der ewigen Sohnschaft anfangen kann. Ihm wäre zu raten, den Weg ins Geheimnis so zu zeigen, wie der Glaube der Apostel ihn faktisch gegangen ist. Er sollte auch begreifen, daß ein Suchender die Grenze zum Innenraum überschreitet in dem Augenblick, wo er als seinen Glauben bekennen kann, daß der Unvergleichliche, dessen Würde er noch nicht zu benennen vermag, lebendig und beim Throne Gottes ist, betraut mit dem Hirtenamt über Menschheit und Schöpfung. Es könnte sein, daß solch behutsame Rede manchem den Zugang auftäte, der bisher ratlos vor einer Mauer stand.

Ein anderes Beispiel

Zum Thema der Glaubenseinsicht und ihres Wachstums soll eine Perikope herangezogen sein, die zu den schwierigen Paulus-Texten zählt, so daß man kaum einmal wagt, sie einer Predigt zugrunde zu legen. Aber die Schwierigkeit scheint nicht in der Aussage selbst zu liegen, sondern in ihrer Verknüpfung mit situationsbedingten, den Glauben der Christen von der Verschlossenheit der Juden abhebenden Erörterungen, die zudem in der Art eines rabbinischen Midrasch geführt und darum nur für solche Hörer einleuchtend sind, die von jüdischer Schriftbehandlung etwas wissen. Aber das Stück ist als Beispiel charismatischer Rede so großartig, daß man nicht darauf verzichten sollte.

Zunächst sei versucht, eine Perikope mit unterbrochenem Text zu geben, die das enthält, was der Gemeinde verkündigt werden kann. Es bleibt dann Sache der Auslegung, etwas weiter zu greifen und den Context heranzuziehen, soweit das zum Verständnis oder zur Bereicherung gut scheint. 2 Kor 3,15–18. 4,3–4. 6:

(15) Bis zum heutigen Tage liegt, wenn Moses gelesen wird, eine Hülle über dem Herzen [der Söhne Israels (v 13)].

(16) ‚Wenn aber' einer ‚sich hinwendet zum Herrn, wird die Hülle fortgenommen' (Exod 34,34).

(17) Der Herr ist der Geist. Und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.

(18) Wir alle schauen mit aufgedecktem Angesicht die Glorie des Herrn, und so werden wir gewandelt in eben dieses Bild, in wachsender Glorie, wie [es gewirkt wird] vom Geiste des Herrn. – (4,3) Und wenn auch unser Evangelium ‚verhüllt' ist, so doch nur für die Verlorenen, die Ungläubigen,

(4) denen der Gott dieser Weltenzeit den Sinn geblendet hat, damit sie nicht sehen das Leuchten des Evangeliums von der Glorie Christi, welcher ist Gottes Bild. [5]

(6) Denn Gott, der gesprochen hat: ‚Aus Finsternis erstrahle Licht', er hat es hell werden lassen in unsern Herzen, damit aufleuchte die Erkenntnis der Glorie Gottes auf dem Antlitz Christi.

Die Perikope bildet den letzten Abschnitt in einem Zusammenhang, der von 3,1–4,6 reicht: Paulus erweist die im Auftrag Gottes begründete Echtheit seines Apostolats. So lenkt er den Blick zunächst auf die Gemeinde selbst: Daß sie da ist und lebt, ist für ihn ein «Empfehlungsbrief», lesbar für alle Menschen, den Gottes Geist selbst geschrieben hat (3,3). Die Gemeinde ist ja Gottes Werk, und Paulus war das Werkzeug. Die Vorstellung ist absurd, daß einer als Apostel wirken könnte ohne Beruf und Ermächtigung (3,4f). Und nun setzt der Hauptgedanke an: Welch ein Auftrag! Es gilt, dem andern, neuen Bund zu dienen, der den vom Sinai weit übertrifft, dem eschatologischen Bund, von dem Jeremias gesprochen hat (31,31), der durch den Tod und die Erhöhung Christi schon hereingekommen und wirksam geworden ist (3,6–11). Dieser Situation entspricht die kühne Offenheit des apostolischen Wortes, in welchem ungebrochen die Herrlichkeit Gottes vor den Menschen leuchtet, ganz anders – wenn man es anschaulich machen soll – als in der alten Zeit, da Moses zwar die Glorie Gottes im Widerschein auf dem Antlitz trug, aber das Haupt verhüllen mußte, weil niemand den Glanz hätte ertragen können (3,13).

An dieser Stelle setzt das Nebenthema von der Blindheit der Juden ein, denen die prophetischen Schriften nicht zur Erkenntnis halfen. Jene Hülle, die zuerst über dem Haupt des Moses lag und dann über den Moses-Büchern, wenn im Gottesdienst aus ihnen gelesen wurde, sie liegt eigentlich auf den Herzen der Hörer. Nicht die Schrift ist verschlossen, sondern der Geist der Menschen. Sie sind ohne Freiheit; denn sie vermögen nicht, Gottes Werk zu erfahren (3,13–15). – Von dieser Folie hebt sich nun ab die Rede von der Gnade der Glaubenden. Damit beginnt der Text der Perikope.

(15f.) Daß Moses, wenn er vor Gott hintrat, die

Hülle ablegte, wird typologisch gedeutet: Eben das erfüllt sich an jedem, der im Akt des Glaubens sich zu Gott hinwendet, indem er sich dem Repräsentanten Gottes, dem Kyrios Jesus, unterwirft. Da wird die trennende Hülle fortgenommen, und es entsteht das, was Paulus Freiheit nennt.

Was an dieser Stelle nicht eigens gesagt wird, weil es für das Schriftverständnis des Paulus evident ist, nämlich daß mit «Kyrios» bereits in dem Exodus-Zitat (34,34) Christus gemeint ist, in welchem ja Gott erreicht wird, das muß die heutige Predigt ausdrücklich sagen. Für Paulus gibt es ja nicht nur die Schrift, es gibt auch die apostolische Verkündigung. Gerade sie gab ja den Anlaß der ganzen Erörterung: 3,1–2. 4–5. 12 sprach von ihm und so auch der hier ausgelassene Satz 4,5:

«Nicht uns selbst verkündigen wir, sondern Christus Jesus, den Kyrios.» Da wäre also zu sehen, warum die Juden nicht imstande sind, in der Alten Schrift die Christus-Prophetie zu erkennen: sie verschließen sich dem österlichen Kerygma. Aber Paulus hat etwas anderes im Sinn; ihm geht es um den *inneren Vorgang* der Zuwendung zu Christus. Dort, im Innenraum der Seele gibt es nur eine einzige Aktivität; da muß der Kyrios selbst den Zugang zu sich eröffnen und die Unmittelbarkeit des personalen Gegenüber stiften. Die Macht aber, die in der Tiefe des Menschenwesens Freiheit schaffend ansetzt, ist der Gottesgeist. Er steht dem himmlischen Christus zur Verfügung; die Mächtigkeit des Erhöhten tritt hervor in der hinreißenden Kraft des Pneuma. Beide, der Herr zur Rechten Gottes, der dem Glaubenden gegenübersteht, und der Gottesgeist, durch welchen er sie an sich zieht, bilden so sehr eine Einheit, daß die kühne und auch bei Paulus einzigartige Formel möglich wird: «Der Herr ist der Geist» (3,17).

So kann nun (3,18) gesagt werden, was es bedeutet, an Christus zu glauben. Es bedeutet: schauen, was durch den Geist eröffnet ist: die Glorie des himmlischen Herrn. Wer aber so schaut, dem prägt sich, je länger je mehr, das Geschaute auf; er wird zum lebendigen Spiegel, der das Urbild wiedergibt; und wie er wächst im Umgang mit seinem Herrn, so wird er Ihm ähnlich, wird er gewandelt in einem Prozeß, der die eschatologische Verklärung bereits voraus beginnt. Das sind wahrhaftig kühne Dinge; sie könnten einen, der meint um der Hoheit Gottes willen lehren zu müssen, daß nichts im Menschenwesen sich gnadenhaft verändern könne, in Verlegenheit bringen. Aber das eben ist die Weise, wie das Evangelium die Dunkelheit unseres Denkens aufhellt. Um so wichtiger, daß es im Gottesdienst vernehmbar wird!

Der neue Ansatz der Perikope bei 4,3 wirkt vielleicht störend durch seine Realistik. Aber Paulus hat zu kämpfen. Es gibt Einwände gegen seine hohe Einsicht; es wird gefragt, warum denn nicht alle Menschen, wenn so hell die Wahrheit Christi strahlt, zum Glauben überwunden werden. Auf solche Bedenken geht der Apostel ein. Er glaubt zu sehen, daß da ein anderer am Werke war, der immer die Unfreiheit will und leichten Zugang findet, wo das Herz nicht dem Kyrios offen ist. – Man könnte dieses Stück beiseite lassen; die Perikope hätte einen guten Abschluß mit v 6. Aber es ist schön zu sehen, wie sich immer wieder aus den lästigen Alltagsdingen, aus dem, was Paulus sagen muß, um seine kleinlichen Widersacher abzuschütteln, die Glaubensaussage mit ihrer sakralen Sprache erhebt. Die Wahrheit ist stark genug, um sich in der kritischen Reflexion unversehrt zu erhalten. Im gleichen Augenblick, da gesagt wird, daß «der Gott dieser Weltenzeit» nur durch die Blendung des Geistes jene Erkenntnis verhindern konnte, welche die Menschen seinem Zugriff entzieht, wird auch gezeigt, welche Erkenntnis das ist: die Wahrnehmung jenes Leuchtens, das von der Glorie des Erhöhten ausgeht und aus dem Evangelium hervortritt, sobald es verkündigt und gehört wird. Das spricht der letzte Satz der Perikope (4,6) unbelastet von jeder Auseinandersetzung im danksagenden Bekenntnis aus. Hier bezeugen die Getauften, was ihnen widerfahren ist. Gott hat sich ihrer angenommen. Derselbe, der am Schöpfungsmorgen in der Finsternis das Licht gerufen hat, der hat es nun auch in den Herzen der Menschen hell werden lassen[3]. Er hat sie fähig gemacht, wahrzunehmen, was über der Schöpfung leuchtet: das Antlitz Christi, strahlend von der Glorie Gottes.

Zu weiterer Überlegung

Wir bleiben zunächst im Bereich der zuletzt besprochenen Perikope, greifen aber dann etwas weiter aus.

1. Man spürt aus dem Text heraus, daß Paulus auf Grund von Erfahrung redet. Er beruft sich ja an anderen Stellen ausdrücklich darauf: «Zuletzt von allen... ist er auch mir erschienen» (1Kor 15,8); «es hat Gott gefallen, mir seinen Sohn zu offenbaren» (Gal 1,16); «ich habe den Kyrios gesehen» (1Kor 9,1). Solches Zeugnis aus Erfahrung tut uns not. Es begründet nicht nur den Glauben

und macht ihn fähig zum klaren Bekenntnis, es ermutigt ihn auch, eine eigene Erfahrung der bezeugten Wirklichkeit für möglich zu halten. Wenn die Erhöhung Jesu wahr und wirklich und wenn er Herr eines jeden ist, über den sein Name gerufen wurde, dann ist zu erwarten, daß er auch – durch das Wort der Verkündigung hindurch – in personaler Zuwendung dem gläubigen Geiste «einleuchte». Aber davon redet ja die Perikope; sie sagt, daß «die Hülle fortgenommen» und die Unmittelbarkeit des Gegenüber hergestellt wird.

2. Die Ausdrucksweise der gelesenen Sätze geht mehrfach in die Sprache des Gottesdienstes über; aber auch die Vorstellung, die sie beherrscht, ist von kultischer Art. Da spricht im letzten Satz (4,6) das «Wir» der Gemeinde, und es rühmt danksagend das Gnadenwerk Gottes. Der Blick ist auf das Antlitz des himmlischen Herrn gerichtet; von dort strahlt die Glorie Gottes das Wesen des Glaubenden an, und der göttliche Geist tut das Werk der Verwandlung.

Wir brauchen solche Eröffnungen, wenn die Vorgänge des Gottesdienstes verstanden werden und zu ihrer eigenen Wirklichkeit kommen sollen. So können wir auch den Anfang der Johannes-Apokalypse nicht missen. Er ist gottesdienstlich konzipiert; die Visionen und Auditionen werden ja am «Tag des Herrn», dem Tag der heiligen Versammlung, dem Seher gewährt und den Gemeinden mitgeteilt. Geschaut wird auch hier die Gestalt des himmlischen Herrn, der das Leben seiner Gemeinden als Richter erkennt und als Hirt zum Heile lenkt. Darum sei es gestattet, abermals darauf aufmerksam zu machen, daß weder der besprochene Paulus-Text noch die Eröffnungsvision der Apokalypse als Perikope verwendet ist. Da muß der neu zu schaffende Ordo Lectionum Abhilfe bringen. Man sieht, wie sehr wir ihn nötig haben. Man wird aber auch begreifen, daß über seinen Umfang – ob er über drei oder vier Lesejahre gehen soll – nicht unter formalen Gesichtspunkten entschieden werden sollte, sondern im Hinblick auf den Stoff, der den Gemeinden nicht vorenthalten werden darf.

3. Auch die vielfältigen Überlegungen, die sich mit der Ausbildung der Theologen und der Fortbildung der Seelsorger befassen, erhalten hier einen Anstoß. Zunächst wäre eine andere, höhere Wertung der biblischen Fächer im Bereich der theologischen Disziplinen zu verlangen. Im Sinne einer Gegenleistung müßten dann die Bibliker sich stärker, als es mancherorts geschieht, über die philologische Arbeit hinaus dem theologischen Gehalt der Schrift zuwenden. Wenn in den biblischen Fächern theologisch gefragt und geantwortet, wenn in den Exkursen der Exegese eine Biblische Theologie angesetzt oder gar eine solche in einer Hauptvorlesung dargestellt wird, können die systematischen Fächer ihnen auch den Raum abtreten, den sie brauchen, um die Prediger schriftkundig zu machen. Gewiß, das Problem ist verflochten in andere und sicher nicht ohne weiteres zu lösen. Aber es wäre hoch an der Zeit, es anzugreifen.

Notwendigerweise kommt von daher auch das Fach der Homiletik in die Diskussion. Ihr Gegenstand ist ja nicht in erster Linie die «Beredsamkeit», sondern, in engem Kontakt sowohl mit der systematisch-theologischen wie mit der biblischen Arbeit, die Gewinnung einer materialen Kerygmatik, einer Lehre also von dem, was verkündigt werden soll und kann und muß, dargestellt im stetigen Hinblick auf die Anzuredenden in ihrer realen Situation. Die Homiletik gehört also zweifellos zu den theologischen Disziplinen. Sie könnte bei der Besinnung auf die Verkündigung, die das Konzil in Gang gebracht hat, zu einem wichtigen Fach werden.

[1] Es gibt ohne Zweifel den Typus der «dogmaitschen Predigt». Es gibt auch eine echte «Moralpredigt», und es würde sich lohnen, gerade aus den neutestamentlichen Schriften zu zeigen, welches die Bedingungen ihrer Angemessenheit sind. Es gibt auch die Rede, die der Glaubensbegründung und einer christlichen Interpretation des Daseins dient. Alle Arten von Lehre, Mahnung und Verkündigung sollten in einer richtig geführten Gemeinde zu vernehmen sein. Dennoch gilt die Hochschätzung der Biblischen Homilie.

[2] Daß für die biblische Theologie diese Texte große Kostbarkeiten sind, liegt auf der Hand, finden sie sich doch im literarisch ältesten Gut des NT, den primären Paulusbriefen, und zwar erkennbar als vorpaulinische Prägungen des Bekenntnisses, wie z. B. 1 Kor 15,3–5, oder als gottesdienstliche Dichtungen, wie z. B. der Kyrios-Psalm Phil 2,6–11.

[3] Das Wort λάμπεξω wird gewöhnlich intransitiv gebraucht: erstrahlen, aufleuchten. Aber es gibt auch Belege für die transitive Verwendung: hell machen (Liddell-Scott, Sp. 1028); diese ist durch den Kontext nahegelegt.

HEINRICH KAHLEFELD

Geboren am 6. Januar 1903, in Boppard (Deutschland), geweiht wurde er 1926 für die Diözese Meißen. Er ist Gründungsmitglied des Leipziger Oratoriums. Sein philosophisches und theologisches Studium legte er ab an den Universitäten Köln und Innsbruck, Freiburg i. Br., Tübingen und Leipzig. Er ist Leiter der theologischen Fächer und Dozent für neutestamentliche Kerygmatik am Deutschen Katechetischen Institut München. Veröffentlichungen zur Theologie des Gottesdienstes und zu bibeltheologischen Themen sind u. a.: Der Jünger, eine Auslegung der Rede Lk 6, 20–29, [2] 1963, Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium, I [2] 1964, II [2] 1965 u. Gesänge für den Gottesdienst, 3 Bde. 1961–63.

H. Cazelles

Die Thora des Moses und der Erlöser Christus

Im vierten Evangelium sagt Christus ausdrücklich zu der Samariterin: «Das Heil* kommt von den Juden» (Jo 4,22). Das ist im Johannesevangelium das einzige Mal, daß dieser Ausdruck gebraucht wird, obwohl es an anderen Stellen von «Heiland» und «Heil bringen» spricht. Doch verknüpft gerade dieses Evangelium die Sendung des menschgewordenen Wortes sehr eng mit der Botschaft des Moses: «Denn wenn ihr dem Moses geglaubt hättet, würdet ihr auch mir geglaubt haben, hat er doch über mich geschrieben» (5,46). In diesem eminent apostolischen Sinne konnte auch das Konzil das noch nicht veröffentlichte Schema von der Verwandtschaft zwischen dem Judentum und dem Christentum annehmen. Die Zwölf und die Gruppe, die am Pfingstfest im Abendmahlssaal um Maria herum versammelt war, bilden so etwas wie den Drehpunkt zwischen dem einen und dem anderen. Keiner von den Aposteln oder Jüngern hätte geglaubt, er gebe die Gotteserkenntnis, die er dem Judentum seiner Zeit verdankte, auf, als er in Jesus von Nazareth die Erfüllung der Thora annahm.

Doch wie verstanden sie das, was wir heute das Gesetz nennen, und was sie, genau wie die Juden heute noch, die Thora nannten? Wie verstanden sie das Heil und das Verhältnis zwischen dem Gesetz und dem Heil, wovon Christus zu der Samariterin sprach? Ist dieses Heil das Gnadenwirken eines lebendigen Gottes hier auf Erden, der den Menschen stark macht gegen die Keime des Todes? Ist es ein Verdienst für das Leben im Jenseits, erworben durch die getreue Beobachtung eines göttlichen Gebotes? Oder hat man in ihm beides zugleich zu sehen? Schon diese Fragestellungen führen uns auf den Weg der Exegese und der Geschichte. Diese Geschichte ist jedoch nicht nur eine Aufzeichnung der Dokumente oder schriftlichen Hinterlassenschaften der Vergangenheit, sondern dank diesen Texten und ihrer methodischen Untersuchung die lebendige Vergegenwärtigung dessen, was die Gläubigen des jüdischen und des christlichen Glaubens tatsächlich gelebt und gedacht haben.

Der biblische Begriff des Heils ist zugleich sehr einfach und sehr inhaltsschwer; er umfaßt seiner Ausdehnung nach das ganze Menschenleben. Christus «bringt Heil», indem er Kranke heilt (Mk 3,4; 5,23; Mt 9,22). Doch in vielen Fällen handelt es sich schlicht und einfach darum, sein Leben oder sich selbst ganz und gar zu retten (Mt 16,25 und Parallelstellen). Als Christus am Kreuz hängt, fragen seine Feinde sich, ob er sich nun wohl selbst retten wird, indem er von seinem Kreuz herabsteigt (Mk 15,30f. und Parallelstellen). Dagegen sieht man an einer anderen Stelle, wie die Jünger, in einem bedeutend engeren und weltlicheren Sinne der Meinung sind, um Heil zu haben, seien Reichtümer nötig (Mt 19,25), worauf Jesus ihnen klar macht, daß für Gott möglich ist, was für den Menschen – sei er reich oder arm – absolut unmöglich ist.

Neben diesen individuellen Auffassungen, gibt es die kollektiven. In der Erscheinung Josefs wird Christus als derjenige definiert, der «das Volk retten wird» (Mt 1,21) und – mehr noch – im vierten Evangelium (Jo 3,17; 12,47) kommt er sogar, um die Welt zu retten. Auch Paulus erblickt im Römerbrief (1,16) im Heil einen Akt der Macht Gottes; es ist ein Werk Christi (Apg 4,12), denn dieser ist durch seine Auferstehung in (seine) Macht eingesetzt (Röm 1,4). Ständig hält sich in diesem gleichen Römerbrief Paulus für «gerettet» von den Auswirkungen des göttlichen Zornes durch eben dieses Leben Christi (5,9–10; vgl. 1Kor 1,18). In seinem Leben als Gläubiger begegnet Paulus über-

* Im franz. Original steht «salut» oder «sauver», «sauveur», also Worte gleichen Stammes, die wir je nach dem Zusammenhang verschieden mit «Heil», «Heil bringen», «retten», «Rettung» u. a. m. wiedergeben müssen, also mit Worten verschiedenen Stammes. Dadurch gehen einige Pointen des Originaltextes verloren.
Der Übesertzer

all dieser Macht des Heiles, die ihn durch den Geist neu belebt, – überall, wo sein Leben bedroht ist[1].

Doch haben wir hier nicht die unterschiedlichen Nuancen der Theologie des Heiles zu untersuchen, wie sie uns, dem Ingenium der verschiedenen neutestamentlichen Autoren entsprechend, entgegentreten. Doch müssen wir sehen, daß diese so reiche und tiefe Intuition einer Macht Gottes im Herzen der Welt, einer Macht, die von hier aus das Leben der Geschöpfe erneuert, durch das Gesetz des Moses und durch Moses selbst in seiner Thora vorbereitet wurde. Die Schwierigkeit bei der Bewältigung eines solchen Themas besteht in unseren Tagen darin, daß es unter weitestgehender Berücksichtigung der Erkenntnisse der Bibelkritik[2] sowie der vielseitigen Ergebnisse der orientalischen Archäologie seit Champollion und Layard zu behandeln ist. Die historische Methode hat ihre Bewährungsproben abgelegt und ist durch die Arbeiten eines P. Lagrange weiter bekannt geworden. Sie gestattet, die genauen Vorstellungen eines Autors, der sich des Heilsproblems bewußt ist, zu einer ganz bestimmten Epoche, fest zu umreißen. Wie jede menschliche Wissenschaft hat sie ihre starken und ihre schwachen Stellen. Unter Berücksichtigung des Gesagten will sich dieser Beitrag mit der Thora und ihren redaktionellen Schichten auseinandersetzen, ohne dabei immer genau unterscheiden zu können, was nun Moses selbst zuzuschreiben ist oder von ihm nur auf dem Weg über seine Nachfolger auf uns gekommen ist.

I. DAS HEIL DURCH DIE GÖTTLICHE WAHL DES KÖNIGS

A. Das Heil und die Institutionen

Für den gesamten Alten Orient ebenso wie für die Bibel gilt, daß der Begriff des Heils ursprünglich an die Institution der Monarchie gebunden ist. Bekanntlich hängt der Name Jesus mit dem hebräischen Wort *yasha* (retten, Heil bringen) zusammen. Weniger bekannt ist jedoch, daß dieses Wort in der Thora nur höchst selten vorkommt. Wir finden es im Buch Exodus (2,17), angewandt auf Moses, der die Töchter Raguels vor den bösen Hirten «rettet». Dann heißt es, daß der Herr beim Durchgang durch das Meer von Suph Israel aus der Hand der Ägypter «gerettet» hat (Ex 14,30; vgl. 14,13). Weiter ruft Moses in seinem Siegeslied, in dem er das Bild einer Schlacht verwendet, jubelnd aus: «Der Herr ward mir zum Heil!» (Ex 15,2.) Danach begegnen wir dem fraglichen Begriff erst wieder an einem halben Dutzend Stellen des Buches Deuteronomium, die alle stark von den Merkmalen monarchischer Institutionen geprägt sind. Der Herr kommt – oder er kommt nicht – und hilft Israel im Krieg (Dt 20,4; 28, 29, 31; 32, 15; 33, 39), ausnahmsweise ist auch einmal der Fall erwähnt, in dem einem bedrohten jungen Mädchen von einer menschlichen Person Rettung zuteil werden kann (22,27).

Jedenfalls ist die Idee im Orient genau so alt wie Krieg und menschliche Not. Im Augenblick der tödlichen Bedrohung durch die Philister ist im Buch Samuel (1 Sm 10,19; 11,3...) im Zusammenhang mit der Einrichtung der Monarchie sehr stark die Rede vom «Heil». Der Retter, der das Heil bringt, ist ganz besonders der König (2 Kg 13,5). Wenn die Thora oder der Pentateuch nur wenig vom Heil des Volkes und seinem Heilbringer spricht, so vor allem deshalb, weil dieser Begriff an das Königtum als Institution gebunden war, während die Thora sich um andere Institutionen dreht und dem Königtum nur einen beschränkten Platz einräumt, und zwar eben im Buche Deuteronomium.

In der Thora ist die beherrschende Institution die des Priestertums[3]. Doch ist sie nicht die einzige, und man muß gleich genauer sagen: die Institution des Priestertums des Aaron. Aus der Ethnologie im allgemeinen und der orientalischen Archäologie im besonderen kennen wir eine ganze Anzahl unterschiedliche priesterliche Institutionen. Es gibt das patriarchalische (und königliche) Priestertum des Führers, der das Opfer darbringt und den Vorsitz beim heiligen Mahl führt[4]; es gibt das Priestertum des Hüters im Heiligtum[5], wo er im Namen der Gottheit die Opfergaben annimmt (und dadurch auch weiht) und wo er, soweit vorhanden, das Asylrecht handhabt. Es gibt schließlich das Orakelpriestertum als Treuhänder und Offenbarer der göttlichen Willensäußerungen[6]. Das Priestertum Aarons, wie es uns in der Thora entgegentritt, läßt sich auf keine der drei beschriebenen Funktionen zurückführen, da ein historischer Vorgang es alle drei und noch einige weitere, wie die des Richters und des Königs, einschließen läßt.

Neben der Institution des aaronidischen Priestertums gibt es die Institutionen der Propheten, die auf die Patriarchen (Gn 20,7) und auf Moses (Dt 18,18; Nm 11,25–29) zurückgeht. Doch ist der Moses der Thora ebensowenig auf die prophetische als auf die priesterliche Funktion zurückzu-

führen. Aaron gegenüber tritt er als Mittler und Konsekrator auf (Lv 8,5 s.), und er besitzt die Macht, beim Tode Aarons Eleazar mit dessen Amt zu bekleiden (Nm 20,28). Er ist mehr als ein Prophet (Nm 12,7), denn Gott offenbart sich den Propheten im Traum und in Visionen, zu Moses dagegen spricht er von Angesicht zu Angesicht, in aller Klarheit und nicht in Rätseln. Er erblickt nicht nur die «Gestalt (*temunah*) des Herrn (Nm 5,8), er ist vielmehr außerdem Hüter des Heiligtums, da er «getreu ist im ganzen Hause» des Herrn.

Und schließlich ist er im ganzen Pentateuch außer Gott der einzige, der in Israel als «Retter» bezeichnet ist (im Hinblick auf die Töchter Raguels) und als Diener des «Heiles» Gottes vorgestellt wird. Das zeigt uns, daß es außerhalb des Buches Deuteronomium, in dem die königliche Funktion ausdrücklich definiert ist[7] – daher die häufige Wiederholung des Heilsbegriffes –, Spuren der Königsfunktion auch im Zusammenhang mit der Person des Moses gibt[8]. Damit mußte man rechnen, denn in der kulturell reichen heidnischen Umwelt wurde der König als Mittler und Heilbringer betrachtet. Auf Grund dieses heidnischen und dem Volke fremden Ursprungs des königlichen Amtes traf dessen Einführung in Israel bekanntlich auf heftige Widerstände, die in den Büchern Samuels (1 Sm 8,5–19) deutlich zum Ausdruck kommen; dennoch wurde es im Namen des Gottes Israels angenommen und von der Regierungszeit Sauls an (1 Sm 10,1; 11,1–11) als heilbringend und rettend betrachtet, und zwar in Berichten unterschiedlicher – günstiger oder feindseliger – Tendenz.

B. Der König als Heilbringer im Alten Orient

Die Funktion als Heilbringerin, die der Monarchie im Alten Orient eigen ist, macht einen Aspekt des in seinem Wesen geheiligten, religiösen Charakters der Institution selbst aus. R. Labat hat in seinem Buch *Caractère religieux de la monarchie assyro-babylonienne* (Paris 1939)[9] ein ganzes Kapitel über «den heiligen Krieg», den der König mit göttlicher Hilfe und dank göttlichem Eingreifen führt. Ein weiteres Kapitel dieses Buches trägt den Titel: «Der König erhält das Leben seines Landes durch die Riten, die Gebete und die Arbeiten». Der König, der oft schon vor seiner Geburt von der Gottheit bezeichnet wird, erbaut die Tempel und übt von Rechts wegen das herrscherliche Priesteramt aus.

Der sakrale Charakter des Pharao in Ägypten ist allgemein anerkannt seit dem klassischen Werk von A. Moret aus dem Jahre 1902[10]. Die Ägypter haben keinen ausgeprägt metaphysischen, klar umrissenen Begriff vom Göttlichen[11]. Doch der Pharao und seine Funktion sind nicht nur sakral, sondern göttlich. H. Frankfort hat diese Frage in seinem Buch «*La Royauté et les dieux*[12]» wieder aufgegriffen unter Berücksichtigung aller neuen Erkenntnisse, die die Ägyptologie in dem halben Jahrhundert seit dem Erscheinen des Buches von Moret gewonnen hat, und die verschiedenen Hauptfunktionen der Monarchie ihren Untertanen gegenüber im einzelnen entwickelt. Der Pharao besitzt eine besondere Gewalt, eine Fülle von «*kas*» – ein Begriff, der sich schwer fassen läßt, aber zweifellos ein Prinzip besonderer Lebensenergie andeutet[13]. Als Abbild des großen Sonnengottes Re, der den Rhythmus des Jahres und der Jahreszeiten regelt, nimmt der Pharao an dessen Schöpferkraft teil. Als «Mächtiger Stier», Sohn des Hathor, hat der Pharao Anteil an dessen erneuernder und zeugender Kraft, die in den Tieren und in den Bäumen wirkt. Als Horus, Sohn des Osiris, des Gottes des Korns, hat der Pharao Macht über die Ernten. «Ich war der, der den Weizen macht, der geliebte Sohn des Gottes des Korns. Der Nil ehrte mich über alle Maßen. Kein Mensch litt Hunger während meiner (Regierungs-) Jahre, und keiner litt Durst in dieser Zeit», sagt Amenemhet I. in der Rede, die ihm ein Schreiber um das Jahr 1900 vor Christus in den Mund legt[14]. Der Pharao ist derjenige, der seinen Untertanen den Lebensodem gibt[15]. Er ist der Held in der Schlacht, durch seine Tapferkeit fähig, im kritischen Augenblick sich selbst und sein Heer zu befreien: so zum Beispiel Ramses II. in der Schlacht von Kadesh zu Beginn des 13. Jahrhunderts vor Christus, wo seine Gegner, die Hethiter, ihn eng eingeschlossen hatten.

Doch haben wir noch ein Beispiel aus viel größerer Nähe des Volkes Israel: Ein semitischer Schreiber aus Syrien, der eine dem Hebräischen sehr verwandte Sprache sprach, schrieb um 1300 vor Christus einen hoch bedeutsamen Text ab. Es handelt sich dabei um die Vorwürfe, die einem König gemacht werden, der versagt: «Du richtest nicht mehr die Sache der Witwe; du schaffst nicht mehr Recht dem, dessen Leben gering ist. Du wehrst nicht mehr den ab, der den Armen ausplündert; du ernährst nicht mehr vor dir die Waisen und nicht mehr hinter dir die Witwen...[16]» Eine schöne Definition der Heilsfunktionen, die dem König ob-

liegen. Man findet noch manche anderen Beispiele dafür im vorbiblischen Alten Orient. Nehmen wir nur den Prolog und den Epilog des berühmten Gesetzes des Hammurabi (um 1750 vor Christus), in dem man gleich zu Anfang (P. Scheil) eine Verwandtschaft mit bestimmten Stellen aus dem Gesetz des Moses entdeckt hat[17].

Wenn aber der König diese rettende und heilbringende Funktion hat, dann weil er wie der Sohn Davids (2 Sm 7, 14), Sohn Gottes, Erbe Gottes und der göttlichen Verheißungen ist, und an der göttlichen Macht teilnimmt, ohne daß jedoch die Natur dieser Sohnschaft ihrem Wesen nach geklärt wäre. Doch das Ärgernis besteht dann darin, daß der so bevorzugte Inhaber dieser heilbringenden Funktion selbst krank werden und sterben kann: «Wie kann man sagen, daß der Sohn des El stirbt, das Geschlecht des wohltätigen und heiligen Gottes?[18]» Durch seine eigene Nachkommenschaft kann der König, als Heilbringer, der selbst des Heiles bedarf, schließlich seine Sendung dem Volk gegenüber erfüllen. Schon bei den Ägyptern aus dem Anfang des 2. Jahrtausends gestattet die große Zeremonie zum Antritt der Nachfolge dem neuen, mit dem Gotte Horus identifizierten Pharao, seinem Vater Genugtuung zu schaffen, dem zum Totenreich berufenen, verstorbenen Pharao, dem neuen Osiris. Bei unserem syrischen Autor ist es das letztgeborene Kind, die achte Tochter, die ihrem Vater Hilfe schafft. So empfängt sie das Erbe des Erstgeborenen, anstelle des erstgeborenen Sohnes, der seinen Vater aufforderte, den Thron wegen Unfähigkeit zu räumen. Auf diese Weise findet die Königsideologie ihre Verlängerung und Ausweitung zu einer dynastischen Theologie. Oder besser gesagt: Die Heilshoffnung des Volkes richtet sich auf das Kommen des Königssohnes. Seiner Berufung und Erwählung gilt der Glaube des Volkes. So sollten sich auch der Glaube und die Hoffnung des Volkes Israel nicht so sehr auf einen bereits alternden David richten, sondern vielmehr auf seinen Nachkommen, das heißt schließlich und im letzten auf den von seinen Nachkommen, der in den letzten Zeiten auftreten würde: den Gesalbten und König im höchsten Sinne, den Messias.

C. Die Monarchie und ihre Grenzen in der Thora des Moses

Die in der historischen Umwelt des auserwählten Volkes herrschende monarchische Ideologie erfährt in Israel und in der Bibel eine tiefgreifende Wandlung. Zweifellos gibt uns die Kenntnis dieser monarchischen Ideologie der Völker und Autoren des 2. vorchristlichen Jahrtausends so etwas wie einen Ariadnefaden in die Hand. Dieser ermöglicht uns, die theologische Auffassung zu verstehen, welche den ungemein farbigen, stark psychologischen und in hohem Maße familiären Erzählungen und Berichten der Genesis und des Pentateuch überhaupt zugrunde liegt. Schon im 19. Jahrhundert hatte man erkannt, daß sich durch den ganzen Pentateuch mit seinen Gesetzesvorschriften, Genealogien und Anekdoten eine Reihe von Texten hindurchzieht, die so etwas wie eine fortlaufende Linie bilden. Man hatte sie unter der Sigle J (Jahwe) zusammengefaßt[19], denn in dieser Geschichte der Patriarchen und des Moses wurde von Seth an, der an die Stelle des erstgeborenen Kain gerückt worden war, die Gottheit unter dem Namen Jahwe angerufen, noch ehe dieser Gottesname auf dem Berg Horeb geoffenbart worden war. Das religiöse Genie und der Verfasser, die auf diese Weise die Traditionen der Patriarchen und des Moses sammelten, haben ihre beachtliche und gewissenhafte Arbeit im Gedanken an das Heil des Volkes geleistet, das unter einer gewiß von Gott auserwählten Dynastie lebte, in der sich aber von außen kommende Einflüsse in bedrohlichem Umfang durchsetzten, selbst unter dem Erbauer des Tempels, Salomo, dem Sohn Davids. Dieser Sohn, der nicht der Erstgeborene war, sondern einem ehebrecherischen Verhältnis entstammte, besaß die gleiche Legitimität wie sie Isaak, Jakob und Juda besessen hatten, die Günstlinge der Prophetie Jakobs (Gn 49). Doch seine Regierung hätte ein übles Ende nehmen können. Der Verfasser weist die von den fremden Vorbildern stark beeindruckten Israeliten warnend darauf hin, daß die Monarchie, selbst in einer Dynastie, die sich von David herleitet, nicht in sich selbst Unterpfand des Heils und der Rettung sein kann. Wenn David auserwählt wurde, dann weil er die Bräuche geachtet hatte, die auf den ersten Heilbringer des Volkes, Moses, zurückgingen. Denn dieser hatte das Volk befreit und dem frevelhaften Zugriff des Pharao entrissen, dessen Tochter nun Salomo zur Frau genommen hatte und dessen alte Weisheit oder «Verschlagenheit» (Gn 3, 1) er bewunderte.

Ohne den Titel eines Königs zu führen, hatte Moses die wahre, rettende Königsfunktion ausgeübt. Für unseren Verfasser, der die alten Stammestraditionen zusammenstellt, ist Moses der letzte Patriarch. Er kündigt die wahre Königs-

funktion in Israel an. Wie bei den Patriarchen und den Königen gedenkt der Verfasser auch seiner Mutter und seines Vaters. Er erzählt uns von den Höhe- und Wendepunkten seines Lebens: seiner Heirat in Madian, dem religiösen Einfluß seiner Frau (Ex 4,24f. auf die Beschneidung) und der Geburt seiner Kinder. Moses empfängt eine besondere Berufung, wie Thutmose IV. zu Füßen der Sphinx und eine Anzahl assyrischer Könige. Nach schwierigen Verhandlungen befreit er sein Volk und gibt ihm, so wie Hammurabi den Babyloniern, eine Satzung und eine Rechtsordnung (Ex 15,25). Er schafft seinem Volk Nahrung in der Wüste, wie es Amenemhet I. tun sollte (vgl. auch Nm 11,12). Wie der König von Assur fühlt er sich für sein Volk verantwortlich vor der Gottheit. Philo von Alexandrien sollte Moses später die Königswürde zuschreiben[20]. Wenn die Thora uns Moses in dieser Funktion zeigt, so gibt sie ihm doch nicht den Königstitel: Der Gott Abrahams hatte ihm eine Mittlerstellung anderer Art zugedacht.

II. DIE MITTLERSCHAFT DES MOSES ALS HEILSBEDINGUNG IN DER THORA

A. Durch den Kult

Ganz deutlich zeichnet sich so die Eigenständigkeit der biblischen Auffassung vom Heil ab, das Israel vom Gott seiner Väter zuteil wird. Wenn die Nachkommenschaft Davids sich einer ewigen Auserwählung erfreut (2 Sm 7,16), so verdankt diese Dynastie ihre Kraft doch nicht der übermenschlichen Qualität Davids oder einer Art natürlicher Verwandtschaft zwischen der Dynastie und der Gottheit, wie zum Beispiel der Pharao, dessen Geschlecht von Ammon auf den Mauern des Tempels von Luxor gezeugt wurde. David und seine Nachfolger sind «Gesalbte Jahwes». Doch die Thora des Moses verknüpft das Heil der königlichen Funktion in Israel mit einer zweifachen Abhängigkeit. Die Verheißung ergeht an den König nur als Erbe der Verheißungen, welche die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob empfangen haben. Der letzte von diesen dreien sichert einem König aus dem Stamme Juda das Zepter zu (Gn 49,10), obwohl Juda unter den Stämmen erst an vierter Stelle steht. Außerdem aber sind die Befehle, die der König in Israel geben wird, keine aus sich selbst geheiligten Befehle. Im Unterschied zu Hammurabi, der ein Gesetzbuch verfaßt oder den ägyptischen Pharaonen, die Anordnungen erlassen, wie zum Beispiel Horemheb und Sethi I. zur Zeit des Moses, kommt in Israel das Gesetz nicht vom König, sondern durch Moses vom Herrn, mag es nun das Gesetz über das Passah-Fest (Ex 12,2) oder das allgemeinere Ritualgesetz in Exodus 34,17–26 sein. Wenn die Dynastie Davids Trägerin eines ewigen Heils für das gläubige Volk ist, dann weil sie von etwas anderem getragen und garantiert wird, das ihr vorausgeht und sie transzendiert. Im Unterschied zu Saul, der mit Samuel über Fragen der Opferdarbringung in Streit gerät, hat der Sohn Davids ein Heiligtum gebaut, in dem die politische Berechnung des Königs nicht gegen die alten, aus der Zeit der Wüstenwanderung überkommenen göttlichen Vorschriften ankommen sollte, auch wenn es sich um ein Speise-Tabu handelte, woran Genesis 2,17 erinnert. Das Ritual der heiligen Feiern und des heiligen Mahles ist nicht durch königliche Anordnung festgesetzt. Es stellt sich dar als durch die Mittlerschaft des Moses gegeben, noch vor der Eroberung Kanaans durch Israel.

In der davidischen Monarchie, in der schließlich, nach dem Tode des Sohnes Davids, die Stämme (außer einem) sich gegenseitig nicht mehr anerkennen sollten, gehen die religiösen Fundamente auf Moses zurück. Dieser war auf dem Berge Nebo in Ruben gestorben vor der Eroberung des Landes durch seinen Schüler Josue[21] und hat die Fundamente für das Heil und Leben des Volkes gelegt durch Regeln, die auf dem heiligen Berg im Namen des nationalen Gottes gegeben waren. In unseren jahwistischen Berichten (J) ist die Hauptszene am Sinai vermutlich die in Exodus 24,9–11 beschriebene: «Moses stieg den Berg hinauf, begleitet von Aaron, Nadab und Abihu, sowie siebzig von den Ältesten Israels. Da sahen sie Israels Gott, zu seinen Füßen etwas wie ein Werk aus Saphirplatten und wie der Himmel selbst so rein, aber an die Edlen der Israeliten[22] hat er nicht seine Hand gelegt. So schauten sie die Gottheit, konnten aber wie sonst essen und trinken.» Diese Auserwählten konnten das heilige Mahl in der Gegenwart Gottes einnehmen, ja selbst ihn sehen, ohne zu sterben. So sollen auch die Gläubigen dreimal im Jahr zum nationalen Heiligtum hinaufziehen, um das Angesicht Gottes zu sehen, gemäß Exodus 34,23 (wohl auch 24). Nicht als sähen die Gläubigen oder die Auserwählten die göttliche Wesenheit während dieser gottesdienstlichen Handlungen. Die verwendeten Metaphern widersprechen einer solchen Auffassung. Doch die Form des Gottesdienstes, die David, und mehr noch sein Sohn, in Jerusalem ein-

gerichtet hat, ist ein Gedächtnis der nationalen Befreiung im Monat Abib (Ex 34,18) und ein Unterpfand des heilbringenden göttlichen Schutzes. «Dreimal im Jahr erscheine vor dem Herrn, dem Herrn, dem Gotte Israels, alles, was bei dir ist! Dann tilge ich viele Völker vor dir und weite dein Gebiet. Und so wird niemand dein Land begehren, solange du hinaufziehst, vor dem Herrn, deinem Gott, dreimal im Jahre zu erscheinen», erklärt Exodus 34,23f.

Diese liturgischen Traditionen, die Unterpfänder des Lebens und des göttlichen Schutzes für das Volk, sind von Sadoc und Abiathar gesammelt worden, denen der Ephratäer David, der ja aus Bethlehem stammte, den Gottesdienst bei der Bundeslade anvertraut hatte. Über Sadoc gingen sie auf Aaron, seinen Vorfahren, zurück (1Chr 4,1 bis 11), der auf dem Berge Hor bei Kades gestorben war. Sie gingen aber auch auf Moses zurück, dessen Nachkommenschaft in Gersom die Betreuung des Heiligtums von Lais-Dan übertragen bekommen hatte (Ri 18,30). Leider finden wir in der Bibel bedeutend weniger Zeugnisse über die Nachkommen seines zweiten Sohnes, Eliezer (Ex 18,4), dessen Name als Symbol des Heils interpretiert worden ist («Gott hat mir Hilfe gebracht») und der sehr wahrscheinlich die Obhut über ein anderes Heiligtum erhalten hatte, das näher bei Ephraïm und Bethlehem-Ephrata lag.

B. Durch den Dekalog

Das Vermächtnis des Moses erschöpfte sich nicht in dieser Sammlung liturgischer Gebräuche, die von der davidischen Dynastie und der Priesterschaft von Jerusalem in der Hauptstadt angelegt wurde. Die Krieger von Ephraim, die unter Führung Josues in das Stammesgebiet (und sogar darüber hinaus) eindrangen, hatten noch Traditionen anderer Art mitgebracht. Diese Traditionen und Schriften, aus denen der moralische Aspekt der Botschaft des Moses sichtbar wurde, drangen mit ihnen in die Heiligtümer des Nordens – zum Beispiel in Transjordanien – ein und wurden dort bewahrt. In dem Maße, wie sich der verderbliche Einfluß der phönizischen und kananäischen Kulte auf Israel und seine Heiligtümer stärker bemerkbar machte, stützten sich die prophetische Bewegung und die treu gebliebenen Leviten immer mehr auf diese Schriften. Sie zeigten angesichts des heidnischen Naturalismus der Fruchtbarkeitsgottheiten, daß Jahwe kein Baal war, und daß er keineswegs bedingungslos an das Volk der zwölf Stämme gebunden war. Er hatte seinen Bund unter ganz bestimmte Bedingungen gestellt, die der Dekalog formulierte und an die Oseas (4,1) mahnend erinnerte.

Die Prophetenbewegung hatte nicht mehr so sehr eine monarchische Ideologie zu reinigen, indem sie die Monarchie unter die Verheißungen an die Patriarchen und einen mosaischen (und aaronischen) Kult stellte, sondern vielmehr diesen Kult selbst der Achtung des Nächsten und den Forderungen eines zum menschlichen Gewissen sprechenden, gerechten Gottes unterzuordnen. Der Gegenwart eines Baal war man durch die Statue des Gottes gewiß. Aber Jahwe wollte keine Statue, er sprach zum Gewissen.

Die Zehn Gebote (Ex 20,2–17; Dt 5,6–22) sind eine lapidare Formulierung der Bedingungen für den Bund und das Heil[23]. Ihre gegenwärtige Formulierung läßt deutlich den Einfluß der Prophetenbewegung erkennen. Doch ihre Grundelemente, vor allem die kurzen Schlußsätze, könnten sehr wohl das Werk eines Verfassers sein, der in der Schule der klugen ägyptischen Politiker des 13. vorchristlichen Jahrhunderts gebildet worden, aber dem Gott seiner Väter, der ihre Handlungen und ihre Lebensweise bestimmt und gelenkt hatte, treu geblieben war. Wir stehen hier an einem Punkt, an dem zwei Faktoren zusammentreffen: eine bereits sehr hoch entwickelte Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit, wie man sie deutlich erkennt, wenn man die Weisheitsschriften liest, die bedeutend älter sind als Moses[24], – und eine Religion, die anders ist als die Religion eines Totenrichters Osiris oder eines Dynastie-Gottes wie Ammon. Die Religion der Väter, die Moses ererbt hat, ist die Religion eines persönlichen Gottes, der in übernatürlicher Weise in das Leben seiner Gläubigen eingreift. Nachdem er aus Ägypten fliehen mußte, hatte der Hofschreiber Moses auf dem Berg Horeb den Gott seiner Väter erkannt, der sein Volk zu retten beabsichtigte, und zwar gerade in dem Augenblick, in dem der Pharao einen besonders großen Bedarf an Arbeitskräften hatte, um den Ostteil des Deltas zu befestigen[25].

Der Dekalog fordert nun die Achtung des Nächsten, seines Lebens und seines Besitzes sowie die Treue zu einem unmittelbar gegenwärtigen Gott: «Du sollst keine anderen Götter vor meinem Angesicht haben»; das heißt also keine jener Mittler-Gottheiten zwischen den Gläubigen und der obersten Gottheit, deren Darstellungen wir so oft in der

Steinmetzkunst dieser Zeit begegnen. Der in seinem Wesen moralisch bestimmte Dekalog hat aber auch Beziehungen zum Kult. Es ist in ihm nicht nur die Rede von Bildern der Gottheit und von einem Sabbatgebot, vielmehr muß nach Ansicht sehr ernst zu nehmender Autoren vermutet werden, daß ein solcher Text bei den gottesdienstlichen Versammlungen Israels vorgelesen wurde, wenn man die Forderungen des Bundes in Erinnerung bringen wollte[26]. Doch das ist noch nicht alles. Wir dürfen annehmen, daß Moses sich bei der Abfassung dieses Textes ursprünglich von einer ägyptischen Sitte inspirieren ließ, indem er die genauen Bedingungen und Voraussetzungen für das Betreten des Heiligtums und die Teilnahme an der gottesdienstlichen Handlung bestimmte. Wer diese oder jene Tat begangen, ein Tabu übertreten, eine rituelle Vorschrift oder einen Brauch verletzt hatte, war davon ausgeschlossen. In Ägypten gab es ganze Kataloge für die verschiedenen Heiligtümer örtlicher Bedeutung[27]. Der Dekalog macht sich jedoch von jeder magischen Auffassung und Praxis frei, um seine Forderungen ausschließlich auf die Beziehungen zu Gott und zum Nächsten zu konzentrieren.

Durch ihn kennt der Gläubige den Willen seines Gottes. Er weiß nicht nur, in welcher Weise er ihn in seinem Gottesdienst und seinen Hymnen anzurufen hat. Er weiß auch, wann er sündigt. Er kann nicht mehr sagen, wie jener Beter aus Mesopotamien, daß er nicht weiß, wodurch er seinen Gott beleidigt hat, daß er seinen Willen nicht kennt, daß die göttlichen Absichten ihm dunkel sind. Die mosaische Religion ist eine Religion der Gotteskenntnis. Gott kennen heißt wissen, daß der Herr seine Gläubigen zu einem Volk vereinigen will, in dem man miteinander lebt, in dem man sich unter der Leitung des Gottes, der zum Herzen und zum Gewissen spricht, gegenseitig achtet. Dieser Gott hat seinen Willen im einzelnen ausgesprochen und wird gemäß den Bundesvereinbarungen richten. Wenn die Übertretungen zu zahlreich werden, «wird das Volk zugrunde gehen aus Mangel an Erkenntnis» (Os 4,6), doch können diese Übertretungen durch Reue und Buße wie am Berg Horeb vergeben werden (Ez 32,35; 33,6). Die Sünden in der Wüste sind mehr kultische Verstöße als Übertretungen des Dekalogs, doch die Tradition bewahrte das Andenken des Moses, der in die Wüste hatte fliehen müssen, weil er seinen bedrängten Bruder gerächt hatte (Ex 2,12ff.), bevor er noch die Töchter Raguels rettete.

So sieht man, wie im Nordreich, das die Auserwählung der davidischen Dynastie ignorierte, die Prophetenbewegung einen ganz fundamentalen Aspekt der Botschaft des Moses erneut zur Geltung gebracht hatte. Die vorexilischen Propheten mahnten mit Kraft und Nachdruck an die moralischen Forderungen des gerechten Gottes und ordneten diesen Forderungen die sühnende Funktion des Kultes soweit unter, daß verschiedene moderne Autoren zu der Auffassung gelangt sind, sie hätten schlechthin jeden Kult radikal abgelehnt. Eine solche Einstellung hätte diese Propheten jedoch unter den biblischen Autoren vollkommen isoliert und zu Außenseitern gemacht. Außerdem aber hätte das starke Wiederaufleben des Kultes nach der Rückkehr aus dem Exil eine vollkommene Verleugnung ihrer – so aufgefaßten – Bestrebungen und Absichten bedeutet. Dagegen erkannten sie wohl, daß die Feste, an denen das Volk seine Freude hatte, und die Opfer, auf die es sein ganzes Vertrauen setzte, für sich allein absolut unfähig waren, Heil zu bringen und zu retten, wenn auf der anderen Seite die wahren Grundlagen der Thora des Moses nicht mehr geachtet wurden: Gott konnte unmöglich ein Volk schützen, in dem der Schwache schutzlos unterdrückt wurde. Doch nicht allein der Dekalog, sondern auch der feierliche Fluch über die heimlichen Vergehen (Dt 27) und die Bundessatzungen und -vorschriften (Ex 20–23) sind konkrete Willensäußerungen eines Gottes, der sein Volk kennt.

C. Durch eine wahre Liebe

Diese «Erkenntnis» mündet bereits in eine Liebe und ein soziales Leben, das nicht mehr allein auf Gerechtigkeit aufbaut. In Israel soll man in gegenseitigem Wohlwollen – im *hesed*, um ein schwer übersetzbares hebräisches Wort zu gebrauchen – miteinander leben. Die Glieder dieses Volkes stehen nicht nur beziehungslos nebeneinander, sondern leben jedes das Leben der anderen mit und umgekehrt. Der gleiche Oseas spricht davon im Sinne von Exodus 34,6. Er ist außerdem derjenige, der am meisten von der Liebe Gottes zu seinem Volke redet. Die alten Bündnisschlüsse des 2. Jahrtausends verlangten schon vom Vasallen, daß er seinen Herrn liebte[28]. Man mag einigen Zweifel an der Tiefe dieser Liebe hegen, selbst wenn sie einem gerechten Verlangen entsprach. Einen Nachhall dieses Verlangens, jedoch mit einer ganz anderen Resonanz und von einer viel größeren Tiefe finden

wir, wo bei der Abfassung des Dekalogs von Gott gesagt ist, er erweise Tausenden (von Generationen) Gnade für die, welche ihn lieben und seine Gebote beobachteten (siehe Ex 20,6). Vor allem aber ist es das Buch Deuteronomium, das diese Liebe des Retter-Gottes hervorhebt. Es verlangt von dem Gläubigen, sein Herz zu öffnen, wenn er den Willen Gottes erfassen und ihn kennen will.

Das ist keine Erfindung des letzten Buches der Thora. Schon die alten Traditionen wußten zu berichten, wie der Hirte Moses sich schmerzlich an der Halsstarrigkeit des Volkes gestoßen hatte, das selbst Opfer eines Pharaos mit verhärtetem Herzen war. In seinem elften Kapitel beschreibt Oseas die Wege des Heiles Gottes von Ägypten bis zur Zeit der Königsherrschaft als ein Mysterium der Tiefe der Gottesliebe. «Als Israel Kind war, liebte ich es, und aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen... ich führte sie in Banden der Liebe... Wie sollte ich dich im Stiche lassen, Ephraim, dich ausliefern, Israel... Mein Herz dreht sich mir im Leibe... Ich bin Gott und nicht Mensch.»

Die Klagen des Moses in der Wüste spiegeln etwas von dieser Tiefe seiner Liebe wider, die sich in der Erlösung eines sündigen Volkes offenbart. Von seinen Verhandlungen mit dem Pharao an (Ex 5) sieht man Moses ständigen Vorwürfen ausgesetzt, denn man beschuldigt ihn, daß er das Volk den ägyptischen Behörden verhaßt gemacht habe. Er wendet sich seinerseits an Gott: «Warum hast du mich gesandt? Seit ich den Pharao aufgesucht und zu ihm in deinem Namen gesprochen habe, mißhandelt er dieses Volk, ohne daß du etwas tust, es zu befreien» (Ex 5.22f.). Das Gemurr des Volkes begann von neuem in Elim (Ex 15,24) und zu Meriba (Ex 17,3ff.) und am Horeb (Ex 32,11ff.). Moses verwendet sich für das Volk, aber man ahnt bei ihm den Schmerz eines Hirten des Volkes. «Warum tust du deinem Diener Böses? Warum habe ich keine Gnade gefunden vor deinen Augen, daß du mir die Last dieses ganzen Volkes aufgeladen hast? Habe ich etwa dieses ganze Volk empfangen, habe ich es geboren, so daß du mir sagtest: ‚Trage es in deinem Schoß wie die Amme das Kind an der Brust trägt, in das Land, das ich seinen Vätern unter Eid verheißen habe?'... Ich kann dieses Volk nicht allein tragen, es ist zu schwer für mich. Wenn du so mit mir verfahren willst, dann töte mich lieber! Ach, hätte ich doch Gnade gefunden in deinen Augen, so daß ich mein Unheil nicht mehr sähe!» (Nm 11,11–15). Durch diese Klagen des Hirten offenbart sich die Last und der Auftrag Gottes. Das Volk denkt an die Fleischtöpfe und sehnt sich nach den Gurkenfeldern Ägyptens; die Verantwortlichen, die ausgesandt sind, das Land zu erkunden, entmutigen das Volk anstatt es zu bestärken; sie «machen sein Herz weich», indem sie es über alle Maßen beunruhigen. Wäre bei allem ein wenig mehr Liebe und Glauben, so gäbe es mehr Verständnis für die Wege Gottes. Daher fordert auch das Buch Deuteronomium den Israeliten auf, Jahwe, seinen Gott, zu lieben, von ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen seinen Kräften (6,4). Dadurch würde er jene Beschneidung des Herzens empfangen, die allein der Seele die Kraft verleiht, die nötig ist, um dem Willen Gottes Folge zu leisten und um die gegenwärtige Halsstarrigkeit zu brechen (10,16).

Am auffallendsten und für unsere heutige Mentalität vielleicht am überraschendsten ist, daß gerade das Buch, das am meisten Nachdruck auf die Liebesbeziehung zwischen Gott und seinem Volk legt, zugleich das ist, das in größtem Umfang die institutionellen Anordnungen Gottes in diesem Volk entwickelt. Hier bezieht sich die Offenbarung nicht mehr allein auf die Gebote oder die mehr ins einzelne gehenden Gesetzesvorschriften, die für die Anwendung dieser Gebote auf das Leben Israels sorgen, – vielmehr lebt der Gläubige nun in einer organisierten Gemeinschaft, in der dieses Leben der Liebe seinen festen Bestand haben soll. Alle stehen in dieser Gemeinschaft übrigens unter der Offenbarung: der Richter, der König, der Priester, der Prophet.

Der Richter, dem ein Schreiben beigegeben ist, muß in jeder Stadt eingesetzt werden. Er arbeitet jedoch mit dem Priester des obersten Gerichtshofes (17,9) der heiligen Stätte zusammen und erhält folgende Anweisung: «Du sollst das Recht nicht beugen und nicht parteiisch sein. Du darfst auch keine Geschenke annehmen, denn Geschenke blenden die Augen der Weisen und verdrehen die Worte der Gerechten. Du sollst nur das Recht allein im Auge haben» (Dt 16,19f.).

Der König soll von Jahwe unter den Brüdern – und das sind alle Angehörigen des Volkes Israel untereinander – auserwählt werden. Er soll eine Abschrift der Rechtssatzungen erstellen lassen, die er jeden Tag seines Lebens vor Augen hat. Er soll sich nicht im Stolz aufblähen und nicht eine große Zahl Frauen haben, da sie sein Herz in die Irre führen würden!

Der levitische Priester hat in Israel kein Erbteil außer Jahwe und den Opfergaben, die man ihm

darbringt. Er ist auserwählt für den Gottesdienst und die Segnungen. Sein Anteil an den Opfergaben ist genau festgelegt (Dt 18, 1–8).

Und der Prophet schließlich ist ein neuer Moses (18,15–22), der von Gott erweckt wird, um an seine Offenbarung zu mahnen. Er soll sich streng an das halten, was Gott befiehlt oder befohlen hat. Je nach der Wirkung seiner Worte werden die Gläubigen erkennen, ob er sich etwas anmaßt und seinen Auftrag überschreitet.

Die Entwicklung dieser Institutionen im Buch Deuteronomium steht in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit einer bedeutend früheren Situation, in der noch viel rudimentärere göttliche Institutionen den Frieden und die Bruderschaft durch die Gegenwart des lebendigen Wortes Gottes sichern mußten. Bereits dem König David mußte Nathan, Gad oder eine Frau aus dem Volke vor Augen halten, daß es Dinge gibt, die in Israel nicht geschehen dürfen (vgl. 2 Sm 13,12). Nathan und Gad übten an einem sündig gewordenen König David eine prophetische Funktion aus, während daneben die priesterliche Funktion darin bestand, die Bundeslade und die darin ruhenden Gesetzestafeln zu hüten (1 Kg 8,9). Die aus dem Geist des Prophetentums inspirierten Partien des Pentateuchs erinnerten daran, wie der Geist des Moses den Ältesten mitgeteilt worden war (Nm 11,25) und wie der gleiche Moses auf den Rat Jethros Führer über Gruppen von tausend, von hundert, von fünfzig und von zehn Mann eingesetzt hatte, um die geringfügigeren Angelegenheiten zu entscheiden. Wenn Moses, wie wir annehmen dürfen, die kurzen Aussprüche des Dekalogs für die Zulassung zum Gottesdienst im Bundeszelt formuliert hatte, so dürfen wir noch eher annehmen, daß er in Kades oder auf dem Berg Nebo eine richterliche Funktion denen gegenüber versah, die kamen, um die Gottheit in einer persönlichen Angelegenheit oder einem privaten Streitfall zu konsultieren. So war es Brauch in den Tempeln des Orients, in dieser Weise den Rat der Gottheit einzuholen, und Isaias machte später seinen Zeitgenossen den Vorwurf, daß sie nicht zum Tempel kämen, sondern zu den Totenbeschwörern liefen (Is 18,13; 19f.). Diese alte mosaïsche Institution ist nun im Buch Deuteronomium erweitert und differenziert, um Israel seinen inneren und äußeren Feinden zum Trotz ein Leben in Liebe und brüderlicher Gesinnung zu sichern.

III. DAS HEIL DURCH DIE HEILIGKEIT IN DER THORA

Man wird sich gewiß der großen Szene von der Berufung des Propheten Isaias im Tempel entsinnen (Is 6). Er nimmt die Heiligkeit Gottes wahr, die von den Seraphim verkündet wird, und diese Vision bringt ihm die grundlegende Unreinheit des Volkes zu Bewußtsein, dem er angehört. Er ist nicht fähig, die göttlichen Worte in Empfang zu nehmen, sondern muß erst eine Reinigung seiner Lippen durch eine brennende Kohle, die vom Altar genommen wird, über sich ergehen lassen[29]. Weil das Volk unrein ist und Gott allein heilig und transzendent wird dieses Volk durch das Wirken der profanen Kräfte zerstört werden. Doch zum Glück gibt es durch eine göttliche Gnade in Israel einen heiligen Samen, der dadurch an der göttlichen Heiligkeit teilnimmt, und über den die Kräfte der Zerstörung keine Gewalt haben. Durch die Tatsache, daß diese Szene mit dem Tod des Königs Ozias (und damit mit dem Regierungsantritt seines Nachfolgers) in Verbindung gebracht ist – durch den ausdrücklichen Hinweis der folgenden Verse (Is 7,1–7), daß die Könige von Damaskus und Ephraim unfähig seien, die von Gott gewollte dynastische Ordnung umzustürzen – und schließlich durch die Stärkung der Glaubenshoffnung auf die Geburt des Emmanuel (Is 7,16f.), des Kindes, auf dem die Herrschaft Davids ruhen wird (Is 9,6), erhält die Szene außerdem noch einen Bezug auf das Heil und die Rettung durch die Auserwähltheit des Königs und der Dynastie. Doch spielt sie sich an dem Platz ab, den Jahwe sich erwählt hat: dem Tempel in Jerusalem, der heiligen Stätte schlechthin, die gefüllt ist mit der Heiligkeit des auf dem Throne sitzenden Gottes.

Wir wissen, daß im 2. vorchristlichen Jahrtausend die Gottheit gerade in dem, was an ihr am schrecklichsten und unmenschlichsten ist, als heilig (*sanctus* oder *sacer*) gilt. So hütet sich auch das Buch Genesis vor der Aussage, der Gott der Patriarchen sei «heilig», denn es legt höchsten Wert auf die Betonung der *Nähe* Gottes zu seinen Gläubigen. Doch sobald es um die Befreiung von einer heidnischen Macht geht, spricht das Buch Exodus von Heiligkeit. Zunächst aber spricht das Buch in diesem Begriff von der heiligen Stätte, dem Berg Horeb: Dort offenbart der Gott der Väter dem Moses sowohl seinen eigenen Namen als seinen Heilsplan (Ex 3,5). Dann wird die Heiligkeit in dem großen Siegeslied des Moses nach dem Durchzug durch das Meer

von Suph erwähnt: «Wer gleicht dir von den Göttern, Herr? Wer gleicht dir, der du *mächtig bist in Heiligkeit*, Furchtbarer, Schrecklicher, du Wunderwirker?» (Ex 15,11). Die Heiligkeit bedeutet die transzendente Macht Gottes, die durch Moses sein Volk befreit.

Tatsächlich fällt es dem Volke äußerst schwer, sich auf diese Heiligkeit seines Gottes einzustellen, und es sieht nicht immer klar genug, worin sie besteht. Sie offenbart sich ganz besonders in seinem «Heiligtum» und der Bundeslade, die es birgt, und die zu berühren gefährlich ist (1 Sm 3–5). Indessen fordert Gott alle Israeliten auf, zu diesem Heiligtum zu kommen (Ex 24,23–26), doch müssen sie sich «heiligen», ehe sie vor dem Angesicht ihres Gottes erscheinen (Ex 19,10–11). Dabei geht es nicht nur darum, daß sie ihre Kleider waschen oder sich des sexuellen Verkehrs enthalten. Wir haben gesehen, daß der Dekalog sich vermutlich ursprünglich auf den Zugang zum Heiligtum bezog. Die Propheten betonten nachdrücklich die moralischen Forderungen des Herrn und ließen keinen Zweifel darüber, daß Gottes Heiligkeit nicht in irgendeinem Fluidum bestand, sondern darin, daß dieser Gott in seinem Denken und in seinem Handeln vollkommen gerade und vollkommen gerecht war. Isaias, der in Gott den «Heiligen Israels» (1,4) erkennt, verlangt nicht so sehr Opfergaben und Ganzopfer als die Reinigung «von Händen voll von Blut». «Nehmt eure Bosheit weg aus meinen Blicken» (1,16), «Hört auf, Böses zu tun, lernt, Gutes tun, sucht, was Recht ist, kommt zur Hilfe dem Unterdrückten, seid gerecht gegen die Waisen, und vertretet die Sachen der Witwe... Wenn ihr in eurem Aufbegehren verharrt, wird das Schwert euch fressen» (1,20).

Um seinem Volk bleibenden Schutz und dauernde Befreiung zu sichern, bietet Gott ihm in der Thora des Moses außerdem an, an seiner Heiligkeit selbst teilzunehmen. Damit soll es an seiner Transzendenz teilnehmen und an seiner Unzugänglichkeit für die bösen Mächte. Das Gesetz der Heiligkeit im Leviticus (17–26) ist eine Art praktischer Kommentar zu diesen dem mosaischen Dekalog zugrunde liegenden Prinzipien. Wie ein Refrain kehrt in ihm der Satz wieder: «Seid heilig, wie ich, Jahwe, heilig bin» (19,2; 20,26...). Dank den Sühneriten, die am Altar vollzogen werden (Lv 17,11), können Leben gerettet und entfaltet werden, jedoch unter der Bedingung einer wahrhaften Treue den moralischen und rituellen Vorschriften des Gottes Israel gegenüber. Weil das Volk in seiner Mitte die heiligende Gegenwart Gottes hat, muß es die eigenen, seiner Tradition entstammenden Gesetze der Familie, der Gerechtigkeit und des Kultes beobachten. Im Zentrum dieser umfangreichen Codifizierung von häufig auf das 2. Jahrtausend zurückreichenden Gewohnheiten findet sich die Perle von evangelischer Kostbarkeit, die das Buch Deuteronomium noch nicht definiert hatte: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» (Lv 19,18).

Die Auserwählung dieses Volkes hat ihre Ergänzung in einem allgemeineren Bund zwischen Gott und der Menschheit, der seinerzeit mit Noë geschlossen wurde (Gn 9,1–17) und auf der anderen Seite vor allem in einer spezielleren Auserwählung: der des Aaron. Das Priestertum Aarons steht unter zusätzlichen und bedeutend anspruchsvolleren Regeln, denn es ist für die Reinheit und die Heiligung des Volkes verantwortlich (Lv 21). Es ist die zentrale Institution dieses Gesetzes der Heiligkeit. «Heilig halte (den Priester), denn er bringt deines Gottes Speise dar. Heilig sei er dir, denn heilig bin ich, der Herr, der euch heiligt... Die Weihe (Nezîr) durch seines Gottes Ölsalbung ruht auf ihm» (Lv 21,8,12). Er nimmt im Namen seines Gottes die Gaben und Opfer an. Das Kapitel 26 faßt alle Segnungen und alle Strafen zusammen, die Gott seinem Volk geben wird, je nachdem, ob es dieser Heiligkeit, die ihm inmitten der profanen Mächte dieser Welt angeboten ist, treu bleibt oder nicht.

Abschließende Zusammenfassung

Das ist einer der Gipfel der Thora, und das Judentum hat seine Kraft begriffen und bewahrt, selbst nach der Zerstörung des Heiligtums und der Zerreißung des Tempelvorhanges. Nach dem Untergang dieses Tempels und seines aaronidischen Priestertums bestand die Thora nur noch in der pharisäischen und in der christlichen Interpretation fort. Die Gläubigen des Gottes Abraham fanden nicht mehr die lebenspendende Gegenwart an einem bestimmten heiligen Platz. Sie haben ihren Kontakt mit dem Gott des Lebens nicht erneuert durch den Jahreskreis der Liturgie und seine Wallfahrten, die freiwilligen Gelübde und Opfergaben. Das Volk ist nicht mehr gereinigt worden durch den Ritus des Sündenbockes. Die lebenspendende Quelle, die von dort her strömte (Ez 47) hat einen anderen Lauf genommen.

Der Pharisäismus hat in der Thora einen Codex jüdischer Moral und Bürgergesinnung erblickt.

Verkennen wir nicht die Größe und den Wert dieser Auffassung: Sie hat dem Judentum durch die Verfolgungen unter den verschiedensten Herrschaften und Regierungen in Ost und West eine beständige Kraft gegeben. Jede Handlung ist religiös und verdienstlich für das ewige Leben, wenn sie auf diese oder jene Weise mit den Vorschriften der Thora verbunden werden kann. Mag man, wie es der Tendenz einer bestimmten Epoche entsprach, im Anschluß daran eine Kasuistik entwickeln, mag man darin das ewige Zeugnis der Auserwählung der Kinder Abrahams als Träger universeller Werte für die Menschheit erblicken: Die Thora als Schrift ist der beständige Wert des Heiles. Diese Schrift sollte fortan verehrt werden und auf sie sollte man sich immer beziehen, um Gottes Führung der Menschheit zu erkennen.

Für das Christentum ist der Tempel aus Stein dem Tempel aus Fleisch des physischen oder eucharistischen Leibes Christi gewichen (Jo 11,21), ähnlich wie Ezechiel verkündete, daß die Herzen aus Stein unter der Einwirkung des Geistes zu Herzen aus Fleisch würden (36,26–27). Das Priestertum Aarons ist mit dem Untergang des Tempels nicht verschwunden, nur damit die schriftgelehrten Rabbis seinen Platz einnähmen. Es ist aufgegangen in einem höheren Priestertum: dem Priestertum Christi, der selbst Priester nach der Ordnung des Melchisedech war (Hebr 7). Dieser Messias, der Sohn Davids, übernimmt aber nicht nur die priesterliche Funktion der Thora, sondern auch die prophetische; er *hat* nicht nur, wie der Prophet, das «Wort», er *ist* das Wort. Nachdem er durch sein Blut und seine Auferstehung[30] in das himmlische Heiligtum eingetreten ist (Hebr 9), «ist er fähig, in einer endgültigen Form diejenigen zu retten, die sich durch ihn Gott nahen, da er weiterlebt, um für sie einzutreten» (Hebr 7,25). Indem er den Geist schenkt, breitet er durch ihn in unseren Herzen die lebendige Liebe aus (Röm 5,5). Auch der Apostel Paulus vertritt den Standpunkt, daß seine Lehre über den Glauben das Gesetz nicht zerstört, sondern es erhält (Röm 3,31), denn die Taufe läßt uns aus dem Leben dessen leben, der gestorben und auferstanden ist (Röm 6,1–4). Das ist die «Besprengung mit reinem Wasser», die Ezechiel ankündigte (36,25), der die Geistsendung, die Umformung der Herzen und die Beobachtung des Gesetzes folgt. «Ich senke ein in euer Inneres meinen Geist und mache euch zu Leuten, die nach meinen Satzungen sich richten und meine Vorschriften beachten und befolgen... Und ich befreie euch von allen euren Unreinheiten. Ich rufe das Getreide her und mehre es. Ich bringe keine Hungersnot mehr über euch... Dann sehen rings um euch die Heidenvölker, daß ich, der Herr, es bin, der das Zerstörte wieder aufgebaut und das Verheerte wieder angepflanzt», denn «diese Erde, die zuvor verwüstet war, ist nunmehr wieder wie ein Garten Eden» (Ez 36,27–36). Die ganze Schönheit des Lebens, die das zweite Kapitel der Thora ausmalte, ist so gerettet.

[1] Diese Gedankengänge sind entwickelt bei L. Cerfaux, *Le chrètien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, 198ff., 300ff.

[2] Eine Darstellung der Meinungen der Kritik über Moses in R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, Tübingen 1959; H. Cazelles, Moise, *Suppl. Dic. Bibl.* V, Paris 1957, 1308 bis 1337.

[3] R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, II, Paris 1958–1960, handelt in II, 195–279 von der Einrichtung des Priestertums.

[4] Dem dienten die von Abraham, Isaak und Jakob vor der Stiftung des levitischen Priestertums errichteten Altäre. Der Priester ist nicht notwendig an den Altar gebunden, und selbst in Lv 1,5 ist es nicht der Priester, der die Opfergabe darbringt.

[5] Das war der Fall bei Ahimelek im Heiligtum von Nob (1 Sm 21,7). Das Asylrecht wurde in der Thora in Ex 21,13–14; Dt 19 und Nm 33 geregelt.

[6] Das war der Fall bei dem Leviten Mika in Rich 17,7, bei Abiathar und Sadoc, den Hütern der Bundeslade (2 Sm 15,24–25), in der die Gesetzestafeln ruhten, – und in noch höherem Maße bei dem Stamme Levi gemäß Dt 33,8–10.

[7] Dt 17,14–20, siehe im weiteren S. 826.

[8] Viele dieser Züge sind aufgezeichnet von J. Porter, *Moses and Monarchy*, Oxford 1963. Siehe auch H. Cazelles, *Suppl. Dic. Bibl* VII, 767–768, 798–800.

[9] R. Labat, *Le caractère religieux de la monarchie assyrobabylonienne*, Paris, 1939.

[10] A. Moret, *Rituel du culte divin journalier en Egypte*, Paris 1902.

[11] Das erklärt die Vorbehalte von G. Posener, *De la divinité du Pharaon*, Paris 1960.

[12] H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948 (französische Übers. von J. Marty und P. Krieger, *La royauté et les Dieux*, Payot, Paris 1951).

[13] S. Sauneron, in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1959; H. Bonnet, *Wörterbuch der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 358f.; S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 179.

[14] Dieser Text steht bei Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament*, Princeton 1950, 418. Kommentar bei G. Posener, *Littérature et politique dans l'Egypte de la XIIème dynastie*, Paris 1956, 61ff.

[15] Belege in Erman-Grapow, Wörterbuch der Ägypt. Sprache, V, 352, Nr. 24.

[16] Dieser von C. Schaeffer in Ugarit/Ras-Shamra gefundene und von C. Virolleaud zum erstenmal übersetzte Text findet sich in Pritchard, *op. cit.*, 149 (übers. Ginsberg).

[17] Dieser Text findet sich bei Pritchard, *op. cit.*, 163–179, (übers. Meek).

[18] Fortsetzung des in Anmerkung 16 zitierten Textes.

[19] Vergegenwärtigen wir uns, daß neben dieser Reihe oder

Schicht J (Jahwist) die Bibelwissenschaftler noch eine Schicht E (Elohist- aus dem Geist des Prophetentums), die deuteronomischen (D) und die Priestertexte (P) unterscheiden. Zum gegenwärtigen Stand der Kritik vgl. H. Cazelles, Pentateuque, *Suppl. Dict. Bible* VII, 736–858; *Introduction à la Bible*, éd. A. Robert und A. Feuillet, Paris/Tournai 1959 I, 331-382; S. Mowinckel, *Erwägungen zum Pentateuch, Quellenfrage*, Oslo 1964.

[20] *Das Leben des Moses*, I, 7, II, 1.

[21] Vgl. Ex. 17,9; 33,11; Nm 11,28; Jos 1,1. Wie Elisäus, der zunächst Diener des Elias war (1 Kg 19,21; 2 Kg 3,11).

[22] Dieser seltene und schwer verständliche Ausdruck scheint eine «Absonderung», eine besondere Auswahl zu bezeichnen (Nm 11, 17). «Die Hand ausstrecken», hat eine feindselige und bedrohliche Bedeutung in Gn 22,12; 37,22; 1 Sm 24,7.

[23] Über den Dekalog, siehe H. Haag, *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn 1964, 9–28; J. Gamberoni, *Bibl. Zeitschr.* (1964), 161–190; J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Bern [2]1962.

[24] Ptah-hotep, Merikare, Kheti ... siehe Pritchard, *op. cit.*, 412 bis 440.

[25] Es wäre auch denkbar, daß Moses in seiner Eigenschaft als Hofschreiber von den intellektuellen und politischen Bemühungen profitiert hat, die hernach in den episodischen Monotheismus eines Amenophis IV. einmündeten. Die spezifisch religiöse Haltung des Moses nimmt jedoch vor allem auf den Gott seiner Väter Bezug, im Sinne einer sehr persönlichen Beziehung zu seinem Gott, wie man sie auch zu Beginn des 2. vorchristlichen Jahrtausends in Babylon vermuten darf. Vgl. *Suppl. Dict. Bible*, VII, 141ff.

[26] Eine entsprechende Verlesung der Vorschriften war auch in den Verträgen und von Dt 31 vorgesehen.

[27] P. Montet, Les fruits défendus et la confession des péchés, *Les Sagesses du Proche-Orient ancien* (Straßburg 1962), Paris 1963, 61.

[28] Vgl. W. Moran, The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy; *Cath. bib. Quart.* 25 (1963), 80ff., besonders 85; zu ergänzen durch N. Lohfink, Hate and Love in Osee 4,15, *Cath. Bibl. Quart.* 25 (1963) 417.

[29] Die Metallgegenstände, die dem Gott Israels geweiht werden sollten, mußten im Feuer gereinigt werden (Nm 31,22–23).

[30] Das «größere und vollkommenere..» Zelt aus Hebr 9,11 ist tatsächlich aller Wahrscheinlichkeit nach der auferstandene Leib Christi. Vgl. A. Vanhoye, *Biblica* 46 (1965), 1–28.

Übersetzt Karlhermann Bergner

HENRI CAZELLES

Geboren am 8. Juni 1912 in Paris, Sulpizianer, geweiht 1940. Er studierte an der juristischen Fakultät (Dr. 1935), an der École des Sciences Politiques (Diplom 1952), am Institut Catholique, an der École Biblique und den Hautes Études an der Sorbonne, in Theologie promovierte er 1943. Von 1942–54 war er Professor am Grand Séminaire St. Sulpice d'Issy, seit 1954 ist er Professor für Altes Testament am Institut Catholique, Paris. Seine Veröffentlichungen: La politique intérieure de la République d'Autriche; Rapports de l'Église et État en Allemagne; Études sur le code de l'alliance; Deutéronome, Lévitique, Nombres, Chronique dans Bible de Jérusalem; seit dem Tod von A. Robert 1955 Herausgeber des Supplément Dictionnaire de la Bible, und Herausgeber der Mélanges zu Ehren von A. Robert. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Vetus Testamentum, Revue Biblique, Biblica, Recherches des Sciences Religieuses, Revue d'Égyptologie, Catholic Biblical Quarterly.

J. Willemse

Gottes erstes und letztes Wort: Jesus

(Mk 1, 1–13 und Jo 1, 1–18)

Ein und dasselbe wird von verschiedenen Menschen auch stets verschieden gesehen und gehört. Jeder einzelne hört und sieht von seinem eigenen Standpunkt aus und vor einem bestimmten, ihm eigenen Hintergrund: vor dem Hintergrund eigener persönlicher Erfahrung und Erwartung und eines gemeinschaftlichen Erlebnisses von Vergangenheit und Zukunftshoffnung, die er sich auf sehr persönliche Weise zu eigen gemacht hat. «Omne quod recipitur, recipitur secundum modum recipientis», sagten die Scholastiker. Die vier Evangelien geben dafür ein erschütterndes Beispiel: Nicht alle, die Jesus gesehen und gehört haben, sahen und hörten dasselbe. Hohepriester, Pharisäer und Schriftgelehrte sahen und hörten «Beelzebul, den Obersten der Teufel.» Sehende sahen nicht, sondern wurden verblendet. Blinden und Tauben aber wurden Augen und Ohren aufgetan: Zöllner und Sünder sahen und hörten den Sohn Gottes. Die Kinder der Finsternis, die das Licht nicht aufnahmen, sahen in Jesus die Kräfte der Finsternis am Werke. Die Kinder des Lichtes haben Jesu Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie die des eingeborenen Sohns des lebendigen Gottes. Sie haben ihn aufgenommen, sie haben ihn gesehen und gehört als das Licht der Welt und das Wort des Lebens.

Aber auch für die Gläubigen bleibt dies wahr: «Omne quod recipitur, recipitur secundum modum recipientis.» Die Evangelisten waren Menschen des ersten Jahrhunderts; sie lebten im Osten des römischen Reiches. Hätten sie ihre Evangelien aus demselben Glauben an denselben Jesus im zwanzigsten Jahrhundert und in Nordwesteuropa zu schreiben gehabt, hätten sie sicherlich anders geschrieben; dann hätten sie dasselbe anders gesehen und gehört, als sie es nun tatsächlich gesehen und gehört haben – wie sich ja schon die vier Evangelien in vielen Stücken unterscheiden, obwohl sie doch fast zur selben Zeit und in derselben Welt geschrieben wurden. Dennoch ist dasselbe Evangelium in diesen vier Evangelienschriften oft auf ganz verschiedene Art und Weise Wort geworden. Zum Beispiel ist es sicher derselbe Jesus, den uns das Evangelium nach Markus in seiner Einführungsperikope von der Taufe Jesu am Jordan zeigt und den uns das Evangelium nach Johannes im Prolog vorstellt. Aber welch ein Unterschied! Und doch stellt sich bei näherem Zusehen heraus, daß beide Darstellungen letzlich eigentlich genau dasselbe meinen.

Diese Einheit bei großer, oft sehr großer Verschiedenartigkeit – Verschiedenartigkeit in Hören und Sehen, im Denken und Schreiben (literarische Gattungen!), Verschiedenartigkeit auch in den konkreten Situationen, von denen her geschrieben wird («Sitz im Leben») – finden wir in der Heiligen Schrift immer wieder. «Aus seiner Fülle haben wir *alle* empfangen», jeder auf eigene Weise, jeder auch nach seiner eigenen Vorstellungs- und Darstellungsweise. Als Ganzes ist die Heilige Schrift der schriftliche Niederschlag vom Zeugnis vieler, sehr vieler, aus vielen, sehr vielen Zeiten von dem, was die vielen empfangen haben, jeder auf seine Weise, zu seiner Zeit und unter seinen Umständen, innerhalb des Rahmens seiner ihm eigenen (Sicht auf die) Welt: ein vielgestaltiges Zeugnis, in dem das Empfangene verarbeitet, durchdacht, dargestellt und Wort geworden ist unter Perspektiven und in einem Rahmen, die sich oft sehr voneinander unterschieden.

In diesem Beitrag soll (im Rahmen des Gesamtthemas «Das Wort Gottes») über das Evangelium geschrieben werden: über Jesus. Die Menge von Tatsachen, Zusammenhängen und Problemen, die eine solche Studie heraufbeschwört, zwingt allerdings zu einer sehr begrenzten Behandlung: zu einer Orientierung. Wir müssen versuchen, einerseits einige der wichtigsten biblischen Perspektiven unseres Themas in ihrem Zusammenhang zu skizzieren, und andererseits unter diesen Perspektiven die zwei bereits genannten Einführungsperikopen des Evangeliums nach Markus und Johan-

nes – als Beispiele – etwas näher zu erläutern. Hoffentlich wird dabei sowohl etwas von der Einheit der großen Linien wie von der reichen Verschiedenartigkeit der Einzelheiten deutlich, sowohl etwas von der Einheit in der Vielfalt wie von der Vielfalt in der Einheit – auch dort, wo es geht um den biblischen Hintergrund unseres Sprechens über «das Wort Gottes» im Zusammenhang mit «Jesus, dem Sohn des Joseph aus Nazareth» (Jo 1,45).

I.

Gottes Wort: Das Gesetz und die Propheten. Das Neue Testament wurde vor dem Hintergrund des Alten Testaments geschrieben. Der hohe Rang des Redens Gottes, des Wortes Gottes im Alten Testament entspricht der Bedeutung des prophetischen Einflusses auf die Geschichte und Geschichtsschreibung des Volkes Gottes. Der entscheidende Einfluß des Prophetenwortes auf die Geschichte Israels war zweifellos von gleich entscheidender Bedeutung für die Sicht Israels auf seinen Gott wie der Prophet als Sprecher zu seinem Volk seine Bedeutung hatte für die Sicht Israels auf Gottes Wort.

In der Geschichte Israels und im Leben der frommen Israeliten spielten neben den Propheten aber auch andere «Sprecher» eine Rolle: die Priester (und Leviten) und die Weisen. Der Priester, der Weise und der Prophet sprachen Israel an, jeder aus seiner eigenen Welt heraus, jeder auf eigene Art und Weise, jeder auf der Linie seiner eigenen Überlieferung. Ungeachtet gegenseitiger Beeinflussung findet man den Niederschlag ihrer unterschiedlichen Sprechweise in den Büchern des Alten Testaments. Typisch für die priesterlich-levitische Überlieferung sind die Gesetzesbücher, besonders das Buch Leviticus; für die Weisheitsüberlieferung sind «die Weisheitsbücher» und für die prophetische Überlieferung die «Prophetenbücher» typisch. Man braucht nur einmal nacheinander Lev 1, Pred 1 und Is 1 oder Jr 1 zu lesen, um den Unterschied unmittelbar zu spüren.

Den Unterschied zwischen der Redeweise des Priesters und der eines Propheten kannte man schon in Israel selbst, und sie wurde ausdrücklich formuliert in den Worten: «Noch ist die Weisung nicht vom Priester gewichen, noch der Rat vom Weisen, noch *das Wort vom Propheten*» (Jer 18,18), nach der Septuaginta: ouk apoleítai nómos apò hieréoos, kai boulè apò sunetoû, kai *lógos apò prophétou*. Wie das Gesetz für den Priester bezeichnend ist und der Rat für den Weisen, so ist *das Wort* bezeichnend für den Propheten. «Das Wort» ist schlechthin das Wort des Propheten. Wenn wir vom «Wort Gottes» sprechen, stehen wir in einer Überlieferung, die vom Wort der Propheten beherrscht wird.

Das Wort wird dabei im Alten Testament nicht lediglich als Ausdruck eines Denkens und/oder eines Willens gedacht. Getragen vom Atem, vom Geist des Sprechers ist es sozusagen geladen mit dessen Macht und Kraft und geht als eine sehr selbständig wirkende Realität in die Welt hinaus.

Wahrscheinlich spielt bei diesem Denken nicht so sehr die urtümliche Magie des Wortes (vergleiche die magische Formulierung) eine Rolle als vielmehr die Erfahrung mit der Kraft und Macht des prophetischen Wortes. Das Wort, das die Propheten über das Geschehen um sich her sprachen, war nicht so sehr ein (passiver) Bericht über dieses Geschehen, sondern ein (aktives) Urteil darüber, das sich unmittelbar an die richtete, die in dieses Geschehen verwickelt waren – ein Wort, das mit mächtiger Gewalt in das Geschehen selber einschlug und es auf entscheidende Weise beeinflußte. Als das gläubige Volk Gottes an der Schwelle des Neuen Testaments stand, wurde seine Geschichte, sowohl was (die Erinnerung an) seine Vergangenheit wie auch was (die Erwartung auf) die Zukunft betraf, auf entscheidende Weise durch das Wort des Propheten mitbestimmt.

Das gläubige Israel hat im mächtigen und kraftvollen Wort der Propheten das Wort seines Gottes, das Wort Gottes an sein Volk, erkannt und anerkannt: das Wort Gottes als Richterspruch (über die Vergangenheit) und als Verheißung (für die Zukunft). Dieser Erkenntnis und Anerkennung entspricht, daß die Ausdrücke «das Wort» und «die Worte» wie auch die Formeln «Wort Jahwes» und «Worte Jahwes» im Alten Testament sehr oft vorkommen und für gewöhnlich bedeuten: Wort, das Gott an die Propheten richtete und das er durch die Propheten an Israel verkündigen ließ. (Man zählt zwölf solcher Formeln in den Samuelbüchern, fünfzig in den Königsbüchern, zweiundfünfzig im Buch Jeremias und sechzig im Buch Ezechiel[1]). Dem entsprechen auch die vielen Stellen, in denen im Alten Testament erzählt wird: «Und das Wort Jahwes kam zu...» (3 Kg 6,11; 13,20; Jr 1,4,1,11; 1,13; 2,1; 13,8,14,1; 16,1; 28,12; 29,30; Ez 3,16; 6,1; 7,1; 12,1). Dem entspricht ferner, daß die prophetischen Bücher manchmal mit verwandten Formeln eingeleitet werden: «Die Worte des Amos bezw. des Jeremias» (Am 1,1; Jr 1,1; vergleiche

Is 1,1; Nah 1,1), aber auch – und sogar mit Vorliebe – durch «das Wort Jahwes, das zu Osee kam», bzw. «zu Michaeas» usw. (Os 1,1; Mich 1,1; Soph 1,1; vergleiche Mal 1,1). Der Eingang des Buches Jeremias lautet nach dem Hebräischen: «Die Worte des Jeremias», nach dem Griechischen der Septuaginta: «Das Wort Gottes, das zu Jeremias kam.» Und dem entspricht schließlich auch, daß bis ins Neue Testament das prophetische Wort (bzw. das als prophetisch verstandene Wort) einmal als Ausspruch des Propheten zitiert wird (z. B. Apg 7,48), dann wieder als Wort Gottes (z. B. Hebr 8,8–12), dann wieder als Wort Gottes, das er durch die Propheten gesprochen hat (z. B. Mt 1,22; 2,15).

Wie man einen menschlichen Herrn an der Macht seines Wortes erkennt – «Ich sage zu dem einen [meiner mir untergebenen Soldaten]: Geh, und da geht er; und zu dem anderen: komm, und da kommt er; und zu meinem Sklaven: Tu das, und da tut er es» (Mt 8,9) –, so erkannte und anerkannte Israel in der Macht und Kraft des prophetischen Wortes die Macht und Gewalt seines Herrn: Jahwes, Israels Gott. Durch sein Wort, das er zu den Propheten sprach und durch die Propheten verkündigte, beherrscht und lenkt Jahwe, Israels Gott und Herr, die Geschichte seines Volkes. Denn das Wort des Propheten ist nicht nur Mitteilung und/oder Anrede, nicht nur Botschaft, sondern es verwirklicht auch, was es zu verstehen gibt (man denke an Os 6,5: «Darum schlug ich durch die Propheten drein, durchbohrte sie mit dem Wort meines Mundes»). Das Wort des wirklichen Herrn geschieht! Daran erkennt und damit anerkennt Israel im prophetischen Wort das Wort seines Herrn und seines Gottes: «Mein Wort, das aus meinem Munde hervorgeht, kehrt nicht erfolglos zu mir zurück, sondern es vollbringt, was ich will, und erfüllt, wozu ich es aussende» (Is 55,11).

Nicht zuletzt unter dem Einfluß der prophetischen Verkündigung hat das gläubige Israel Jahwe, Israels Gott und den Herrn seiner Geschichte, sehen gelernt. Durch sie hat Israel gelernt, Jahwe anzuerkennen: nicht nur als den einzigen und wahren Gott und Herrn Israels und für Israel, sondern als den einzigen und wahren Gott schlechthin, als *den* Herrn des Himmels und der Erde. Dementsprechend wird nicht nur die Geschichte Israels, sondern das ganze Weltall (von der Schöpfung bis zur Vollendung) als be-*herr*-scht durch Gottes Wort gesehen. Alles Gewordene und alles Geschehende und alles, was noch werden soll, ist ein Werk von Gottes Wort. Durch sein Wort schuf Gott die Welt: «Durch das Wort Jahwes sind die Himmel geschaffen, durch den Atem seines Mundes all ihr Heer... denn Er sprach, und es ward; Er gebot, und es stand» (Ps 33,6,9; vergleiche: Gen 1; Ps 148,5f.). Durch sein Wort regiert und beherrscht Jahwe die ganze Natur: «Er schickt sein Gebot zur Erde – sein Wort läuft sehr schnell: Er gibt Schnee wie Wollflocken, er streut den Reif aus wie Asche; seinen Hagel sät er wie Brocken aus. Wer kann vor seiner Kälte bestehen? Er schickt sein Wort und bringt sie zum Schmelzen, er läßt seinen Wind wehen, da rieseln die Wasser» (Ps 147,15–18; vergleiche Job 37,5–13). Durch sein Wort ist Jahwe Herr über die Geschichte: «Völker tobten, Reiche wankten. Er erhob seine Stimme, die Erde zagte» (Ps 46,7). Auch gerade durch seine Herrschaft über die Natur beherrscht das Wort Jahwes den Lauf der Geschichte: «Auf sein Wort hin stand das Wasser [des Roten Meeres und des Jordan] aufrecht wie eine Mauer» (Sir 39,17). Der Mensch ist in seinem ganzen Leben und mit all seinen Lebensbedürfnissen völlig von Jahwes Wort abhängig: «Er sandte sein Wort, er heilte sie und rettete sie vor dem Grabe» (Ps 107,20); «Nicht die mannigfaltigen Früchte ernähren den Menschen, sondern Dein Wort erhält den, der auf Dich vertraut» (Weish 6,26). Schöpfung und Heilsgeschichte erscheinen so unter einer einzigen Perspektive: unter der Perspektive des Wortes des *Propheten*, des *Wortes* Gottes – von Gottes Wort, das gleichzeitig offenbart und (neu) erschafft.

Auch die (ursprünglich priesterliche) Gesetzestradition wurde im Laufe der Geschichte Israels durch das Wort der Propheten und die prophetische Überlieferung tiefgehend beeinflußt. Das Buch Deuteronomium ist sozusagen eine prophetische Neuinterpretation der Gesetzesüberlieferung. Dem entspricht, daß im Deuteronomium das Gesetz als *die Worte* des Moses erscheinen, *des Propheten:* «Dies sind *die Worte*, die Moses zu ganz Israel gesprochen hat» (Dt 1,1). «*Einen Propheten wie mich* wird der Herr, euer Gott, aus eurer Mitte, aus euren Brüdern, erstehen lassen» (Dt 18,15ff.). Dazu gehört auch die Art, in der zum Beispiel in Psalm 119 das Gesetz als «Gottes Wort» besungen wird (Ps 119, 25.49.107) und in der die Zehn Gebote als «die Zehn Worte» angesprochen werden (Ex 34,28, Dt 4,13; 10,4): «die Zehn Worte», die das Grundgesetz von Jahwes Bund mit seinem Volk darstellen und die das Leben Israels und jedes gläubigen Israeliten ebenso sehr beherrschen wie die Worte der Propheten die Geschichte Israels beherrschen.

Abgesehen von der historischen Entwicklung in Israels Schau auf Gottes Wort, kann man diese Schau mit Bultmann schließlich zusammenfassen: «Im AT ist Gottes Wort sein Machtwort, das, indem es gesprochen wird, als Ereignis wirkt. Gottes Wort ist Gottes Tat, und seine Tat ist sein Wort, d. h. er handelt durch sein Wort, und er redet in seinem Tun, und zwar er redet den Menschen an. Sein Wort ist 1. sein gebietendes Herrscherwalten in Natur und Geschichte, sofern es dem Menschen vernehmlich ist, ihm etwas «sagt», d. h. etwas von ihm verlangt; und zwar verlangt es zuerst dieses, daß der Mensch seiner Menschlichkeit vor Gott dem Schöpfer innewerde und auf Gott als den Schöpfer sein Vertrauen setze und ihn preise. Gottes Wort in Natur und Geschichte ist also nicht der Inbegriff einer kosmischen Gesetzlichkeit – wie der stoische Logos –, die in ihrem Sinn verständlich wäre und als Prinzip diente, aus dem die Einheit des Weltgeschehens für das Denken verständlich würde. – Gottes Wort ist 2. Gottes gebietender Befehl, durch Menschen (Priester und Propheten) an Menschen gesprochen, der dem Menschen sagt, was er tun soll. Und auch hier ist Gottes Wort nicht der Inbegriff der ethischen Forderungen, die von einem Prinzip aus als einheitliches Sittengesetz rational verständlich wären. – In beiden Fällen ist Gottes Wort nicht der Inbegriff eines zeitlosen Sinngehalts, sondern Anrede, die geschieht, zeitliches Ereignis, und als solches Offenbarung Gottes als des Schöpfers und Herrn[2].»

Das so verstandene Wort Gottes las das gläubige Israel im Wort des Moses und der Propheten. Im Lichte vom so gelesenen «Gesetz und den Propheten» oder – allgemeiner – «der Schriften» haben die Autoren des Neuen Testaments das Christusgeschehen verstanden und beschrieben.

Die «Erfüllung» von Gottes Wort. Das Wort Gottes verlangt sowohl als Gesetz wie auch als Prophetie nach Erfüllung. Die Autoren des Neuen Testaments erkennen und anerkennen in Jesus die «Erfüllung» des Wortes Gottes, des Wortes «des Moses und der Propheten», des Wortes «der Schriften». Mit Recht hat Dodd diese Erkenntnis und Anerkennung, wie sie von den ersten Christen konkret dargestellt und im einzelnen ausgeführt wurde in dem «gemäß der Schrift», in dem «auf daß die Schrift erfüllt werde» usw., als die Substruktur der ganzen neutestamentlichen Theologie gekennzeichnet[3].

«Hier geht in Erfüllung das Wort des Propheten» (Apg 2, 16), lautet der Eingang der ersten und progammatischen Predigt des Petrus am Pfingstfest, bei der er auch im weiteren Verlauf immer wieder auf Texte des Alten Testaments zurückgreift. «So hat Gott zur Erfüllung gebracht, was er durch den Mund aller Propheten vorherverkündet hat» (Apg 3, 18) ist ebenfalls die Grundtendenz der Verkündigung des Petrus vor dem Synedrium.

Dasselbe gilt von der Predigt des Paulus: «Wir verkündigen euch die Verheißung, die den Vätern gegeben wurde. Gott hat sie an uns, den Kindern, erfüllt» (Apg 13, 32), «ohne etwas anderes zu sagen, als was die Propheten und Moses von kommenden Dingen gesagt haben» (Apg 26, 22).

Was der Diakon Philippus dem Äthiopier verkündigt, ist die Erfüllung jener «Schriftstelle, die er gerade las» (Apg 8, 32) in Jesus.

Nicht nur die Predigt der ersten Jünger, sondern auch die erste Predigt Jesu selbst beschreibt Lukas in denselben Ausdrücken: Nach seiner Taufe im Jordan und nach seiner Versuchung in der Wüste «kehrte Jesus in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück... Und er kam nach Nazareth, wo er aufgewachsen war. Nach seiner Gewohnheit ging er am Sabbat in die Synagoge. Er erhob sich, um vorzulesen. Man reichte ihm das Buch des Propheten Isajas. Er rollte das Buch auf und stieß auf die Stelle, wo geschrieben steht: Der Geist des Herrn ruht auf mir. Er hat mich gesalbt, den Armen die Frohe Botschaft zu bringen. Er hat mich gesandt, den Gefangenen die Befreiung und den Blinden das Augenlicht anzukündigen, Bedrückte in Freiheit zu setzen, das Gnadenjahr des Herrn auszurufen. Dann rollte er das Buch zusammen, gab es dem Diener zurück und setzte sich. Aller Augen in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Da begann er zu ihnen zu sprechen: ‹*Das Schriftwort, das ihr soeben gehört habt, ist in dieser Zeit in Erfüllung gegangen*›.» (Lk 4, 14. 16–21.)

Das ganze Neue Testament ist auf die verschiedensten Weisen ein durchgehender Aufruf, damit wir mit Philippus erkennen: «Wir haben den gefunden, von dem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben: Jesus, den Sohn des Joseph aus Nazareth» (Jo 1, 45).

Jesus ist gekommen, um das Gesetz und die Propheten zu erfüllen. «Glaubt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um sie aufzuheben, sondern um sie zu erfüllen» (Mk 5, 17).

Aus diesem letzten Text, der Einleitung zur Bergpredigt – dem «Gesetz» des Neuen Bundes –,

wird gleichzeitig deutlich, daß der Ausdruck «erfüllen» mehr meint als lediglich «verwirklichen». Das Verhältnis zum «Gesetz und den Propheten» ist nicht nur das Verhältnis von «Wirklichkeitsoffenbarung» zu «Wortoffenbarung», sondern auch die «Wortoffenbarung» selbst wird «erfüllt». Auch die «Radikalisierung» des Gesetzes (was «zu den Alten gesagt wurde») in dem «Ich aber sage euch» Jesu wird im Einleitungstext von Mt 5,17–20 in den Rahmen der «Erfüllung» gestellt. Ähnliches gilt auch für die Zurückführung des Gesetzes auf das eine Liebesgebot Jesu (Mt 22,36–40; Jo 15,12): die «Radikalisierung» der «Zehn Worte» auf das «eine Wort». «Wer den Nächsten liebt, erfüllt das Gesetz. Denn die Gebote: Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren sowie alle anderen Gebote sind in dem einen Wort zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu. Darum ist in der Liebe das ganze Gesetz erfüllt» (Röm 13,8–10). «Denn das ganze Gesetz wird in dem einen Wort erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» (Gal 5,14).

Und dieses also «erfüllte Gesetz» hat Jesus gleichzeitig bis zum Ende vollbracht, und zugleich auch in diesem Sinn «erfüllt»: in seiner Liebe für die Seinen «bis zum Ende», «bis zum letzten» (Jo 13,1). Denn eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde» (Jo 15,13).

Daß in Jesus «das Gesetz und die Propheten» sowohl vollendet wie auch vollbracht wurden, daß die Ankunft Jesu die Erfüllung des Wortes Gottes an sein Volk bedeutete, bildet den Hintergrund des ganzen neutestamentlichen Denkens und wird in vielen Perikopen des Neuen Testaments auf vielerlei Art und Weise ausgeführt. Wir werden uns im folgenden auf zwei Beispiele aus den Evangelien beschränken. Das erste Beispiel ist dem Evangelium nach Markus entnommen, jenem Evangelium, das der Überlieferungsquelle, woraus die drei synoptischen Evangelien geschöpft sind, am nächsten steht. Das zweite Beispiel steht im Evangelium nach Johannes, jenem Evangelium, in dem die Theologie des Wortes seine Krönung findet. Für den Vergleich haben wir in beiden Fällen die erste Jesus-Perikope gewählt, die Perikopen, durch welche die Evangelisten Jesus beim Leser einführen. Da wir uns innerhalb des (engen) Rahmens des Themas «Gottes Wort» halten wollen, werden wir zu zeigen versuchen, wie in der Markus-Perikope von Jesu Taufe im Jordan Jesus als *der* Prophet bezeichnet wird, als derjenige, *der Gottes Wort spricht* – (in ganzer Fülle); und wie ferner im Prolog des Evangeliums nach Johannes Jesus als derjenige vorgestellt wird, *der Gottes Wort ist* – (in ganzer Fülle). Wir werden dabei gleichzeitig zu zeigen suchen, wie diese zwei Darstellungsweisen beide dem Jesus entsprechen, der die «Erfüllung» von Gottes Wort ist: dem Wort, das im Anfang bei Gott war und das Gott im Gesetz und in den Propheten zu seinem Volk gesprochen hat.

II.

Jesus der Prophet. Die Markus-Perikope von der Taufe Jesu im Jordan (Mk 1,9–11) ist die Mitteltafel eines Triptychons, dessen Seitentafeln die Perikopen vom Auftreten des Täufers Johannes (Mk 1,2–8) und von der Versuchung Jesu in der Wüste (Mk 1,12–13) darstellen und das als Ganzes dem Beginn der Erzählung vom Auftreten Jesu (Mk 1, 14ff.) vorangeht: ein Triptychon, das als die ursprüngliche «vorangehende Einführung» zum Evangelium nach synoptischer Überlieferung auch in den Evangelien nach Matthäus und Lukas noch deutlich erkennbar ist. Die erste Hälfte der Taufperikope – die Taufe Jesu selbst (Mk 1,9) – bildet aber zugleich eine Einheit mit der ersten Tafel des Triptychons (unter anderem durch das Auftreten Johannes des Täufers, das dies Ganze gemeinsam hat); von der anderen Hälfte (Mk 1,10–11) gilt dasselbe mit Bezug auf die dritte Tafel (unter anderem durch das Auftreten des Geistes, das diese zweite Hälfte des Triptychons gemeinsam hat).

Die Verknüpfung des Evangeliumsbeginns in der ersten Hälfte des Eröffnungstriptychons mit dem Auftreten des Täufers entspricht nach Kapitel 1 der Apostelgeschichte dem ursprünglichen Beginn des offiziellen Zeugnisses vom Christusgeschehen: Der Nachfolger für Judas im Kollegium der zwölf offiziellen Zeugen muß sein «einer von den Männern, die zu unserer Gesellschaft gehörten all die Zeit, da der Herr Jesus unter uns aus- und einging, *angefangen von der Taufe des Johannes*» (Apg 1,21.22).

Die Bedeutung dieser Verbindung mit dem Auftreten Johannes des Täufers ist im Evangelium nach Matthäus offensichtlich die unmittelbare Verbindung mit «dem Gesetz und den Propheten»: «Denn alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes haben davon prophetisch gesprochen» (Mt 11,13). Johannes ist «ein Prophet» (Mt 11,9), aber

als unmittelbarer Wegbereiter Jesu ist er gleichzeitig «mehr als ein Prophet» (Mt 11,9); denn dadurch gehört er gleichzeitig auch schon selber zur Fülle der Zeit, zur Zeit der Erfüllung: «Er ist es, von dem geschrieben steht: Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, auf daß er deinen Weg vor dir bereite» (Mt 11,10).

Mit diesem Hinweis auf die Erfüllung des Wortes des Propheten Malachias (Mal 3,1) beginnt eigentlich auch das Evangelium nach Markus – wenn der Evangelist dabei auch irrtümlich auf den Propheten Isajas verweist (Mk 1,2). Indem er sich taufen läßt, indem er sich dem prophetischen Auftreten des Täufers Johannes unterwirft, nimmt Jesus auf konkrete Weise (die Erfüllung von) «Gesetz und Propheten bis auf Johannes» auf sich, um «alle Gerechtigkeit zu erfüllen», wie Mt 3,15 erklärt. «Und sogleich, als er [Jesus] aus dem Wasser gestiegen, sah er, wie der Himmel sich öffnete» (Mk 1,10). Während Jesus das Wasser des Jordan verläßt, verläßt der Evangelist für die zweite Hälfte des Einführungstriptychons die literarische Gattung, die er in dessen erster Hälfte angewandt hat.

Zunächst ändert sich die Art und Weise des Aufweises, daß es hier um die Erfüllung von «Gesetz und Propheten» geht; es ändert sich die Anwendung des «gemäß der Schrift».

In der ersten Hälfte des Einführungstryptichons – in Mk 1,2–9 – ist die erzählende Beschreibung der Tatsachen (Verse 4–9) verschieden von der kommentierenden Beschreibung der Bedeutung dieser Tatsachen als Erfüllung der Schrift (Verse 2–3), und der Hinweis auf die Schrift ist ausdrücklich. In der zweiten Hälfte des Einführungstriptychons – in Mk 1,10–13 – ist die Beschreibung der erzählten Tatsachen selber aus indirekten Hinweisen auf die (Erfüllung der) Texte des Alten Testaments aufgebaut. Der Text ist da sozusagen aus alttestamentlichen Reminiszenzen komponiert:

Mk 1,10: das Aufreißen der Himmel
vgl. Is 63,19; 64,1; Ez 1,1
das Herabsteigen aus dem geöffneten Himmel
vgl. Is 64,1
das Herabsteigen des Geistes auf Jesus
vgl. Is 11,2; 42,1; 44,3; 61,1
der Geist gleich einer Taube
vgl. Ben Zoma[4] über Gn 1,2
die Taube über dem Wasser
vgl. Gn 8,8—12

Mk 1,11: du bist mein Sohn
vgl. Ps 2,7 (Septuaginta)
der Vielgeliebte
vgl. Gn 22,2; Is 44,2 (Septuaginta)
an dir habe ich Wohlgefallen
vgl. Is 62,4 (Septuaginta)

Mk 1,12: durch den Geist getrieben nach...
vgl. Ez 3,14; 11,1

Mk 1,13: vierzig Tage in der Wüste
vgl. Israel (Dt 2,7ff.)
vgl. Moses (Ex 34,28)
vgl. Elias (3Kg 19,8)
vierzig (Tage) Versuchung in der Wüste
vgl. Israel (Ps 95,9–10; Hebr 3,8.9)
Satan und die wilden Tiere
vgl. Ps 22,12–22; Ez 34,5.8.25
(zahme?) wilde Tiere
vgl. Is 11,6–9
wilde Tiere und dienende Engel
vgl. Ps 91,11–13 (zitiert bei Mk und Lk)

Der Übergang von Mk 1,2–9 zu Mk 1,10–13 als Übergang zu einer anderen literarischen Gattung wird auch noch auf andere Weise deutlich. Während Jesus das Wasser des Jordan verläßt (Mk 1,10), verläßt der Text des Evangeliums in seiner Beschreibung das uns vertraute geographisch-historische Szenenbild des Johannes, der in der Wüste tauft und predigt, der Menschen von Judäa und Jerusalem, die zu ihm hinauspilgerten, einschließlich des Jesus, der das Wasser des Jordan verläßt. Danach, vom sich öffnenden Himmel an (Mk 1,10) bis zu den dienenden Engeln einschließlich (Mk 1,13) sind wir in einer anderen als der uns bekannten und vertrauten Welt. Es ist eine Welt, die sich unseren (modernen) naturwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Fragen entzieht, wie aus den Angaben über diese Welt klar wird: den geöffneten Himmeln, dem Geist gleich einer Taube, der Stimme aus den Himmeln; dem Geist, der Jesus in die Wüste hinaustreibt; dem personhaft auftretenden Satan und den dienenden Engeln. Bezeichnend für diese Welt ist, daß man sich mit Matthäus und Lukas wohl sehr gut den Berg vorstellen kann, von dem aus man alle Königreiche der Welt mit all ihrer Herrlichkeit überschauen kann (Mt 4,8), überschauen nicht nach langem Spähen, sondern in einemAugenblick (Lk 5,5) – der aber ein Berg ist, der sich auf einer modernen Atlaskarte nicht lokalisieren läßt, auch nicht auf einer modernen historischen Atlaskarte, ja nicht einmal im «Bibelatlas».

Den verschiedenen Welten der ersten und der zweiten Hälfte von Mk 1,2–13 entsprechen zwei verschiedene Konfrontationen: In Mk 1,2–9 stehen sich Johannes der Täufer und Jesus in einer «historischen» Konfrontation gegenüber inmitten des geschichtlichen («historischen») Publikums

von Einwohnern Jerusalems und ganz Judäas; in Mk 1,10–13 steht Jesus ganz allein in einer übergeschichtlichen («transhistorischen») Konfrontation Gott (Vers 10 und 11) und dem Satan (Vers 13) gegenüber, den zwei Polen, die die Erfüllung seiner Sendung bestimmen werden, wie sie im unmittelbar darauf Folgenden beschrieben ist: die Aufrichtung des Reiches Gottes und der Sieg über das Reich des Widersachers.

Die Art und Weise, wie Mk 1,10.11 aus alttestamentlichen Textelementen sozusagen zusammengesetzt wurde, und zwar in der Szenerie einer visionären Welt, wird bei näherer Betrachtung der literarischen Gattung dieser Verse – in concreto: beim Vergleich mit anderen gleichartigen Texten des Alten und Neuen Testaments – verständlich. Das literarische Genus von Mk 1,10.11 wird dann erkannt a) als Vision, b) als Sendungsvision, c) als prophetische Sendungsvision.

a: «Und sogleich, als er [Jesus] aus dem Wasser gestiegen, *sah er*» (Mk 1,10). Dieses *eîden* («*sah er*») ist in einer Beschreibung von Ereignissen einigermaßen seltsam. Denn wir können das Sehen eines anderen eigentlich nicht sehen. Und doch finden wir in den Evangelien diese Art der Geschehensbeschreibung auf dem Weg über das Sehen Jesu sehr oft: *eîden* – «er sah» (Mk 1,16.19; 2,14 u.a.), *idôn* – «als er sah» (Mk 2,5; 8,33 u.a.). In diesen Fällen wird das «(als) er sah» aber stets *relativisch* gebraucht, in Beziehung zu einer Reaktion Jesu auf jemanden oder auf etwas, der oder was zu sehen war; eine Reaktion, die dann natürlich voraussetzt, daß «er sah». Der Gebrauch von «(als) er sah» ist dann eine (übrigens auch von uns im täglichen Leben oft gebrauchte) Redeweise, um zwischen einem Geschehnis, einer Situation usw. und jemandes Auftreten oder Reden eine Verbindung herzustellen: Als er dies oder das sah, sagte oder tat er dies oder jenes.

In Mk 1,10 wird jedoch das *eîden* absolut gebraucht. Es wird nichts gesagt von einer Reaktion Jesu auf etwas, was er sah. Und doch finden wir diesen eigentlich höchst merkwürdigen absoluten Gebrauch von *eîden* – dem oft ein *kai idoú* (siehe Mk 3,16) folgt – im Neuen und Alten Testament ziemlich oft. Das absolut gebrauchte «er sah» ist nämlich eine klassische Einleitungsformel für Visionen; es gehört zu den literarischen Kennzeichen, an denen man die literarische Gattung «Vision» erkennen kann. Es kommt denn auch besonders häufig vor bei den (apokalyptischen) Propheten des Alten Testaments (besonders bei Ezechiel) und bei der (prophetischen) Apokalypse des Neuen Testaments.

Daß wir es hier wirklich mit einem typisch literarischen Element der Gattung Vision zu tun haben, wird erhärtet durch die Tatsache, daß in allen drei Teilen dessen, was Jesus «sah», Elemente vorkommen, die für Visionen typisch sind: der geöffnete Himmel (vergleiche Offb 19,11; Apg 7,56; 10,11; Jo 1,51); das Herabsteigen – aus dem Himmel – (vergleiche Offb 20,1; Apg 10,11; Jo 1,51); eine Stimme – aus dem Himmel, rufend – (vergleiche Offb 1,10; Apg 10,13 u.a.).

b: Am auffälligsten – wegen ihres Rätselcharakters – ist die Funktion der Vision im Zusammenhang mit apokalyptischen Prophetien. Nicht weniger wichtig – und wahrscheinlich sogar älter – ist ihre Funktion im Zusammenhang mit *jemandes Sendung durch Gott*. In dieser Funktion finden wir die Vision zum Beispiel im Alten Testament bei Elias, Isajas, Jeremias und Ezechiel, im Zusammenhang mit ihrer Sendung an Israel; im Neuen Testament bei Petrus und Paulus im Zusammenhang mit ihrer Sendung zu den Heiden.

Mk 1,10.11 entspricht der literarischen Gattung der Sendungsvisionen. Die Stelle folgt dem Strukturschema derartiger Visionen und geht deshalb

EZECHIEL (1 und 2)	JESUS (Mk 1,9–11)	PETRUS (Apg 10,11–13)
1,1 kai egéneto... epì tou potamoú kai ēnoíchthēsan hoi ouranoí kai eîdon	kai egéneto... eis ton Iordánēn kai... eîden schizoménous tous ouranoús	kai theoreî ton ouranòn aneoogménon
1,3 kai egéneto lógos Kyríou		
1,4 kai idôn, ksi idoù pneûma	kai to pneûma hōs (peristeràn) katabaînon eis autón	kai katabaînon (skeûós ti) hōs (othónēn)...
2,1 kai ēkousa phōnén hyiè anthrōpou	kai phōnè egéneto... sy ei ho hyiós mou	kai egéneto phōné...
2,2 kai êlthen ep'emè pneûma		

auch dem Auftreten Jesu «im Namen dessen, der mich [Jesus] gesandt hat» (Mk 9,37) unmittelbar voraus. Für die Parallelität von Mk 1,10.11 vor allem mit den Sendungsvisionen des Ezechiel (im Alten Testament) und des Petrus (im Neuen Testament) vergleiche man die Texte des Schemas:

Was eine solche Sendungsvision bedeutet, wenn sie einer Erzählung oder einem Bericht vom Auftreten einer Person vorangestellt wird, ist eindeutig: ihr Wirken und Reden wird dadurch von Anfang an als prophetisches Auftreten gekennzeichnet und legitimiert: als Taten und Worte eines Propheten, den Gott gesandt hat, um Sein Wort in der Kraft Seines Geistes zu verkünden. Durch die Kraft Seines Geistes, «denn niemals ist eine Prophetie aus menschlichem Willen hervorgegangen. Vielmehr haben Menschen, durch den Heiligen Geist getrieben, von Gottes wegen gesprochen» (2 Petr 1,21; vergleiche 2 Sam 23,2: «Der Geist Jahwes spricht durch mich, sein Wort ist auf meiner Zunge»).

c: «Nachdem Gott vor Zeiten vielfach und auf mannigfaltige Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen, hat er jetzt, in dieser Endzeit, zu uns durch den Sohn gesprochen» (Hebr 1,1). Dieser Auftakt des Briefes an die Hebräer entspricht der Einführung Jesu im Evangelium nach Markus, in der Sendungsvision Mk 1,10.11: Nach all den Propheten sendet Gott schließlich seinen Sohn («Du bist mein Sohn, der vielgeliebte», Mk 1,11; vergleiche das Gleichnis bei Lk 20,9–19, in dem nach all den Dienern schließlich «der vielgeliebte Sohn» zu den Pächtern gesandt wird). Gottes Sohn wird gesandt, um schließlich, nach all den Propheten, das Wort Gottes der Zeitenfülle zu sprechen, Gottes letztes Wort, die Fülle des Gotteswortes: «Und Jesus ging nach Galiläa, um die Frohe Botschaft Gottes zu verkündigen: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist (jetzt) (nahe herbei) gekommen» (Mk 1,14.15).

Die Unterscheidung zwischen «den Propheten» und «dem Sohn» im Hebräerbrief (1,1) und zwischen der Sendung und den Sendungsvisionen der Propheten des Alten Testaments einerseits und der Sendung und Sendungsvision des Sohnes im Evangelium nach Markus (1,10.11) andererseits heißt nicht, daß Jesus kein Prophet ist. Im Gegenteil. Jesus bezeichnet sich selbst als Prophet (Mk 6,4; Lk 13,33); er wird vom Volk als «einer der Propheten» (Mk 8,28), als «ein großer Prophet» (Lk 7,16) erkannt und anerkannt, und auch von seinen Jüngern (Lk 24,19); Jesus spricht prophetisch über «das Ende» (Mk 13,22–23), wie die Propheten, und das Endgeschehen seines Todes und seiner Auferstehung wird durch die Jünger im Glauben anerkannt als die Erfüllung der Schrift und «des Wortes, das Jesus gesprochen hatte» (Jo 2,22).

Mit der Unterscheidung zwischen «den Propheten» und «dem Sohn» ist es wie mit der Unterscheidung zwischen der prophetischen Rede von «Propheten und Gesetz bis auf Johannes» und deren Erfüllung in Jesus. Als Erfüllung der Propheten und der Gesetze bis auf Johannes wird Jesus gerade *auch* anerkannt und verkündet als der in Dt 18,15 ff. verheißene *Prophet*: «Moses hat gesagt: Einen Propheten wie mich wird der Herr, euer Gott, aus euren Brüdern erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören» (Apg 7,37). Gerade als Erfüllung von «Moses und den Propheten» ist Jesus *auch* mit der Fülle des Prophetentums bekleidet, ist auch er «mehr als ein Prophet» (Mt 11,9), ist er «*der* Prophet, der in die Welt kommen soll» (Jo 6,14).

Gerade auch als «der Sohn» ist Jesus «mehr als ein Prophet», das heißt: Jesus ist mehr Prophet als alle Propheten bis auf Johannes. Denn «der Vater liebt den Sohn und hat ihm *alles* in die Hand gegeben» (Jo 3,35; vergleiche Mk 1,11). Die «Propheten» sind in gewissem Sinne nur Teilpropheten. Wenn der Sohn das Wort seines Vaters spricht, ist es die Fülle von Gottes Wort, ist es Gottes letztes Wort.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß auch andere Perikopen dem prophetischen Charakter der Sendungsvision des Sohnes in Mk 1,10.11 entsprechen: Die Vision selbst erinnert uns an die Verklärungsvision (Mk 9,2–8), wo Jesus im Gespräch mit den Propheten Moses und Elias erscheint; und auch die «vierzig Tage» unmittelbar nach der Vision (Mk 1,12.13) erinnern uns an Moses (Ex 34,28) und Elias (3 Kg 19,4–8; auch hier das Dienen eines Engels!).

III.

Jesus, das Wort. «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott... und das Wort ist Fleisch geworden... Jesus Christus... der Eingeborene (des Vaters, selbst) Gott» (Jo 1,1.14.17.18).

Die zweite Hälfte des einleitenden Kapitels des Evangeliums nach Johannes (Jo 1,19–51) gehört größtenteils zum selben Gebiet. Sie ist hauptsächlich in denselben Kategorien der Erfüllung gedacht und geschrieben: der Erfüllung in Jesus von dem, was «Moses im Gesetz und die Propheten ge-

schrieben haben» (Jo 1,45) – wie das Einleitungstriptychon des Evangeliums nach Markus. In der ersten Hälfte des ersten Johanneskapitels aber, im Prolog, werden die traditionellen Kategorien sozusagen radikalisiert, und zwar in Formulierungen, die wir nach diesem Auftakt in der Fortsetzung des Evangeliums nicht noch einmal in derselben extremen Form wiederfinden. Der Prolog stellt sozusagen die äußerste Grenze dar, den Horizont des vierten Evangelisten; er formuliert das Glaubenszeugnis des vierten Evangelisten von Jesus «bis zum letzten» (vergleiche Jo 13,1).

a: Die traditionelle Einführung Jesu als Sohn Gottes (vergleiche Mk 1,11) wird im Prolog mit letzter Möglichkeit formuliert: «der Eingeborene (des Vaters, selber) Gott».

b: Der Glaube an Jesus als die Erfüllung von «Gesetz und Propheten», die ja Gottes Wort sind, und damit zugleich der Glaube an Jesus als Gottes letztes Wort, an Jesus als denjenigen, in dem sich Gott schließlich vollkommen ausgesprochen hat, wird im Prolog auf die radikalste Art und Weise formuliert: In Jesus ist das Wort Fleisch geworden, in Jesus wurde Gottes Wort endgültig und erschöpfend ausgesprochen und verwirklicht.

c: Der Ursprung des Christusgeschehens, von Jesu Worten und Werken, von Jesu Tod und Auferstehung, und zwar als Erfüllung des Wortes Gottes, wird im Prolog auf den allerersten Ursprung zurückgeführt: bis auf das Wort, das im Anfang bei Gott war. Jesus ist Gottes ursprüngliches Wort. Im fleischgewordenen Wort hat sich Gottes ursprüngliche Absicht mit den Menschen schließlich realisiert. Jesus ist nicht nur Gottes letztes, sondern auch Gottes erstes Wort.

d: Der Glaube an Jesus als Propheten, als an den, der Gottes Wort spricht – an Jesus als *den* Propheten, als an den, der die Fülle des Gotteswortes spricht, erreicht im Prolog des Evangeliums nach Johannes seine äußerste Grenze: Jesus *spricht* nicht nur Gottes Wort, er *ist* das Wort Gottes.

Gottes Wort: das Evangelium. Im Alten Testament ist die charakteristischste und vorherrschende Bedeutung der Ausdrücke «das Wort» und «das Gotteswort»: das Wort der Propheten. Im Neuen Testament dagegen ist die charakteristischste und vorherrschende Bedeutung dieser Ausdrücke: die Verkündigung des Evangeliums (zum Beispiel 2 Tim 2,8.9), das Wort derer, «die Christus verkündigen» (zum Beispiel Phil 1,14–16).

Die christliche Verkündigung, die Verkündigung des Evangeliums, scheint auch der rechte Anknüpfungspunkt zu sein sowohl für das Thema «Jesus, das Wort» wie auch für das Thema «Jesus, das Licht», jene zwei Themen, die den Prolog des vierten Evangeliums beherrschen.

In der Apostelgeschichte wird die Verkündigung, wird das Evangelium oft einfach mit «das Wort» bezeichnet (zum Beispiel Apg 4,4): «Das Wort des Herrn» (zum Beispiel Apg 8,25), «das Wort Gottes» (zum Beispiel Apg 4,29.31). Predigen heißt demnach «Dienst am Wort» (Apg 6,4); und die Glaubensantwort darauf ist «das Annehmen des Wortes Gottes» (Apg 8–14).

Dieses Verkündigungswort ist ein Licht, das die Gläubigen erleuchtet, das in ihre Herzen scheint (2 Kor 4,6). Die Prediger sind von Gott bestellt zum «Licht der Heiden» (Apg 13,47); sie sind gesandt, um den Heiden «die Augen zu öffnen zur Bekehrung aus der Finsternis zum Licht» (Apg 26,18). Glaube und Unglaube verhalten sich demgemäß zueinander wie Licht und Finsternis (2 Kor 6,14; Eph 5,8; 1 Thess 5,4.5; 1 Petr 2,9). Und das Wort der Propheten ist dabei «wie eine Lampe, die auf einen finsteren Platz scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern [wörtlich: der Lichtträger, der Lichtbringer] in euren Herzen aufgeht» (2 Petr 1,19). Dann werden die Gläubigen auch «wie *leuchtende* Sterne in der Welt scheinen, festhaltend am *Wort* des Lebens» (Phil 2,15.16). Denn «schon vor ewigen Zeiten wurde uns Gnade verliehen in Christus Jesus, jetzt aber ist sie uns offenbar geworden durch die Erscheinung unseres Heilands Jesus Christus, der den Tod vernichtet und unvergängliches *Leben* ans *Licht* brachte durch das *Evangelium* [das ist: das Wort]» (2 Tim 1,9,10).

Dieser Sprechweise fügt der Prolog des vierten Evangeliums den Übergang von der Verkündigung zum Verkündigten hinzu: Jesus selber ist das Wort, das Leben und das Licht. Ein Übergang, der nicht schwierig ist; denn die Verkündigung «des Wortes» ist die Verkündigung Jesu, und der Glaube an das Evangelium ist der Glaube an Jesus. Das Wort des Evangeliums, das für den Gläubigen Licht und Leben ist, ist auch anders auszudrücken mit den Worten: Jesus, für uns gestorben und auferstanden. Wie Barrett schreibt: «Dies durchschaute Johannes mit viel größerer Klarheit als je einer seiner Vorgänger: Jesus *ist* das Evangelium, und das Evangelium ist Jesus... Als das Evangelium den Menschen angeboten wurde, wurde ihnen Jesus selbst angeboten und ihn empfingen sie[5].» In der Verkündigung begegnen die

Gläubigen Jesus als dem Wort, das Licht und Leben ist.

«*Das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu*»[6]. Auch bei genauerer Sicht auf die Theologie der Verkündigung im ganzen vierten Evangelium wird sichtbar, wie das Sprechen von Jesus als Wort und Licht bei der Theologie der *Verkündigung* anknüpft, der Verkündigung, die in den johanneischen Schriften als *Zeugnis* verstanden wird, und zwar von Ohren- und Augenzeugen: «Was wir gehört haben, was wir gesehen haben ... das Wort des Lebens ... Wir haben es gesehen und bezeugen es ... was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch» (1Jo 1,1–3). Das vierte Evangelium meldet sich denn auch an als ein *Zeugnis* (Jo 21,24) dessen, der gesehen hat (Jo 19,35; 20,8) für jene, die nicht gesehen haben (Jo 20,29), damit auch sie glauben (Jo 20,39–31).

Dem entspricht auch, daß unmittelbar nach dem *Zeugnis* des Täufers Johannes (Jo 1,7.8.15.19.32.34) von dem, was er gesehen und gehört hat (Jo 1,32–34), die ersten Jünger berufen werden, um zu sehen (Jo 1,39.47.50.51) – noch vor Beginn des Auftretens Jesu (Jo 2,1; vergleiche Jo 2,11). Denn sie sollen später von Jesus ausgesandt werden, um «*Zeugnis* zu geben, weil ihr von Anfang an bei mir seid» (Jo 15,27; vergleiche Apg 1,21), um zu bezeugen, was sie von Jesus gesehen und gehört haben, also zu vermitteln zwischen Jesus und uns, die Jesus nicht gesehen und gehört haben (Jo 20,29–31).

Im vierten Evangelium geht es aber nicht nur um Jesus, es geht um Jesus und *in Jesus um Gott*. Dabei entspricht die Vermittlung der Jünger bzw. der Evangelisten zwischen uns – den Lesern – und Jesus der Vermittlung Jesu zwischen den Jüngern und Gott. Zum Vater spricht Jesus: «Die Worte, die Du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben» (Jo 17,8) und «die Herrlichkeit, die Du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben (Jo 17,22) und «wie Du mich in die Welt gesandt hast, so habe ich sie in die Welt gesandt» (Jo 17,18). Zu den Jüngern sagt Jesus: «Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch» (Jo 20,21). Und zu uns sagt Jesus: «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer jemanden aufnimmt, den ich sende, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat» (Jo 13,20).

Die Parallelität der Mittlerstellung Jesu zwischen Gott und den Jüngern und der Mittlerstellung der Jünger zwischen Jesus und uns, gilt auch für das Zeugnis. Der zuletzt zitierte Text fährt fort: «Nach diesen Worten ... bezeugte Jesus und sprach...» (Jo 13,21). Wie die Jünger zum Zeugnis gesandt sind (Jo 15,27), so ist auch Jesus zum Zeugnis gesandt: «Dazu bin ich geboren und dazu bin ich in die Welt gekommen, daß ich Zeugnis gebe...» (Jo 18,37). Das vierte Evangelium spricht denn auch oft vom «Zeugnis» Jesu (Jo 3,11.32.33; 5,31; 8,14; vergleiche Offb 1,2.9; 12,17; 19,10; 20,4); Jesus «bezeugt» (Jo 3,11.32; 4,44; 5,31; 7,7; 8,14,18; 13,21); Jesus ist es, «der Zeugnis ablegt» (Jo 8,18; vergleiche den «treuen Zeugen» in Offb 1,5; 3,14).

So wie von uns (den Lesern, für die das vierte Evangelium bestimmt ist) gilt, daß wir Jesus nie gesehen und gehört haben (Jo 20,29–31), so gilt nicht allein von den «Juden»: «Ihr habt niemals Gottes Stimme gehört oder sein Antlitz gesehen» (Jo 5,37), sondern es gilt von jedem: «Niemand hat Gott je gesehen» (Jo 1,18). Wie also die Jünger Zeugen dessen waren, was sie bei Jesus gesehen und gehört haben, den wir nicht gesehen und gehört haben, so bezeugt Jesus das, was er bei Gott gesehen und gehört hat, den niemand gesehen hat: «Niemand hat den Vater gesehen als der, der vom Vater kommt; der hat den Vater gesehen» (Jo 6,46); «der von oben kommt, der aus dem Himmel kommt, bezeugt das, was er gesehen und gehört hat» (Jo 3,31.32). Die Beschreibung der Herkunft Jesu aus Gott im Prolog des vierten Evangeliums scheint gerade im Dienst der einzigartigen Funktion Jesu als Zeuge Gottes zu stehen: weil er – er allein – bei Gott war, hat er – er allein – Gott gesehen und gehört. Und darum kann er – er allein – von Gott Zeugnis ablegen.

Der Prolog geht dann aber auch noch einen Schritt weiter. Letzten Endes ist der Glaube an Jesus nicht nur ein Glaube an ihn, der Gott selber gesehen und gehört hat, letzten Endes ist es ein Glaube an ihn, der *ist*, was er gesehen hat: «das Licht» (vergleiche 1Jo 1,5), und der *ist*, was er gehört hat: «das Wort». Der einzigartige Charakter des Zeugnisses Jesu von Gott übersteigt im Glaubensbekenntnis des Prologs die Kategorien des Zeugnisses, wie der einzigartige Charakter seiner Gottessohnschaft die Kategorien der Sohnschaft übersteigt: Jesus *ist* «das Wort», er *ist* «das Licht», er *ist* Gott.

Schließlich noch ein kurzes Wort über den konkreten «Sitz im Leben», wo der Prolog entstanden ist. Wahrscheinlich ist der Prolog ursprünglich ein

Hymnus der ersten Christen auf Jesus als das Wort und das Licht, ein Hymnus, der für die kirchliche Sonntagsfeier bestimmt war. Denn «der erste Tag der Woche» ist nicht nur der erste Schöpfungstag, der Tag, an dem «Gott *sprach:* es werde *Licht*» (vergleiche Jo 1,1–5), er ist auch der Tag des Beginns der Neuschöpfung, der Auferstehung des Herrn, und gerade deshalb auch der Tag, an dem die ersten Christen zusammenkamen, um das Brot zu brechen und auf «das Wort» zu hören (vergleiche Apg 20,7–12), auf das Wort, das «schon das Licht ausstrahlt» (1Jo 2,8), auf das Wort von Jesus, der gestorben war und *in Herrlichkeit auferstanden* ist. Der «Tag des Herrn» (Offb 1,10) ist der Tag, an dem die ersten Christen in der Versammlung der Gläubigen aus dem Munde der Prediger das Wort über den auferstandenen Herrn hörten, welcher ist «der erste und letzte» (Offb 1,17), welcher ist das erste und das letzte Wort Gottes, «das Alpha und das Omega» (Offb 1,8).

---

[1] *Bijbels Woordenboek*, Roermond 1954–1957, Spalte 1867.

[2] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964, S. 6ff.

[3] C. Dodd, *According to the Scriptures. The sub-structure of New Testament theology*, London 1952.

[4] «A younger contemporary of the Apostles», zitiert bei V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1957, S. 161: «I was considering the space between the upper waters and the lower waters, and... as it is said. And the Spirit of God was brooding on the face of the waters like a dove which broods over her young but does not touch them.»

[5] C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1955, S. 58.

[6] Offb 1,2.9; 20,4.

Aus dem Niederländischen übertragen von Dr. Heinrich A. Mertens, Lüdinghausen/W.

JOHANNES J.C. WILLEMSE

Geboren am 16. März 1931 in Schiedam, Holland, zum Priester geweiht 1957, Dominikaner. Seine Studien machte er an der Dominikanerhochschule in Zwolle, an der Universität Nijmegen und der École Biblique in Jerusalem, promovierte in Theologie 1965 mit der These: «Het vierde Evangelie: een onderzoek d. structuuren». Er ist Professor in Zwolle und liest dort Fundamentaltheologie, Exegese und Dogmatik. An folgenden Zeitschriften arbeitet er mit: Bazuin, Kerygma, Tijdschrift voor Theologie, New Testament Studies.

F. Mußner

Das Volk Gottes nach Eph. 1, 3–14

In dem Proömium des Epheserbriefes (1, 3–14)[1], das den Charakter einer liturgischen «Eulogie» hat und in mancher Hinsicht an das zweite Segensgebet, genannt «Große Liebe», erinnert, das im Judentum dem Morgenschema vorausging[2], taucht zwar der Ausdruck «Volk Gottes» nicht expresse auf, aber die Idee des Gottesvolkes steht sehr stark im Hintergrund, wie unsere Ausführungen zeigen werden. Sie zielen deshalb auf die Herausarbeitung dieser urbiblischen Idee, um den Volk Gottes-Gedanken, der durch das gegenwärtige Konzil eine neue Belebung erfährt, von der paulinischen Theologie her zu vertiefen. Dazu ist der Abschnitt Eph 1, 3–14 besonders geeignet, wie sich zeigen wird. In ihm tauchen Begriffe und Vorstellungen auf, die wesentlich zum theologischen Gesamtkomplex «Volk Gottes» gehören[3] und das christliche Bewußtsein zu vertiefen vermögen.

I. Die Kirche als das Volk Gottes der Endzeit

Ein Volk fällt nicht vom Himmel. Es hat einen Ursprung, eine Entstehungsgeschichte. Das gilt auch für das Volk Gottes, allerdings mit dem Unterschied, daß hinter seinem Ursprung der souveräne und heilschaffende Gott steht. *Gott* ist es, der das Volk Gottes konstituiert, und zwar zunächst durch seine *Erwählung*. Gott hat sich sein Volk Israel in unergründlicher Freiheit erwählt: dies gehört zu den Fundamentalsätzen des israelitischen Credo. Bewußtgemacht wurde dem Volk Israel der Erwählungsgedanke vor allem durch das Buch Deuteronomium[4]. Man vergleiche vor allem Deut 7, 6ss.: «Dich hat Jahwe, dein Gott, *erwählt*, um ihm *als Volk des Eigentums* anzugehören unter allen Völkern, die auf dem Erdboden wohnen. Nicht weil ihr zahlreicher seid als alle Völker, hat sich Jahwe zu euch herabgeneigt und euch *erwählt*, denn ihr seid das kleinste von allen Völkern, sondern *weil Jahwe euch liebte* und weil er den Schwur hielt, den er euren Vätern geschworen hat... So erkenne denn, daß Jahwe, dein Gott, der Gott ist, der treue Gott, der den *Bund* und die Huld bis auf 1000 Generationen denen bewahrt, die ihn lieben und seine Gebote halten...». Die Erwählung Israels durch Jahwe macht es zu seinem Eigentum. Der alleinige Grund der Erwählung ist Jahwes Liebe. Im Epheserbrief begegnen diese Ideen wieder, aber in einer großartigen Überhöhung: Gott, «der Vater unseres Herrn Jesus Christus» (1, 3), «hat uns *erwählt* in ihm (Christus) vor Grundlegung der Welt... und *in Liebe*[5] uns vorherbestimmt zur Sohnschaft durch Jesus Christus» (1, 4s.); die Erwählten sind sein «Eigentum» (1, 14) und bestimmt für das «Erbe» (1, 14). Die christliche Überhöhung zeigt sich in vieler Hinsicht: Gott ist «der Vater unseres Herrn Jesus Christus»; die Erwählung erfolgte schon «vor Grundlegung der Welt»; ihr Ziel ist die gnadenhafte «Sohnschaft» und das eschatologische «Erbe». Das im Deuteronomium verheißene Erbe für Israel sind die irdischen Segensgüter: «Er wird dich lieben und segnen und vermehren; er wird die Frucht deines Leibes und deines Landes segnen, dein Korn, deinen Most, dein Öl, den Wurf deiner Rinder und den Zuwachs deines Kleinviehs in dem Land, das dir zu geben er deinen Vätern geschworen hat. Gesegnet sein wirst du vor allen Völkern; nicht wird bei dir ein Unfruchtbarer sein noch bei deinem Vieh, und Jahwe wird von dir alle Krankheiten fernhalten, und er wird keine der schlimmen Seuchen Ägyptens ... dir auferlegen...» (7, 13–15), d. h. Israel wird «in seiner ganzen realen geschichtlichen Gegebenheit ... in diesen Heilszustand versetzt» (G. v. Rad)[6]. Der Epheserbrief dagegen spricht von dem «*geistlichen* Segen», mit dem uns Gott «im himmlischen Bereich in Christus» gesegnet hat (1, 3), d. h. die Segnungen des neutestamentlichen Gottesvolkes bestehen ausschließlich in geistlich-himmlischen Gütern. Genannt werden die Erlösung durch das Blut Christi (V. 7; cf. V. 14); die Vergebung der Sünden (V. 7); die Bekanntgabe eines göttlichen Willensgeheimnisses an die gläu-

bige Gemeinde, nämlich die eschatologische Anakephalaiosis der ganzen Schöpfung «in Christus» (V. 9s.); die Versiegelung mit dem heiligen Pneuma, dem «Angeld» des kommenden Erbes (V. 13s.). Von irdischen Segensgütern des Volkes Gottes ist keine Rede; es ist ganz auf das Heil und das Kommende verwiesen. Zeigt sich schon darin ein fundamentaler Unterschied zur alttestamentlichen Gottesvolk-Idee, so noch mehr in den späteren Ausführungen des Briefes über die Zusammensetzung des neuen Gottesvolkes. Denn dieses neue, eschatologische Gottesvolk beschränkt sich nicht mehr auf ein bestimmtes irdisches Volk, wie es Israel im Alten Bund war, sondern umfaßt alle Völker der Erde. Dies gehört nach 3,3ss. geradezu zu dem «Christusmysterium» (V. 4), das dem Apostel in Form einer Offenbarung «bekanntgegeben» wurde. Während es in früheren Zeiten den Menschen unbekannt blieb, ist es «jetzt seinen heiligen Aposteln und Propheten im Pneuma geoffenbart» (V. 5), und sein Inhalt lautet: «Die Völker (sind) Miterben und Miteingeleibte und Mitteilhaber an der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium» (V. 6). Das Evangelium ruft sie in die Gemeinschaft des Leibes Christi. Der Apostel expliziert dieses in der Endzeit sich enthüllende Geheimnis der Heilsgeschichte schon im vorausgehenden Text 2,11–22 näher. Dabei wird auch sichtbar, wessen «Mitteilhaber» die Völker durch das Evangelium werden; ihre Partner sind die Judenchristen, der repräsentative Rest des alten Gottesvolkes, der dem Evangelium gehorsam wurde. Aus «beiden» (2,16.18) entsteht die neue, eschatologische Gemeinschaft des mystischen «Leibes» Christi (2,16)[7]. Sie entsteht aber nicht durch eine bloße Summierung der beiden, sondern durch ihre völlige Neuschöpfung, da Christus «die zwei in sich zu einem einzigen neuen Menschen erschafft» (2,15)[8]. Der sakramentale Ort dieser Neuschöpfung ist die Taufe[9] (cf. auch Gal 3,28 [im Zusammenhang eines Tauftextes]: «Denn ihr alle seid ein *einziger* in Christus Jesus»; dazu auch noch Gal 6,15 [«neue Schöpfung»][10]; 2 Kor 5,17: «Wenn einer in Christus ist, ist er ein neues Geschöpf»); ihr ontologischer Ort dagegen Christus selber («in sich»!), womit entweder sein Auferstehungsleib als der Ursprung der Neuschöpfung oder – was wahrscheinlicher ist – Christus als der eschatologische Adam (cf. 1 Kor 15,47; Röm 5,6) gemeint ist, der zum Stammvater eines neuen Menschengeschlechtes wird und seine Nachkommenschaft entsprechend der semitischen Idee der korporativen Persönlichkeit[11] in sich birgt. So sammeln sich die Neugeschaffenen aus Israel und den Völkern in der Gemeinschaft der Kirche, dem Leib Christi. In ihr gibt es keine «trennende Mauer» mehr, die einst durch das Gesetz zwischen Israel und den Völkern bestand und die in der Steinschranke, die im Tempel zu Jerusalem den heidnischen Vorhof von den jüdischen Vorhöfen trennte, ihren furchtbaren, jedermann sichtbaren Ausdruck fand[12]. Das eschatologische Gottesvolk, das in Christus geschaffen wird, transzendiert somit alle in der Geschichte von den Menschen aufgerichteten Schranken unter den Völkern und wird zu einer Gemeinschaft, die alle Menschen zu einer großen Bruderschaft zusammenschließt und die Völker zur Menschheitsfamilie werden läßt. «Da gilt nicht Jude noch Grieche, da gilt nicht Sklave noch Freier, da gilt nicht Mann und Weib» (Gal 3,28; cf. 1 Kor 12,13). Alle sind vielmehr Brüder, unter denen Christus nach Röm 8,29 (cf. Kol 1,18) «der Erstgeborene» ist.

So bietet gerade auch der Volk Gottes-Gedanke größte Chancen für eine moderne Verkündigung, die die Kirche *als Zeichen der Einheit und des Friedens und der großen Bruderschaft der Völker* hinzustellen hat. Denn Christus «kam und verkündete Frieden euch den Fernen (den Heidenvölkern) und Frieden den Nahen» (Eph 2,17). Das Volk Gottes hat in der Welt eine Friedensbotschaft zu verkündigen!

II. Volk Gottes, Wort Gottes und Pneuma Gottes

Wodurch konstituiert sich nach dem Proömium des Epheserbriefes konkret das eschatologische Volk Gottes? Die Antwort gibt V. 13s.: «In ihm (Christus) seid auch ihr, nachdem ihr das Wort der Wahrheit, das Evangelium von eurer Rettung gehört habt und in ihm auch gläubig geworden seid, versiegelt worden durch den verheißenen heiligen Geist, der das Angeld unseres Erbes ist». Es ist also einmal die gläubige Annahme des Evangeliums, die zum Glied am Volke Gottes macht (1), dazu die Versiegelung mit dem heiligen Pneuma (2). Beides ist im Alten Testament schon vorbereitet.

1. «Israels besonderes Gottesverhältnis beruht ... von Anfang an auf dem Wort seines Gottes: das Grundgesetz des Sinaibundes, der Dekalog, wird mit dem Namen ... ‚die 10 Worte[13]' bezeichnet als die machtvolle Kundgabe des Gotteswillens, durch die das Leben des Volkes bestimmt und die Grundlage aller späteren Gesetzgebung geschaffen ist. Wenn im Deuteronomium die Bezeichnung *deba-*

rim auf alle Arten von Gesetzen übertragen wird, so gewinnt ‚das Wort' als umfassende Benennung des Volksgesetzes erhöhte Bedeutung und gibt diesem seinerseits am Offenbarungswert des Sinai-Gesetzes Anteil. So beruht die ganze Lebensordnung des Gottesvolkes auf dem Wort Gottes, in welchem sich ein klarer und eindeutiger Herrscherwille zusammenfaßt» (W. Eichrodt)[14]. Neben das gesetzliche Gotteswort tritt das prophetische Gotteswort *(dᵉbar Jahwe)*. Die Propheten bekommen «mit dem ihnen anvertrauten Wort eine Macht in die Hand gelegt, die sich größer als alle politische und kriegerische Macht erweist» (idem). Im deuteronomischen Geschichtsverständnis wird das Wort Gottes zur lenkenden Kraft der Geschichte schlechthin[15]. «Das Wort wird ... Ausdruck des über der Geschichte stehenden göttlichen Heilswillens und Weltplanes ...» (idem). Nach Deut 30,19 legt Gott mit seinem Wort Israel «Leben und Tod» zur Wahl vor, «Segen und Fluch» (cf. auch 32,47); aber es zeigt sich nun auch eine Einengung des Wortes Gottes auf das (schriftlich vorliegende) «Gesetz» (cf. Deut 4,2; 30,14; 32,47)[16]. «Je mehr man sich im Exil gezwungen sah, die Vorlesung aus den heiligen Schriften in den Mittelpunkt des Gottesdienstes zu stellen, um so selbstverständlicher wurde es, das Wort als feststehende Größe im heiligen Buche zu suchen» (idem)[17]. Damit waren zweifellos auch Gefahren verbunden, die im Spätjudentum nach Ausweis der Evangelien zur Erstarrung und zum Pochen auf den Buchstaben führten. Die lebendige Dynamis des Wortes Gottes, seine grundsätzliche Offenheit für ein weiterführendes und «überraschendes» Heilshandeln Gottes gingen dem Blick verloren.

Als nämlich in Jesus Christus das Wort Gottes in Israel «Fleisch» wurde, erwies es sich, daß «die Seinen» es nicht aufnahmen. Es zeigte sich dagegen erstaunlicherweise in der Mission der Urkirche, daß Heiden «das Wort der Wahrheit» überall dort, wo es verkündigt wurde, gläubig annahmen (cf. etwa Apg 28,28), so auch die Adressatengemeinden des Epheserbriefes (Eph 1,13). So wurden sie «Miterben und Miteingeleibte und Mitteilhaber an der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium» (3,6). Mit dem Hören allein (*ἀκούσαντες*) wäre es allerdings nicht getan; es muß der Glaube dazukommen (*πιστεύσαντες*), wenn die «Versiegelung» mit dem heiligen Pneuma stattfinden soll. Der Apostel zeigt also den Weg an, auf dem in der konkreten Verkündigungssituation der Mission das Gottesvolk entsteht: hören, glauben, Taufe – denn der Aorist *ἐσφραγίσθητε* weist auf den Akt der Taufe hin. Der Apostel bewegt sich dabei ganz «in der Terminologie der Missionssprache» (H. Schlier)[18]. Was in der Mission verkündigt wird, ist «das Wort der Wahrheit», «in dem sich die Wahrheit zu Wort bringt» (Schlier). Schlier macht mit Recht darauf aufmerksam, daß «die Wahrheit» dabei nicht im Sinn von wahrer Lehre verstanden werden darf (wie später etwa in den Pastoralbriefen). In einer Apposition wird «das Wort der Wahrheit» näherhin erläutert als «das Evangelium von eurer Rettung» (*τῆς σωτηρίας ὑμῶν*). Wie dieser Genitiv zu verstehen ist, wird durch Eph 2,6.8 deutlich gemacht: «Gnadenhaft seid ihr *gerettet* durch den Glauben», und aus dem Kontext geht hervor, wie diese «Rettung» konkret gemeint ist: *als Rettung aus dem durch die Sünde bedingten Todesverhängnis hinein in den unversehrbaren Lebensraum des erhöhten Christus* (cf. 2,1–7). Paulus konzipiert auch im Epheserbrief (ähnlich wie im Römerbrief) seine Theologie vom Todesgedanken her[19]. Das Evangelium gläubig annehmen heißt für den Apostel: die Botschaft gläubig annehmen, daß in Christus das schicksalhafte Todesverhängnis, das auf der ganzen Welt lastet, überwunden ist und der Lebensraum Gottes für den Gläubigen aufgetan ist. Darum ist «das Wort der Wahrheit» nichts anderes als «das Evangelium von eurer Rettung». Was das alttestamentliche Volk Gottes auf dem Wege des Gesetzes (vergeblich) zu erreichen sucht, nämlich das Leben (cf. Gal 3,12), gewinnt das eschatologische Gottesvolk durch die gläubige Annahme des Evangeliums. Das Evangelium ist für Paulus vor allem eine Lebensmacht, die an der Dynamis des Ersterweckten, Jesu Christi, teilhat. Das Evangelium ist nicht bloß Botschaft, sondern selbst lebenerweckende Macht, vorausgesetzt, daß es gläubig angenommen wird (cf. Röm 1,16). Es gehört so seinem Wesen nach mit dem Pneuma unlöslich zusammen.

2. Auch diese Zusammengehörigkeit ist schon im Alten Testament vorgegeben. Das jüdische Denken vermochte deshalb eine genaue Abgrenzung von Wort und Geist nie zu vollziehen[20]. Bezeichnend dafür ist etwa Is 59,21: «Dies ist mein *Bund* mit ihnen, spricht Jahwe: Mein *Geist*, der auf dir ruht, und meine *Worte*, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen nicht weichen aus deinem Mund..., spricht Jahwe, von nun an bis in Ewigkeit» (cf. auch 2 Sam 23,2; Is 59,21; Zach 4,6; 7,12; Spr 1,23). «Der Geist brachte das in der Vergangenheit ergehende Gotteswort hervor, das auch in der Gegenwart normierende Bedeutung hat, und

ist zugleich die Lebenskraft der Gemeinde» (Eichrodt)[21]. So entspricht es dem Wesen des Pneuma, das nach Gen 1,2 schon am Anfang der Schöpfung über den Wassern schwebte, um das Chaos «zum Schauplatz schöpferischen Lebens umzuschaffen» (Eichrodt)[22]. Der Mensch wird dadurch lebendig, daß Gott ihm den Lebensodem in die Nase bläst (Gen 2,7; 7,22; Job 27,3; 33,4; Ps 104,30). Zieht Gott den Lebensodem zurück, so bedeutet das Tod für den Menschen (Job 17,1; 34,14s.; Ps 104,29; 143,7; 146,4; Koh 12,7)[23].

Das Pneuma ist nach alttestamentlicher Anschauung das «übernatürliche» Lebensprinzip schlechthin. Das gilt auch im Neuen Testament, besonders in der paulinischen Theologie. Hier ist das Pneuma das ontische Fundament der christlichen Existenz; cf. 1 Kor 6,11; 12,13; 2 Kor 1,21 («Gott, der uns gesalbt hat, der uns auch versiegelt und das Angeld des Pneuma in unsere Herzen gegeben hat»); Gal 3,2; Tit 3,5 («er hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und durch die Neumachung durch das heilige Pneuma, das er über uns in reichem Maße durch unseren Heiland Jesus Christus ausgegossen hat»). Ähnlich wie 2 Kor 1,21 spricht auch Eph 1,3 (cf. auch 4,30) von einem «Versiegeln» der Gläubigen mit dem heiligen Pneuma. Was ist mit diesem σφραγίζειν näherhin gemeint? Schlier[24] möchte die Vermutung nicht abweisen, «daß das σφραγίζεσθαι... die Handauflegung bezeichnet» und im Hinblick auf die «Erlösung der Inbesitznahme» dem «Vorgang der eschatologischen Verwahrung am nächsten» kommt. Nach E. Dinkler[25] besteht die Wahrscheinlichkeit, daß der Apostel mit dem Terminus σφραγίζειν in 2 Kor 1,22 «beides, den Akt der rechtlichen Übereignung an Christus und damit zugleich eine eschatologische ‚Signierung' des Täuflings für die Endzeit zum Ausdruck bringen will»; vermutungsweise denkt Dinkler bei dem Terminus «trotz nicht ausreichender Evidenzen» an einen «Signierungsritus der Wasserzeichnung beim Taufvollzug». Im Epheserbrief dagegen hat es nach Dinkler «den Anschein, als würde ... eine bereits gefestigte Taufterminologie aufgenommen und mit σφραγίζειν der *gesamte* Akt der Taufe und nicht etwa *ein* Motiv innerhalb desselben genannt». Diese «Versiegelung» in der Taufe findet nach dem Kontext «in Christus» (ἐν ᾧ) statt, d.h. wohl durch die Übereignung auf seinen «Namen», so daß der Getaufte Eigentum (περιποίησις) Christi ist und in der Taufe das Pneuma als «Angeld» des kommenden Gesamtheils (= «Erbe») erhält (vielleicht angedeutet durch eine sakramentale Signierung). «Also ‚besiegelt' die Geistgabe den Akt der Versiegelung, weil der Täufling durch die χαρίσματα seine Zugehörigkeit zum Leib Christi, zum wahren Israel, eben zur eschatologischen Gemeinde, erfährt und der Gültigkeit des neuen Bundes de iure et de facto inne wird» (Dinkler). Mit anderen Worten: Die Versiegelung mit dem Pneuma bei der Taufe gliedert in das eschatologische Volk Gottes ein (cf. auch 1 Kor 12,13; 2 Kor 3,3). In diesem einen Taufpneuma haben nach Eph 2,18 nun «die beiden», Juden sowohl wie Heiden, in der Kirche, dem lebendigen Gottestempel der Heilszeit, «den Zugang zum Vater».[26]

So konstituieren Wort Gottes und Pneuma Gottes zusammen das eschatologische Volk Gottes, in dem es keine «trennende Scheidemauer» mehr gibt.

Was aber ist die vornehmste Aufgabe des eschatologischen Volk Gottes? Nach dem Proömium des Epheserbriefes das Lob der Gnade und Herrlichkeit Gottes (cf. 1,6.12.14).

III. Volk Gottes, Tempel Gottes und Lob Gottes[27]

Das alte Israel, das alttestamentliche Gottesvolk hat sein religiöses Zentrum im heiligen Zelt beziehungsweise seit den Tagen Salomons im Tempel zu Jerusalem gehabt. Dort wohnt die «Herrlichkeit» Gottes; er ist die allein legitime Opferstätte in Israel; er ist der Mittelpunkt aller Feste und Bußfeiern; er ist das Ziel der Pilger und Wallfahrer; er ist der geistige Mittelpunkt und das Schicksal des Landes; er ist Ort, Sinnbild und Mittel der gnadenreichen Gottesnähe, die Stätte des Gebetes und der Gebetserhörung; er ist darum Stolz und Glück und die Sehnsucht des Frommen und der Gegenstand seines gläubigen Vertrauens[28].

Auch das neutestamentliche Gottesvolk muß, wenn es das wahre Israel der Endzeit sein will, einen «Tempel» haben, in dem Gott gegenwärtig ist und die Glieder des Volkes den Zugang zu ihm haben und Gott loben und preisen. Das kann nicht mehr der alte Tempel in Jerusalem sein, der zudem längst vom Erdboden verschwunden ist. Schon Jesus hat bekanntlich prophetische Drohworte gegen den Tempel gesprochen, die in seinem Prozeß eine gewisse Rolle spielten; er hat die Zerstörung des Tempels angekündigt. In dem Streitgespräch über die Heiligung des Sabbats (Mt 12,1–9) steht ein geheimnisvolles Wort Jesu in V.6: «Ich aber sage euch: hier ist Größeres als der Tempel» (τοῦ

ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε). Jesus redet dabei offensichtlich von sich selbst «und von seinem eigenen Verhältnis zu Gott und zur Gemeinde. μεῖζον schließt das, was der Tempel der Gemeinde verschafft, ein, überbietet es aber durch das, was ihr Jesus gibt» (A. Schlatter)[29]. Und Jesus erklärt der Samariterin nach Jo 4,22: «Es kommt die Stunde, da man weder auf diesem Berge (dem Garizim) noch in Jerusalem dem Vater Anbetung erweisen wird.» Damit wird schon das alttestamentlich-jüdische Dogma von der Einheit des Kultortes aufgehoben. Jetzt gilt vielmehr: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20). Der johanneische Christus erklärt zudem seinen Auferstehungsleib als den neuen Tempel der Heilszeit (cf. Jo 2,19–23). Bedeutete der alte Tempel in Jerusalem die Gegenwart Gottes, so bedeutet nun Jesus selbst die Gegenwart Gottes (cf. besonders Jo 10,30.38; 14,11; 17,21.23); nach Kol 2,9 «wohnt die ganze Fülle Gottes» in Christus «leibhaftig». Die Gläubigen bilden seinen «Leib» und nehmen darin an der in Christus wohnenden Gottesfülle teil (Kol 2.10; Eph 1,23). Infolge der Pneumaeinwohnung sind die Christen auch selber «Tempel (Haus) Gottes» (2 Kor 3,9.16.17; cf. auch 1 Kor 3,9; 2 Kor 6,16; 1 Tim 3,15; Hebr 3,6; 1 Petr 2,5: οἶκος πνευματικός).

Vor allem ist hier noch *ein* Text zu nennen, in dem dieser Sachverhalt ausführlich zur Sprache gebracht und in das ganze christologische Heilsgeschehen hineingestellt wird: Eph 2,11–22. Hier ist die Kirche als Frucht des Kreuzes Jesu gesehen, die an Stelle der alten Volksgemeinde Israel eine neue Gesamtmenschheit umfaßt, in der alle trennenden Mauern schon niedergerissen sind, und alle Menschen, ob ehemalige Juden oder ehemalige Heiden, in dem einen Pneuma durch Christus den Zugang zum Vater haben, weil nämlich diese neue Gemeinschaft der Völker in Christus den geistlichen Tempel der Heilszeit darstellt, «in dem auch ihr miterbaut seid zu einer Wohnung Gottes im Pneuma» (2,22). Dahinter steht zweifellos auch die kultische Erfahrung des neuen Gottesvolkes, der christlichen Gemeinde: in ihrem Gottesdienst, speziell in der Feier der Eucharistie, erlebte sie schon sehr bald in den Missions-Gemeinden, wie da alle, ob Juden oder Heiden, ob Griechen oder Barbaren, ob Freie oder Sklaven, ob Mann oder Weib, denselben Zugang zum gemeinsamen Vater haben, und zwar unmittelbar, ohne trennende Schranken und scheidende Vorhöfe. Der Vorhang ist zerrissen, das Allerheiligste zugänglich, Gott gegenwärtig in seiner Gemeinde wie nie zuvor. Eph 2,11–22 bildet geradezu den Höhepunkt und die klassische Zusammenfassung der neutestamentlichen Gottesvolk-Theologie.

In diesem geistlichen «Tempel» der Kirche versammelt sich das eschatologische Volk Gottes, das sich aus Juden und Heiden konstituiert, *um gemeinsam Gott zu preisen.* Die Existenz Israels hatte ja letzten Endes einen kultischen Zweck[30]. «Unablässig hat Israel Jahwe Lobpreis dargebracht» (G. v. Rad). Dazu vor allem erwählt Gott sich ein Volk (cf. auch Eph 1,5 s. 11 s. 14). Jetzt, im «Tempel» der Kirche, erfüllt sich nach Röm 15,6–11, daß alle, Juden und Heiden, «gemeinsam aus *einem* Mund Gott und den Vater unseres Herrn Jesus Christus preisen... Christus ist der Diener der Beschneidung geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen an die Väter wahr zu machen, damit die Heiden Gott um seines Erbarmens willen preisen, wie geschrieben steht: ‚Deshalb will ich dich preisen unter den Völkern und deinem Namen Lob singen' (2 Sam 22,50 = Ps 18,50), und wieder heißt es: ‚Freuet euch, ihr Heiden, mit seinem Volk' (Deut 32,43), und wieder: ‚Lobet, ihr Heiden, den Herrn, und es sollen ihn preisen alle Völker' (Ps 117,1)». Der konkrete «Ort» dieser Preisung Gottes ist *die Kirche,* in der das neutestamentliche Gottesvolk versammelt ist und den Zugang zum Vater hat.

Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie hilft entscheidend mit, dem Volk Gottes wieder zu einem lebendigen Lob Gottes zu verhelfen, entsprechend dem Proömium des Epheserbriefes.

[1] *Cf.* zu seiner näheren Analye zuletzt J. Cambier, La bénédiction d'Eph. 1,3–14, *Zeitschr. f. neutest. W.* 54 (1963), 58–104 (mit umfassenden Literaturhinweisen).

[2] *Cf.* S. Lyonnet, La bénédiction d'Eph. 1,3–14 et son arrière-plan judaïque, *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Le Puy 1961, 341–352; H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, IV, 1, München 1928, 192 (Neudruck 1956).

[3] Zur neutestamentlichen Volk-Gottes-Vorstellung *cf.* etwa den Aufsatz des Verfassers: «Volk Gottes» im Neuen Testament, *Trierer Theol. Zeitschr.* 72 (1963), 169–178 (mit Literatur).

[4] *Cf.* Th. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Neukirchen o. J., 468; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, München 1957, 228–230. Die Vokabel «erwählen» kommt im Deuteronomium allein 30mal vor (L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen [2] 1947, 65).

[5] Wir ziehen mit Cambier u.a. *ἐν ἀγαπῃ* zu *προορίσας*.

[6] G. von Rad, *op. cit.*, 228.

[7] Hier zeigt sich wohl am deutlichsten im Corpus Paulinum der Zusammenhang zwischen dem Volk-Gottes-Gedanken und der ekklesiologischen Leib-Idee. *Cf.* dazu Näheres bei R. Schnackenburg und J. Dupont, Die Kirche als Volk Gottes, *Concilium* 1 (1965), 47–51.

[8] *Cf.* dazu Näheres in meinem Buch: *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1955, 85–100.

[9] *Cf.* auch N. Dahl, Dopet i Efesierbrevet, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2 (1945), 85–103; H. Sahlin, «Omskärelsen i Kristus». En interpretation av Ef. 2,11–22, *ibid.*, 4 (1947), 11–24; R. Schnackenburg, «Er hat uns miterweckt». Zur Tauflehre des Epheserbriefes, *Lit. Jahrbuch* 2 (1952), 159–183.

[10] Der Ausdruck stammt aus der Sprache des Spätjudentums, besonders oft verwendet in der Proselytentheologie. *Cf.* dazu Näheres bei H. Strack-P. Billerbeck, *op. cit.* II, 421–423; III, 519; K. Rengstorf, *Theol. Wörterb. z. N. T.*, I, 664–666; W. Phytian-Adams, The Mystery of the New Creation, *Church Quart. Rev.* 142 (1946), 61–77; E. Sjöberg, Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinensischen Judentum, *Stud. Theol.* 4 (1950), 44–85; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten drei Jahrhunderten*, Göttingen 1958, 39–43; G. Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr*, Düsseldorf 1961, 35–51.

[11] *Cf.* zu ihr etwa J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen*, Köln 1962.

[12] *Cf.* dazu Näheres F. Mußner, *op. cit.*, 81–84.

[13] Ex 20,1; 34,1.27s; Dt 4,10.13.36; 5,5.19; 9,10; 10,2.4.

[14] W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* II, Leibzig 1935, 33.

[15] *Ibid.*, 34.

[16] *Cf.* auch Nm 15,31; 1 Chr 15,15; 2 Chr 30,12; 34,21; 35,6.

[17] W. Eichrodt, *op. cit.*, 36.

[18] H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf [3] 1962, 69

[19] Darüber wird der Verfasser gelegentlich einen eigenen Aufsatz vorlegen.

[20] *Cf.* W. Eichrodt, *op. cit*, 29s, 37s.

[21] *Ibid.*, 29, Anm. 5.

[22] *Ibid.*, 19.

[23] *Cf.* auch noch P. van Imschoot, L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'A. T., *Rev. Bibl.* 46 (1935), 481–501.

[24] *Op. cit.*, zur Stelle.

[25] Die Taufterminologie in 2 Kor 1,21s., *Neotestamentica et Patristica, Freundesgabe für O. Cullmann*, Leiden 1962, 173–191 (183 bis 188).

[26] *Ibid.*

[27] Dieser Teil des Aufsatzes stimmt überein mit meinen Ausführungen in *Trierer Theol. Zeitschr.* 72 (1963), 175–177.
Cf. auch F. Mußner, *op. cit.*, 76–118 (mit weiterer Literatur).

[28] *Cf.* Register zum Alten Testament in der *Echter-Bibel* (bearbeitet von F. Nötscher), s. v. a. Tempel.

[29] A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart [2] 1948, zur Stelle.

[30] *Cf.* auch G. von Rad, *op. cit.*, 353–367; A. Deißler, Das lobpreisende Gottesvolk in den Psalmen, *Sentire Ecclesiam*, Freiburg 1961, 17–49.

FRANZ MUSSNER

Geboren am 31. Januar 1916 in Edlham, Bayern, am 2. April 1945 für die Diözese Passau zum Priester geweiht. Er studierte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Passau, der Universität München und der Bibelhochschule, Rom, promovierte zum Dr. theol. 1950 in München und habilitierte sich in München 1952. Von 1953–1965 war er Professor für neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät Trier und ist seit 1965 Professor an der Phil.-Theol. Hochschule Regensburg. Seine Veröffentlichungen: Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium, 1952, Christus, das All und die Kirche, 1955, Die Botschaft der Gleichnisse Jesu, [2] 1964, Was lehrt Jesus über das Ende der Welt, [2] 1964, Der Jakobusbrief. Kommentar, 1964, Der Kolosserbrief. Ein geistlicher Kommentar, 1965. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Trierer Theol. Zeitschrift, Biblica, Biblische Zeitschrift, Katechetische Blätter.

F. Vawter

Neue Literatur über die Propheten

Die Propheten des Alten Testaments und die Institution des Prophetentums nehmen weiterhin die Aufmerksamkeit der Fachwelt in verhältnismäßig stärkerem Maße in Anspruch als jeder andere Aspekt der Heiligen Schrift. Es ist zum vornherein unmöglich, im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes einen umfassenden und erschöpfenden Bericht über den heutigen Stand der Forschung auf diesem Gebiete zu geben. Es würde schon den Raum der uns zur Verfügung stehenden Seiten überschreiten, auch nur die Titel der einschlägigen Bücher und Artikel, die irgendwie als «neu» gelten können, anzuführen[1]. Der Verfasser hielt sich deshalb für berechtigt, seinen Bericht streng auf die Literatur zu begrenzen, die ihm als die wichtigste erschien und sein Augenmerk am meisten auf sich zog. Er tat dies in der Hoffnung und in starkem Vertrauen darauf, daß seine Auswahl auch den hauptsächlichsten Anliegen der Leser dieser Zeitschrift entspricht.

1. Die Propheten und der israelitische Kult

Im Rahmen einer Sammlung von Aufsätzen, welche die *British Society for Old Testament Study* 1951 ververöffentlichte[2], gab Otto Eißfeldt einen Überblick über die Literatur, die sich mit den Propheten beschäftigt. Darin bezeichnete er es als einen begrüßenswerten Zug der neueren Forschung, anzuerkennen, daß das Prophetentum des Alten Testaments – das «klassische» Prophetentum «literarischer» Prophetie inbegriffen – in einer bestimmten Beziehung zum israelitischen Kult stand[3]. Dies sei deshalb zu begrüßen, weil darin der Beginn zu einem besseren Verständnis verschiedener Wesenszüge des Prophetismus zu liegen scheine, die bis anhin rätselhaft geblieben waren. Insbesondere im zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes können wir sehen, inwieweit sich diese Hoffnung verwirklicht hat.

Gewiß bestand nie ein Zweifel darüber, daß zwischen dem Kult und der nachexilischen Prophetie eine enge Beziehung vorliegt[4]. Wie tief ein Aggäus, ein Proto-Zacharias[5] und ein Malachias vom Kult her bestimmt sind, springt in die Augen. Nicht nur treten bei ihnen kultische Themen und Redeweisen in Erscheinung, sondern sie setzen auch den Übergang von einer Königssoteriologie zu einer Priestersoteriologie voraus, die das nachexilische Judentum ebenso charakterisiert[6] wie die Anfänge der liturgischen «realisierten Eschatologie», von der sich verschiedene Ausdrucksweisen in den Büchern der Chronik und im Buch des Ben Sirach[7] herleiten. In den Augen mancher Autoren erhalten Stellen wie Is 24–27 (die «Isaiasapokalypse») und das Buch Joel ihren vollsten Sinn dann, wenn sie vom Kulte her verstanden werden. Auch das Buch Ezechiel wird nach einer kurzen Phase nahezu anarchischer Kritik der Hauptsache nach wiederum anerkannt als das Werk eines Propheten, der sehr am Sadokitischen Priestertum und seinem Heiligkeitsgesetz hing und sich kein Volk Israel vorstellen konnte, in

welchem der Kult nicht eine zentrale Stellung innegehabt hätte[8].

Es waren die vorexilischen Propheten, welche die Rolle des Kultes innerhalb der Kontinuität der israelitischen Überlieferung ernstlich in Frage stellten. Stellen wie Is 1, 10–17, Os 6, 6, Am 5, 21–27 usw. wollen ganz offensichtlich nicht als Zeugnisse dafür gelten, daß die Propheten im 8. Jahrhundert vor Christus Vorkämpfer der Erneuerung des israelitischen Kultes gewesen seien. Es konnte sein und wurde natürlich hervorgehoben, daß die von den Propheten verurteilten Opfer und Riten in ihrer existenziellen Situation sinnlose Formalitäten solcher Menschen waren, die den Gehorsam heischenden Gott Israels nicht richtig kannten und liebten, und daß in andern Situationen die Propheten an denselben Riten nichts Tadelnswerteres zu finden brauchten als Isaias am Beten gefunden hätte, das er in 1, 15 verurteilt[9]. Desgleichen läßt sich die Ansicht vertreten, daß solche Verdammungsurteile seitens der Propheten in das Aussagemodell der «dialektischen Leugnung» passen, das in der biblischen Sprache auch sonst nicht ungebräuchlich ist[10] und darin besteht, daß man «nicht so sehr dieses als jenes» meint. All dies stimmt durchaus, und es wird in bibelwissenschaftlichen Kreisen schon seit einiger Zeit ganz allgemein zugegeben, daß die Unterschiede zwischen der religiösen Einstellung der Priester und der der Propheten in der Fachwissenschaft des 19. Jahrhunderts durch eine abwegige «Protestantisierung» des Prophetismus stark vergröbert worden waren[11], obwohl sich immer noch Autoren finden, die weiterhin behaupten, die vorexilischen Propheten hätten den Kult als ein nicht in der echten jahwistischen Tradition wurzelndes ritualistisches System prinzipiell abgelehnt[12].

Da die historische und formkritische Forschung nach einem Zeitalter der Atomisierung auf die Notwendigkeit einer Synthese hingewiesen hat, sucht man die Lösung nun in anderer Richtung. Das hohe Alter des Kultes, des Gesetzes, des Bundesbegriffs lassen es als viel wahrscheinlicher erscheinen, daß den Propheten mindestens eben soviel am Kulte lag wie den gewöhnlichen Israeliten, als daß sie zu ihm in Opposition gestanden haben sollten[13]. Man gibt nun zu, daß der ältere «Nabiismus» und das «klassische» Prophetentum zusammenhängen und daß dieses, trotzdem es in der Religionsgeschichte unbestreitbar ein einzigartiges Phänomen darstellt, zum Teil einem Vorstellungsbild des Nahen Ostens entspricht. Dies trug zum gleichen Ergebnis bei wie die Betonung der Zusammenhänge, die zwischen dem Prophetismus und einer im Grunde allgemeinen religiösen Überlieferung bestehen[14]. Wenn Isaias zur Zeit seiner Berufungsvision (Is 6) sich im Tempel aufhielt, so mag er zwar als ein gewöhnlicher israelitischer Besucher und nicht als ein Vertreter des persönlichen Kultes dort zugegen gewesen sein, doch liegt hier keinerlei Grund vor, daran zu zweifeln, daß er dort weilte als ein Mensch, der an der israelitischen Liturgie tiefen Anteil nahm[15]. Wenn wir überdies erwägen, daß er mit dem Hohenpriester Urias in Verbindung stand und sein Weib als eine *n*ᵉ*bî'â* bezeichnet wird, und daß er an den sakralen und mit dem Königtum zusammenhängenden Überlieferungen Jerusalems mehr hing als an denen des mosaischen Zeitalters, und wenn wir an seine Befähigung zu «nationalistischer» Prophetie und dergleichen denken, dann erscheint es keineswegs als unwahrscheinlich, daß der Geist Jahwes, als er über Isaias kam, einen Berufs-nābî erwählt hat, wie er dies in der Vergangenheit so oft getan hatte.

Aus einer einfühlenderen Interpretation ergibt sich der vernünftige Schluß, daß das klassische Prophetentum vom Kult beeinflußt sein konnte. Daß die Weissagung über das eschatologische Jerusalem bei Is 2, 2–4 und Mich 4, 1–3 wörtlich übereinstimmt, läßt sich am besten erklären, wenn man sie nicht so auffaßt, daß ein Prophet den Text des andern übernommen hätte (und es dabei dem Kommentatoren überläßt, zu erörtern, wem die Priorität zufällt), oder als einen Einschub in beide Texte, sondern so, daß beide Autoren einen liturgischen Gesang übernahmen, wozu die Psalmen zahlreiche Parallelen liefern. Selbst der Vers, der nun als Exordium zur Prophezeiung des harten Amos dient (Am 1, 2), braucht keineswegs von einem späteren Herausgeber beigefügt zu sein, sondern läßt sich als normale Überzeugung eines jüdischen Mannes ansehen, dessen Ansichten über den Kult hundertfünfundzwanzig Jahre später in der deuteronomischen Reform unter König Josias zur Durchführung gelangten[16]. Die Stellung Ezechiels und der nachexilischen Propheten läßt sich innerhalb der weiterdauernden israelitischen Tradition leichter bestimmen. Der teilweise rituelle Charakter der Bücher Habakuk, Nahum, Sophonias erscheint nicht mehr länger als ungewöhnlich. Und da auch die späteren klassischen Propheten sich mit Angelegenheiten des Kultes befassen konnten, so braucht es gewiß kein Anachronismus zu sein, wenn man die moralisierende Art von Prophetie, die man für

gewöhnlich mit Amos und seinen Nachfolgern in Beziehung bringt, auf den frühern Kult und Hofpropheten wie Samuel, Nathan und Elias zurückführt, gleichgültig, was frühere Exegeten darüber gedacht haben mögen.

Mit einem Wort, wir sind nun eher in der Lage, die Auswirkungen der prophetischen Sukzession zu verstehen, zu der ein Amos, wie er selbst zugab, gehörte, selbst wenn er sich von ihr löste. Heilsweissagungen, für die der Kult eine besondere Vorliebe hatte, können den vorexilischen Propheten nicht mehr prinzipiell abgesprochen werden; das Urteil ist in jedem Fall unter Berücksichtigung des je besonderen prophetischen Genius und nicht aus einer vorgefaßten Meinung heraus zu treffen. Eine der wichtigsten Überlegungen in diesem Zusammenhang wird vielleicht in der noch ausstehenden nochmaligen Überprüfung der ganzen Frage des prophetischen Messianismus liegen[17]. Die Psalmen setzen an zahlreichen Stellen das Vorhandensein von Propheten voraus (Ps 20,7; 60,8–10; 95,7b bis 11 usw.). Propheten waren es, die die meisten der messianischen «Königspsalmen» (Ps 2; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110) verfaßten, die im vorexilischen Kult des Tempels von Jerusalem wurzeln[18]. Zwischen dem Königsmessianismus der Psalmen und dem der klassischen Propheten, selbst eines mit der jerusalemischen Tradition so eng verbundenen Propheten wie Isaias, besteht ein offensichtlicher Unterschied, aber auch ein Zusammenhang. Über spezifisch prophetische Texte wurden viele Untersuchungen angestellt, von denen einzelne zu anscheinend endgültigen Schlüssen führten[19]; andere Stellen blieben so kontrovers wie bis anhin[20]. Wie zu hoffen steht, ist der Weg frei für Untersuchungen, die das Problem unter allgemeineren Voraussetzungen von neuem aufgreifen.

Die neue Perspektive, in der der Prophetismus gesehen wird, bildet zum Teil eine Reaktion auf den Evolutionismus und willkürlichen Historizismus, der sich, zu Recht oder Unrecht, an den Namen von Julius Wellhausen geheftet hat. Wie es bei den meisten Reaktionen der Fall ist, kam es dabei unzweifelhaft zu Exzessen und Übertreibungen[21]. Die klassischen Propheten waren nicht Kultpropheten; ihre Religion unterschied sich von der Priesterthora; sie äußerten neue Worte, welche die Tradition veränderten. All dies ist ohne weiteres zuzugeben. Gleichzeitig kann es jedoch zweifellos besser verstanden werden, je mehr es nun in Beziehung gebracht wird zu dem anderen Israel, das selbst, auf seine eigene Art, prophetisch war.

2. Die Propheten und der Bund

Ein sehr interessanter und wichtiger Fortschritt in der formgeschichtlichen Erforschung des Alten Testaments war die Bestimmung des Alters des Bundesbegriffes und der Bundestheologie, insofern sie in einem historischen Faktum verwurzelt sind. Auch dies geschah in Reaktion auf die ältere kritische Theorie, wie sie bei Wellhausen ihre abschließende Synthese gefunden hatte. Dieser Meinung nach hatte sich der Bundesgedanke in der israelitischen Geschichte erst spät herausgebildet, um als theologische Erklärung zu dienen für die Katastrophen, die über die israelitische Nation hereingebrochen waren. Nach der gleichen Theorie war das Gesetz, als Folgerung aus dem Bunde, gänzlich das Produkt der Geschichte Israels und spielte ursprünglich keine grundlegende Rolle. Israel und seine Religion wurden im Sinne der religiösen Entwicklung innerhalb einer ethnischen Gruppe wie die der Beduinen und der Wahhabiten erklärt, deren Verlauf in der arabischen Gesellschaft sich noch verfolgen ließ.

Die Ablehnung dieser Rekonstruktion war die Folge einer Forschungsgeschichte, die hier nur kurz skizziert zu werden braucht. Formgeschichtliche Studien über die Ursprünge Israels zeigten auf, daß die Formulierung von Causse, die als Titel eines 1937 erschienenen Buches diente: «*Du groupe ethnique à la communauté religieuse*» gerade das Gegenteil der historischen Wahrheit ist. Israel war zunächst eine Religion und dann erst ein Volk, dessen Ursprünge eher im Rahmen des alten amphiktyonischen Prinzips als in dem nomadischer Institutionen zu suchen sind[22]. Auch das Gesetz Israels muß grundsätzlich auf seine eigentlichen Ursprünge zurückgeführt werden, die aufs engste mit seinem Kult zusammenhängen[23]. Schließlich hat die von George Mendenhall und andern vorgenommene formgeschichtliche Analyse der Bundesstruktur selber in überzeugender Weise zu einem «Sitz im Leben» der mosaischen Epoche geführt[24]. Der eine oder andere Aspekt dieser Auffassung wurde in Zweifel gezogen, zuweilen in ernsten Zweifel[25]; es scheint jedoch festzustehen, daß ihre Grundgedanken sich durchsetzen werden.

In diesem Zusammenhang spielen natürlich die Propheten eine große Rolle. Die Lehre der Propheten über den Bund, über die Liebe als sein Motiv und sein Motto, über die Verbindung von Religion und Sittlichkeit als Bundespflicht und Bundesentsprechung ist zwar nicht von den Propheten er-

funden, sondern führt eher eine geschichtliche Offenbarung weiter, die auf die Ursprünge Israels zurückgeht. Daß diese durch die Propheten erfolgte Weiterführung von entscheidender Bedeutung war, wird natürlich niemand bestreiten. Es waren ihre Theologie, ihre höheren Einsichten und ihre beständige Betrachtung des Wortes Gottes, welche die daraus resultierenden deuteronomischen Formulierungen ermöglichten, die ohne die Propheten undenkbar gewesen wären. Dennoch bauten die Propheten auf der Tradition auf, und ihre Verkündigung und Lehre muß in diesem Lichte bewertet werden. Auch die Eschatologie, die mit der Bundesreligion so eng zusammenhängt, muß als ein urtümliches Element der israelitischen Offenbarung anerkannt werden[26]. Die Propheten versittlichten – oder versittlichten noch mehr – eine Eschatologie, die im Glauben Israels wurzelt; sie haben sie nicht entdeckt. Im Hinblick darauf erscheint die Beziehung zwischen prophetischer und apokalyptischer Eschatologie in neuem Licht[27].

Weil der Bund im Kult aktualisiert, verewigt und erneuert wurde, liegt es auf der Hand, daß die im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes angestellte Überlegung hier hinsichtlich der Interpretation des Prophetentums von großer Bedeutung ist. Daß die Propheten Israel des Bundesbruches bezichtigten, ist vielleicht ein Gemeinplatz des Exegese der prophetischen Schriften. Daß dies auch in bezug auf Amos gilt, der die Beziehung zwischen Israel und Jahwe nicht mit dem Worte «Bund» bezeichnete, würde heute zweifellos allgemein zugegeben. Daß diese Anklagen ebenfalls in die kultische Sprache des Bundes gefaßt waren, ist indes eine Neuentdekkung der Formgeschichte, und der genaue Sinn mancher Prophetenworte hängt davon ab.

Betrachten wir z. B. den «Prophetenprozeß», der in Is 1,2f., Jer 2,4–13 und namentlich in Mich 6,1–8[28] eine besondere und bezeichnende Form annimmt. Die juridische Anklage ist selbstverständlich eine bei den Propheten allgemein gebräuchliche literarische Form, die in mancherlei Gestalten auftritt. In den u. a. angeführten Beispielen tritt sie nun genau als Anklage auf Gesetzesbruch auf und steht anscheinend in enger Verbindung zu der Bundesvertragsform, die von Mendenhall und andern festgestellt wurde[29]. Hier erscheint Jahwe nicht als Richter, sondern als Kläger; die Beschuldigung wird vorgebracht vor den Bergen, den Hügeln, den Himmeln, vor den Elementen, welche die Gottheiten waren, die bei den hethitischen Oberhoheitsverträgen des mosaischen Zeitalters als Zeugen fungierten. Die kultischen Untertöne treten bei der Michäasstelle am stärksten hervor. Diese hätte gut als Bundesritual dienen können, wie sie auch so ganz natürlich zur christlichen Karfreitagsliturgie paßt. Die Themen dieser Stellen stehen nicht isoliert da, sondern durchziehen das ganze Alte Testament. Selbstverständlich braucht man sich nicht vorzustellen, daß die Propheten bei ihren Anklagen als offizielle Kultusdiener fungierten. Sie faßten jedoch ihre Botschaft in eine ursprünglich kultische Sprache und Begriffswelt.

Der gleiche Hintergrund wurde zur Erklärung der Prophetensprüche gegen die Nationen herangezogen, die mit Amos beginnen[30]. Die Vertragsbestimmungen betrafen auch die Gemeinschaft der Freunde und Feinde. In der Lehre der Propheten wurde dies nie unkritisch übernommen; aber anderseits erhält die Beteuerung der Propheten, daß der Schutz Jahwes vom Gehorsam bedingt sei, im Licht der Vertragsformulierungen eine neue Bedeutung. Die Predigten der Propheten laufen verschiedenen Thora-Riten ganz parallel. Noch wesentlicher ist, daß der eigentliche Charakter des Propheten als eines Herolds des Bundeskönigs (vgl. Is 6,8–10), als eines «Wächters» (Jr 4,5–12 usw.), Mittlers und Unterhändlers zwischen Gott und dem Volke sich in überzeugender Weise auf die Riten und die rituelle Sprache des Bundes beziehen läßt[31].

Noch in dieser Gedankenlinie bietet eine jüngst verfaßte Untersuchung von Walter Brueggemann Anregungen, die zu einer Neuinterpretation eines anscheinend so kompromißlosen «Gerichtspropheten» wie Amos führen könnten[32]. Wenn seine Deutung stimmt, so ist die prophetische Schrift des Amos weniger das unerbittliche Todesurteil über Israel als eine Aufforderung zur Bundeserneuerung, die in der alten Kultsprache vom Bunde und heiligen Krieg ausgedrückt wird[33]. In diesem Zusammenhange finden die berühmten Doxologien (Am 4,13; 5,8f.; 9,5f.), die seit langem als kultisch anerkannt, aber verschiedentlich als Interpolationen oder Adaptationen erklärt wurden[34], nun den sinngemäßen Platz. Wie man sieht, kann formgeschichtliche Forschung dieser Art weitreichende Folgerungen für die Deutung einer prophetischen Schrift in sich schließen.

3. Die prophetische Inspiration

Wir wollen diesen kurzen Überblick beschließen mit einer noch knapperen Erörterung eines Pro-

blems, das zweifellos zu den fundamentalsten Fragen über das Prophetentum gehört, nämlich die Natur der Prophetie selber oder der prophetischen Inspiration. Wie ging die Prophetie auf einen Menschen über; welche Wirkungen übte sie auf diesen aus, und was genau haben wir unter dem «Prophetenwort» zu verstehen? Dies sind nur einzelne der vielen Teilfragen dieses Problems.

Unglücklicherweise hat die in katholischen Kreisen übliche Theologie diese entscheidende Frage mehr von anderen Quellen als von den biblischen Gegebenheiten aus behandelt, trotz der Tatsache, daß es doch eigentlich die biblische Prophetie war, mit der diese Theologie es ausschließlich zu tun hatte. Selbst der Traktat des hl. Thomas *De prophetia* zeichnet sich zwar durch die gewohnte Abgewogenheit und das gesunde Urteil des Aquinaten aus, entspricht aber, wie man heute mehr und mehr einsieht, nicht den Erfordernissen der kritischen Bibelwissenschaft. Von Augustinus an verlegte sich die scholastische Tradition allzusehr auf aprioristische Theorien des Prophetentums, die von heidnischen, rabbinischen und moslemischen Auffassungen abgeleitet wurden, und zu wenig auf das, was die Bibel eigentlich über es auszusagen und aufzuzeigen hat[35]. Die frühere protestantische Bibelkritik hingegen bot kaum etwas Besseres, wie man den vorausgehenden Seiten entnehmen kann, und wäre es auch nur aus dem Grunde, daß sie infolge ihrer mangelhaften philosophischen Voraussetzungen daran gehindert wurde, ihre Erkenntnisse systematisch zu erarbeiten und sie realistisch auf die geschichtlichen Situationen zu beziehen, die sie so eifrig erforschte.

Was die Prophetie war oder ist, können wir einzig und allein von den Propheten selber lernen, insbesondere von Propheten wie Isaias und Jeremias, die uns explizit oder implizit über das Zustandekommen der Prophetie das meiste gesagt haben[36]. Zu ihnen hinzu mag Ezechiel genommen werden, der ebenfalls gezwungen war, seines eigenen prophetischen Charakters äußerst bewußt zu sein[37]. Von diesen und anderen Einzelaussagen von Propheten wissen wir, daß das Bewußtsein, Prophet zu sein, in einer engen moralischen Beziehung zu Gott bestand, in einem umwandelnden Erlebnis, das sie des «Rufes» innewerden ließ. Es war ein konstitutives Erlebnis: der Prophet war ebenso sehr Prophet in dem, was er tat und war, wie in dem, was er sagte, so wie das biblische «Wort» Gottes häufiger in dem besteht, was Gott getan hat, als in dem, was er gesagt hat[38]. Der Prophet, sagt Jeremias (23, 18. 22) steht in dem *sōd* Jahwes, das heißt in seiner intimen Freundschaft und in seinem Rate[39].

Worin bestand das Wesen dieses Erlebnisses? Ältere Propheten, selbst «falsche» Propheten beriefen sich ohne Zweifel auf die sichtbare Gegenwart eines ekstatischen «Geistes» (vgl. 1 Kg 22, 24). Eine solche scheint den klassischen Propheten nie zuteil geworden zu sein (vgl. Jr 28, 5–9). Selbst wenn, wie im Falle Ezechiels, sich mit gutem Grunde vermuten läßt, daß ekstatische Erlebnisse bei der prophetischen Vision mitspielten, so ist es doch völlig evident, daß die Prophetensprüche als solche nie als Äußerungen eines Ekstatikers formuliert wurden.

In neuerer Zeit wurde mehrfach angeregt, von den mystischen Erlebnissen eines Heiligen aus die prophetische Inspiration zu erklären. In seinem monumentalen Werk über die Prophetie prüft und bewertet Johannes Lindblom diesen Lösungsversuch[40]. Lindblom bezieht sich zum Teil auf skandinavische Parallelen zu biblischer Prophetie, zur Hauptsache aber begrenzt er sich auf den biblischen Befund. Er unterscheidet die prophetische Inspiration genau von Mystizismus: der Gott der Propheten ist eher bekannt als unaussprechlich, eher extramanent als immanent, und gehört eher der Geschichte als der persönlichen Erfahrung an.

Die langatmigen Ausführungen Lindbloms sind in diesem Punkte wie auf manchen anderen Gebieten der Forschung über die Prophetie von beträchtlichem Werte, auch wenn sie zu wenigen positiven Formulierungen führen.

Ein weiterer Lösungsversuch ist der, den Abraham Henschel in seinem Buch *The prophets*[41] vorlegt. Henschel erklärt die prophetische Inspiration so, daß der Prophet in das «Pathos» und die Sorge Gottes um die Menschenkreatur und ihre Geschichte hineingezogen und ihrer teilhaft werde. Auch er unterscheidet die prophetische Inspiration von mystischen und ekstatischen Erlebnissen, obwohl seine eigenen Ausführungen oft etwas Mystisches an sich haben und in ihren Anthropomorphismen rigoros biblisch sind («Die Größe Gottes schließt die Fähigkeit in sich, Emotionen zu erleben»). Diese «Emotion» Gottes ist es, in die der Prophet in einer persönlichen Beziehung hineingenommen wird.

Die besprochenen Untersuchungen stellen den einzigartigen Charakter des biblischen Prophetismus heraus. Auch betonen sie die höchst wichtige Wahrheit, die stets das Gegengewicht zu dem bil-

den muß, was in den ersten Abschnitten dieses Aufsatzes ausgeführt wurde: So sehr der Prophet von der Überlieferung Israels abhing und wie sehr er in der Hauptströmung seiner Religion stand, so war er doch stets zuerst und zumeist eine charismatische Persönlichkeit und sein Wort war stets «neu». Es sollte einleuchten, von welch entscheidender Bedeutung diese Erwägung ist, nicht einfach als ein isoliertes Theologumenon, sondern auch hinsichtlich seiner praktischen Konsequenzen für alle Bibelauslegung und alles Bibelverständnis. Von ihm hängt in hohem Maße ab, wie weit man kommt in der bekannten Diskussion über die verschiedenen «Schriftsinne», den Unterschied zwischen prophetischer und anderer biblischer Inspiration, über das, was in all seinen Ausprägungen letztlich unter dem «Wort Gottes» zu verstehen ist.

[1] Die besten Quellen zu einer Übersicht über die Literatur zu den Propheten und der Bibel überhaupt bleiben weiterhin der jährlich erscheinende *Elenchus Bibliographicus* der *Biblica* (Bücher, Aufsätze, Zeitschriften, im allgemeinen ohne Kommentar) und die Zeitschrift *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* (Aufsätze, ausnahmsweise Bücher; oft in beträchtlichem Zeitabstand, aber mit Auszügen).

[2] *The Old Testament and Modern Study* (Oxford. Clarendon Press) 115–161 (Neuauflage als Oxford Paperback 1961). Eine gründliche Übersicht über die Literatur zu der Prophetie und den Propheten bis 1950 gab Georg Fohrer, Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie, *Theol. Rundschau* 19 (1951) 277–346; 20 (1952) 193–271; 295–361.

[3] Unter den bedeutenderen Werken, die zu diesem Fortschritt in der Forschung beitrugen, sind zu nennen: Sigmund Mowinckel, *Psalmenstudien III: Die Kultprophetie und prophetische Psalmen* (Oslo: Dybwad, 1923), deren Ergebnisse zum großen Teil zusammengefaßt werden in: *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford: Blackwell, 1962), eine Übersetzung und Überarbeitung des Werkes: *Offersang og Sangoffer* (1951); Alfred Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala: Almqvist & Wicksells, 1945); A.R. Johnson, The Prophet in Israelite Worship, in: *Expository Times* 47 (1935/36) 312–319, und *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales, 1962).

[4] Vgl. T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (Tournai: Desclée, 1955).

[5] Von Zach 9–11, Zach 12–14 und Mal 1–3 wird für gewöhnlich angenommen, daß sie ursprünglich drei anonyme Sammlungen von Prophetenworten darstellten (jede mit dem gleichen Leitsatz beginnend), von denen die letzte wahrscheinlich die älteste ist. Paul Lamarche SJ, *Zacharie IX–XIV* (Paris: Gabalda, 1961) hat zu beweisen versucht, daß Zach 9–14 vom gleichen Verfasser stammt und auf eine frühere Zeit zu datieren ist; auf jeden Fall hängen diese Kapitel von Zach 1–8 und von Deutero-Isaias ab.

[6] Die von der Catholic Biblical Association of America (1961) herausgegebene Übersetzung der prophetischen Bücher anerkennt ausdrücklich diesen Übergang, indem sie den Namen Zorobabel in den Text von Zach 6,9–15 wieder einfügt.

[7] Man kann unmöglich mit Martin Rehm, Das Opfer der Völker nach Mal 1.11, in: *Festschrift Junker* (Trier: Paulinus-Verlag, 1961) 193–208, annehmen, daß Malachias eine Trennung von der Priesterschaft Jerusalems ins Auge gefaßt hatte. Vgl. F.B. Vawter, Levitical Messianism and the New Testament, in: *The Bible in Current Catholic Thought* (New York: Herder & Herder, 1962) 83–99.

[8] Vgl. z.B. den Kommentar von Georg Fohrer (HZAT 13; Tübingen: Mohr, 1955). Vgl. ebenso H.H. Rowley, The Book of Ezekiel in Modern Study, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 36 (1953–54) 146–190; Walther Zimmerli, Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel, in: *Zeitschr. f. alttest. Wiss.* 66 (1954) 1–26.

[9] Vgl. H.H. Rowley, The Meaning of Sacrifice in the Old Testament, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 33 (1950) 89–93, und *The Unity of the Bible* (New York: Meridan Books, 1957 (1953) 38–62.

[10] Vgl. Roland de Vaux OP, *Les institutions de l'Ancien Testament II* (Paris: Cerf, 1960) 308f., 344–347 [Deutsche Übersetzung: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* II (Freiburg i. Br.: Herder, 1962)].

[11] Vgl. G. Henton Davies, The Yahwistic Tradition in the Eighth-Century Prophets, in: *Studies in Old Testament Prophecy* (Edinburgh: Clark, 1950) 37–51, und Norman W. Porteous, The Basis of the Ethical Teaching of the Prophets, *ebd.* 143–156.

[12] An einige der Schriften von Norman H. Snaith und J. Philip Hyatt erinnert man sich ohne weiteres. In der zweiten Auflage von *Die zwölf kleinen Propheten* (HZAT 14; Tübingen: Mohr, 1954) sagte Theodore H. Robinson von sich, er habe in den letzten siebzehn Jahren seines Studiums (nicht des philologischen Studiums) wenig gefunden, das ihn dazu gebracht hätte, seine Meinung, Osee sei durch Michäas zu erklären, zu ändern. Sein Mitautor Friedrich Horst indessen hat der neueren formkritischen Forschung rege Aufmerksamkeit geschenkt, wenn auch nur, um sie zurückzuweisen. Dieser Band ist nun (1964) in einer «dritten», im wesentlichen unrevidierten Ausgabe erschienen.

[13] Vgl. G.E. Wright, Cult and History, in: *Interpretation* 16 (1962) 3–20. Vgl. ferner Sigmund Mowinckel, *Religion und Kultus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953); Helmer Ringgren, *Israelitische Religion* (Stuttgart: Kohlhammer, 1963).

[14] Vgl. Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart: Ehrenfried Klotz, ^{5}1957) 225–263; Johannes Pedersen, The Role Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs, in: *Studies in OT Prophecy* 127–142; Jean Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée* (Paris: Cerf, 1959) 241–248; Bruce Vawter CM, *The Conscience of Israel* (New York: Sheed & Ward, 1961) 13–43 [Deutsche Übersetzung: *Mahner und Künder* (Salzburg: Otto Müller, 1963) 21–53)].

[15] Vgl. P. Béguerie, La vocation d'Isaïe, in: *Etudes sur les prophètes d'Israel* (Paris: Cerf, 1954) 11–51.

[16] Robinson selbst ist in seinem Kommentar dieser Meinung.

[17] Die Literatur über die messianische Prophetie ist immens. Zwei Sammlungen von Aufsätzen dürfen nicht übersehen werden: Bd. 19 (1957) des *Catholic Biblical Quarterly* und *L'attente du Messie* (Tournai: Desclée de Brouwer, 1954). 1956 erschien eine englische Übersetzung und Bearbeitung des klassischen Werks von Mowinckel *Han Som Kommer* (1951): *He That Cometh* (New York: Abingdon).

[18] Vgl. Hans-Joachim Kraus, *Psalmen* (Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1960) 1, IXf. und passim. Vgl. ferner Joseph Coppens, Etudes récentes sur le psautier, in: *Le Psautier* (Louvain: Publications Universitaires, 1962) 1–71.

[19] Zum Beispiel W.L. Moran SJ, Gen 49,10 and its Use in Ez 31,32, in: *Biblica* 39 (1958) 405–425.

[20] Vgl. die Literaturübersicht in Joseph Coppens, L'interprétation d'Is., VII, 14, à la lumière des études les plus récentes, in: *Festschrift Junker* 31–45.

[21] Vgl. Georg Fohrer, Remarks on Modern Interpretation of the Prophets, in: *Journal of Biblical Literature* 80 (1961) 309–319.

[22] Zwei grundlegende Werke waren: Martin Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart: Kohlhammer, 1930); Gerhard von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (Stuttgart: Kohlhammer, 1938) (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [München: Kaiser Verlag, 1958] 9–86). Von diesen stammt in direkter Linie der neue wichtige Aufsatz von George E. Mendenhall. The Hebrew Conquest of Palestine, in: *Biblical Archaeologist* 25 (1962) 66–87, der sich aber auf zusätzliche epigraphische und archäologische Befunde stützt.

[23] Grundlegende Untersuchungen waren: Anton Jirku, *Das*

weltliche Recht im Alten Testament (Gütersloh: Bertelsmann, 1927); Albrecht Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig: Hierzel, 1934) (= *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* [München: Beck, 1959] 278–332); Martin Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (Halle: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1940).

[24] George E. Mendenhall, Ancient Orientical and Biblical Law, in: Biblical Archaeologist 17 (1954) 26–46; Covenant Forms in Israelite Tradition, *ebd.* 50–76; K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1960); W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (Tübingen: Mohr, 1961); Jean L'Hour, L'alliance de Sichem, in: *Revue biblique* 69 (1962) 5–36, 350–368.

[25] Vgl. Dennis J. McCarthy SJ, *Treaty and Covenant* (Rom, Päpstliches Bibelinstitut, 1963); C. F. Whitley, Covenant and Commandment in Israel, in: *Journal of Near Eastern Studies* 22 (1963) 37–48; Erhard Gerstenberger, Covenant and Commandment, in: *Journal of Biblical Literature* 84 (1965) 38–51.

[26] Vgl. Ladislav Černý, *The Day of Yahwe and some Relevant Problems* (Prag: Karls Universität, 1948) und den neuern Aufsatz von H. P. Müller, Zur Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie, in: *Vetus Testamentum* 14 (1964) 276–293. Vgl. Gerhard von Rad, Die Stadt auf dem Berge, in: *Evangelische Theologie* 8 (1948/49) 439–447 (= *Gesammelte Studien* 214–224): «Wir sehen die Propheten vielmehr als Träger und Verkünder von eschatologischen Vorstellungen, die in der Volksüberlieferung schon in allem Wesentlichen durchaus fertig ausgestaltet vorlagen» (439/214).

[27] Vgl. George Eldon Ladd, Why not Prophetic-Apocalyptic?, in: *Journal of Biblical Literature* 76 (1957) 192–200; Bruce Vawter CM, Apocalyptic: Its Relation to Prophecy, in: *Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960) 33–46; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (London: Lutterworth, [2]1963).

[28] Wir müssen hier nicht die «Authentizität» von Mich 6, 1–8 erweisen; es sei jedoch die Bemerkung gemacht: Je mehr der konventionelle Stil solcher Prophetensprüche anerkannt wird, desto weniger zwingend sind die Argumente, die vom Standpunkt des Stils aus gemacht werden, der Michäas – tatsächlich oder mutmaßlich – zu eigen war.

[29] Vgl. E. Würthwein, Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede, in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952) 1–16; F. Hesse, Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kultus?, in: *Zeitschr. f. d. alttestam. Wissensch.* 65 (1953) 45–53; R. Preß, Die Gerichtspredigt der vorexilischen Propheten und der Versuch einer Steigerung der kultischen Leistung, *ebd.* 70 (1958) 181–187; Herbert B. Huffmon, The Covenant Lawsuit in the Prophets, in: *Journal of Biblical Literature* 78 (1959) 285–295.

[30] Vgl. F. C. Fensham, Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties, in: *Vetus Testamentum* 13 (1963) 133–143.

[31] Hier können wir auf die Werke von H. Graf Reventlow verweisen, insbesondere auf: *Das Amt des Propheten bei Amos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962); *Wächter über Israel: Ezechiel und seine Tradition* (Berlin: Töpelmann, 1962); *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1963). Vgl. ferner James Muilenburg, The Form and Structure of the Covenantal Formulations, in: *Vetus Testamentum* 9 (1959) 347–365.

[32] Amos IV 4–13 and Israel's Covenant Worship, in: *Vetus Testamentum* 15 (1965) 1–15.

[33] Vgl. dazu auch H. P. Müller, Die kultische Darstellung der Theophanie, in: *Vetus Testamentum* 14 (1964) 183–191.

[34] Vgl. A. Vaccari SJ, Hymnus propheticus in Deum Creatorem, in: *Verbum Domini* 9 (1929) 184–188; J. D. W. Watts, An Old Hymn Preserved in the Book of Amos, in: *Journal of Near Eastern Studies* 15 (1956) 33–39.

[35] Vgl. Oswald Loretz, *Die Wahrheit der Bibel* (Freiburg i. Br.: Herder, 1964) 12–14.

[36] Ein älteres Werk, das dem Verfasser in dieser Hinsicht sehr dienlich war, ist das Buch von Ivar Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo: Dybwad, 1946). Ein noch älteres klassisches Werk auf diesem Gebiet ist das von John Skinner, *Prophecy und Religion: Studies in the Life of Jeremiah* (Cambridge University Press, 1922), das jüngst als Paperback neu herauskam.

[37] Vgl. Walther Zimmerli, Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung, in: *Mélanges Robert* (Paris: Bloud & Gay, 1957) 154–164.

[38] Vgl. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments II: Die Theologie der Prophetischen Überlieferungen Israels* (München: Kaiser, 1960) 62–72.

[39] Die Parallelstelle Am 3,7 hängt wahrscheinlich von Jeremias ab.

[40] *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962), eine nicht bloß revidierte, sondern vollständig umgearbeitete Neuausgabe von: *Profetismen i Israel* (1934).

[41] New York: Harper & Row, 1962. Auch dieses Buch ist eine umgearbeitete Neuausgabe eines früheren Werkes: *Die Prophetie* (1936).

Aus dem Amerikanischen übersetzt von August Berz

FRANCIS BRUCE VAWTER

Geboren am 11. August 1921 in Fort Worth, USA, Lazarist, zum Priester geweiht am 31. Mai 1947. Er studierte am Angelicum und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und erwarb sich das Lizentiat und das Doktorat in Schriftexegese 1951 und 1958. Er ist Professor für Exegese am Seminar in Denver (Colorado) und St. Louis (Missouri), liest auch an der Catholic University of America in Washington und an der De Paul University Chicago. Er veröffentlichte: A Path through Genesis, The Bible in the Church, The Conscience of Israel (deutsch: Mahner und Künder, Salzburg 1963), sowie mehrere Artikel, wobei er vor allem an der Zeitschrift The Catholic Biblical Quarterly mitarbeitet.

R. Murphy

Die Weisheitsliteratur des Alten Testamentes

Angesichts der anerkanntermaßen pastoralen Zielsetzung von CONCILIUM mag es auf den ersten Blick scheinen, als hätten die Weisheitsbücher des Alten Testamentes – das Buch der Sprüche, Job, der Prediger (oder Ekklesiastes), Jesus Sirach (oder Ekklesiastikus) und das Buch der Weisheit weniger zu bieten als andere Teile der Bibel. Zum Glück aber ist das in Wirklichkeit nicht der Fall, denn Absicht und Ausrichtung der Weisheitsliteratur lassen sich mit denen des Schemas 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils vergleichen. Sie zeigt Israel, wie es sich der Welt stellt, wie es in die Welt seiner Zeit einbezogen ist, wie es die Werte der Weisheitstraditionen seiner Nachbarn abwägt und einschätzt, welche die konkrete Realität des Verhaltens und Erfolges in den Angelegenheiten dieser Welt im Auge haben, sowie Sinn und Bedeutung dieses Erfolges.

Zwar haben das Gesetz und die Propheten den Löwenanteil des kirchlichen und wissenschaftlichen Interesses erobert, doch auch die Weisheitsliteratur ist seit einiger Zeit in einer ständig wachsenden Zahl von Untersuchungen behandelt worden[1]. Obwohl das Buch Sirach und das Buch der Weisheit weder dem jüdischen noch dem evangelischen Schriftenkanon angehören, sind sie beide für eine richtige Beurteilung der Weisheitsbewegung in Israel unerläßlich. Ja, die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer hat die Bedeutung dieser «zwischentestamentlichen» Literatur noch mehr unterstrichen. Fragmente des Buches Sirach sind in den Höhlen von Qumran gefunden worden, und die Qumran-Literatur weist manche Berührungspunkte gerade mit dem Buch der Weisheit auf[2].

Die Weisheit – international und in Israel

Der Fortschritt der alttestamentlichen Wissenschaft ist in allem und in erster Linie auf die starke Entwicklung und die großen Erfolge der Archäologie zurückzuführen. Dadurch wurde den Wissenschaftlern die Möglichkeit gegeben, das Wort Gottes buchstäblicher und in historisch getreuerer Form in seinem eigenen Lebensraum zu hören und zu begreifen. So haben zum Beispiel G. Mendenhall und K. Baltzer in hohem Maße den israelitischen Begriff des Bundes geklärt durch ihre Entdeckungen alt-hethitischer Vertragstexte. In ähnlicher Weise sind die Verbindungslinien zwischen der Weisheitsliteratur Israels und der Ägyptens und Mesopotamiens immer deutlicher sichtbar geworden. Seit der Veröffentlichung der Weisheiten des Amen-em-ope im Jahre 1923 findet man gerade in der ägyptischen Literatur die hauptsächlichsten Vergleichspunkte mit der israelitischen Weisheitsliteratur, vor allem mit dem Buch der Sprüche[3]. Vom 3. vorchristlichen Jahrtausend an bis in die hellenistische Zeit hinein gibt es fast ein Dutzend Beispiele ägyptischer *Sebayit* oder Sammlungen von Lehren, im Gewand von Unterweisungen, die X für seinen Sohn (oder Schüler) Y niederschreibt. Sie verfolgen eine sehr aufs Praktische gerichtete Absicht: einen jungen Mann zu belehren, wie er die praktischen Probleme des Lebens, vor allem des Lebens bei Hofe, meistern kann. Man erwartet von ihm, daß er fleißig, ehrlich und fähig zur Selbstbeherrschung und -kontrolle usw. ist. In Mesopotamien umfassen die Weisheitsschriften einen größeren Komplex[4]. Neben der Hofetikette werden volkstümliche Sprichwörter, Sinnsprüche, Fabeln usw. stark betont. Hier gibt es verschiedene literarische Werke, die aus einem ähnlichen Geist geschaffen sind wie die Bücher Job und Ekklesiastes, zum Beispiel der «Dialog über das menschliche Elend», der «Dialog des Pessimismus», usw. Daher ist vielleicht der auffallendste Zug der Weisheitsliteratur des Alten Orient ihr internationaler Charakter. Sie war kein Platz, an dem die spezifischen und eigentümlichen Glaubensvorstellungen eines Volkes zum Ausdruck kamen. Daher kann es kaum überraschen, wenn im 1. Buch der Könige (4, 29 bis

34) gesagt ist, Salomons Weisheit habe man für größer gehalten als die der Ägypter und der «Söhne des Ostens». Allein der Vergleich zeigt, daß Israel sich des reichen Weisheitserbes seiner Nachbarn bewußt war. Während wir auf der einen Seite anerkennen sollen, was Israel hier seinen Nachbarn verdankt, läßt sich auf der anderen Seite deutlich zeigen, daß die Weisheitsschriften des Alten Testaments dennoch einen ganz besonderen, eigentümlichen Zug aufweisen.

Die Weisheitsbewegung in Israel

Die Orientierung Israels nach Ägypten liefert uns einen wichtigen Schlüssel für das Entstehen und die Anfänge der biblischen Weisheitsliteratur. Sie entstand am Hof zu Jerusalem, der zu allen Zeiten von ägyptischen Moden und Methoden beeinflußt war, und wo die jungen Leute für ihre späteren Aufgaben im politischen Leben vorbereitet wurden. Im Buche der Sprüche (10–22 und 25–29) finden wir die gleiche Art von Ratschlägen, die auch für die ägyptische *Sebayit* kennzeichnend ist: Selbstkontrolle, korrektes Verhalten usw. Auch die volkstümliche Weisheit, die aus den wenig gebildeten Schichten des jüdischen Bauerntums stammte (z. B. Sprüche 10,5; Tobias 4,1 ff.), fand den Weg in diese Sammlungen. Erst kürzlich hat J. P. Audet gezeigt, daß auch die Heimstätte der israelitischen Familie ein Entstehungsort der Weisheit und Lehre im alten Israel gewesen ist[5]. Doch bleibt die Tatsache bestehen, daß am Hof die Aussprüche der Weisen kultiviert und in eine adäquate literarische Form gebracht wurden, ehe man sie den Sammlungen einverleibte (z. B. von «den Männern Hizkias», Sprüche 25,1). Am Hof zu Jerusalem war die Weisheitslehre offenbar zumindest eine der Obliegenheiten des königlichen Schreibers und Ratgebers[6]. Das Leben dieser Männer war im übrigen ausgefüllt mit den zahlreichen Verpflichtungen, die aus den Verwaltungs- und Repräsentationsaufgaben entstanden. Die Propheten scheinen ein recht trübes Bild von den Weisen gehabt zu haben (Is 29,14; 30,1; Ez 7,26; 11,2), so daß es aussieht, als liefen ihre Ratschläge dem Standpunkt des Propheten zuwider. Sie bildeten eine deutlich von den Priestern oder Propheten unterschiedene Klasse (Jr 18,18), und die Sammlungen der Aussprüche in den letzten Kapiteln des Buches der Sprüche müssen ihnen zugeschrieben werden.

Seltsam widersprüchlich an der Weisheitsliteratur Israels ist jedoch die Tatsache, daß ihr größter Teil tatsächlich in der nachexilischen Zeit zusammengestellt worden ist, als es keinen königlichen Hof mehr gab! Diese wichtige Tatsache gibt uns eine Erklärung für jene ganz besondere Prägung, die die alttestamentlichen Weisheitsschriften bekommen haben. Wenn diese Bewegung auch in der Nähe des Königs und am Hof entstanden ist, so erhielt diese Literatur doch eine ganz entschieden religiöse Ausrichtung. Das läßt sich am klarsten an der Einleitung für die Sammlung des Buches der Sprüche erkennen (Kap. 1–9). Der Verfasser dieser Einleitung erblickte in den älteren Sammlungen einen bedeutenden Wert und suchte diesen für die Führung und Leitung der Gemeinde zu erhalten und weiterzuentwickeln. Der Spruch: «Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang» (Sprüche 1,7; 9,10; vgl. Job 28,28; Ps 110/111,10; Sir 1,16) deutet auf diesen Zusammenhang hin. Die alten Weisheitslehren wurden unter die Autorität der ethischen Forderungen Jahwes gestellt[7]. Nun findet der mahnende Predigtton des Buches Deuteronomium einen Widerhall in der Ermahnung, die der Weisheitslehrer seinem Schüler übermittelt. Man glaubte nun nicht mehr allein, daß die traditionellen Weisheitslehren sich in Harmonie mit dem Gesetz befanden, sie förderten vielmehr eine Reife, wie sie die ethische Erziehung der jungen Generation erforderte. Die gute Lebensführung wie sie von den früheren Weisen hochgehalten wurde, erschien nun mit dem Verhalten identisch, an das sich die Verheißungen der Prediger im Buche Deuteronomium knüpfen (Dt 5,33; 30,15–20). Die nachexilischen Weisen bildeten Schüler heran, die ihre religiöse Unterweisung weiterführten. Das darf man aus dem Nachwort zum Prediger (Pred 12,9 bis 14) und aus dem Vorwort zum Buche Jesus Sirach (vgl. auch Sir 51,23–30) schließen. In dieser nachexilischen Entwicklung wird die Weisheitsliteratur universaler, weniger auf eine einzelne Klasse – wie etwa die der Hofleute – zugeschnitten. Sie richtet sich nun an ganz Israel. Dabei geht die religiöse Tendenz so weit, daß Jesus Sirach schließlich die Weisheit mit dem Gesetz gleichsetzen kann (Sir 24,23). Wie wir noch sehen werden, erfährt gerade das «Problem» des leidenden Gerechten, das Geheimnis der göttlichen Vergeltung schließlich beim Jahwisten eine ganz eigene, spezifische Behandlung und Lösung.

Die einzelnen Weisheitsschriften

Das Buch der Sprüche

Gerade in den letztvergangenen Jahren sind verschiedene Kommentare zum Buch der Sprüche erschienen[8]. Während es auf der einen Seite einen durchaus begründeten Meinungsunterschied gibt, der sich in der Übersetzung und im Verständnis einiger eigentümlicher Stellen widerspiegelt, läßt sich auf der anderen Seite im allgemeinen eine Übereinstimmung hinsichtlich der Bedeutung der verschiedenen Sammlungen feststellen, die dieses Buch bilden. A. Barucq und B. Gemser haben dem Sondercharakter der Kapitel 1–9 die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet, und beide berücksichtigen dabei die abschließende Untersuchung des verstorbenen Paters A. Robert, der bei dieser Einführung eine anthologische Komposition feststellte[9]. Diese Kompositionsmethode besteht in der Wiederverwendung früherer biblischer Redewendungen bei der Formulierung einer Botschaft. So hat Robert die Abhängigkeit dieser Kapitel von Deuteronomium, Jeremias und Isaias nachgewiesen. Diese Methode war eine für die späten Weisheitsautoren charakteristische Entdeckung und wurde sowohl in Jesus Sirach wie im Buch der Weisheit verwendet. Sie liefert eine weitere Erklärung für die oben bereits erwähnte religiöse Ausrichtung der Weisheitsliteratur.

Viele Exegeten sind von der Annahme einer realen Hypostasierung im 8. Kapitel des Buches der Sprüche abgerückt (vgl. Sir 24; Weish 7)[10]. A.-M. Dubarle hat die Funktion einer personifizierten Weisheit am besten beschrieben: «Wenn diese transzendente Gestalt in irgendeiner Weise die christliche Trinitätslehre vorbereitet, dann nicht durch die Einführung einer Mehrzahl von Personen in Gott, sondern vielmehr indem sie zeigt, wie unendlich nah Gott seinem Werk ist, und wie sehr er verlangt, sich irgendwie mitzuteilen... Die göttliche Vollkommenheit bedeutet kein Alleinsein, sondern im Gegenteil eine Selbstmitteilung. Es läßt sich leicht begreifen, wie eine solche Idee zu einer Lehre hinführt, die in Gott selbst ein Geben, ein Überströmen seiner Selbst hineinlegt, das wiederum eine neue göttliche Person konstituiert[11].»

Die Aussprüche der älteren Sammlungen (Kap. 10ff.) sind verschiedentlich sehr hart beurteilt worden. Man hat sie als eudämonistisch bezeichnet und ihnen vorgeworfen, sie huldigten einem Pragmatismus, der nur das einschärft, was Nutzen bringt und zu einem erfolgreichen Leben beiträgt. Doch der Vergleich mit der entsprechenden ägyptischen Literatur läßt erkennen, daß der Gesichtspunkt, dem die Weisen Geltung verschaffen, keineswegs einen solchen Utilitarismus zeigt. Sie haben sich vielmehr, ganz ähnlich wie ihre ägyptischen Parallelen, bemüht, die in der Welt errichtete göttliche Ordnung (ägyptisch *ma'at*) herauszufinden. Diese Ordnung muß anerkannt werden; der Mensch muß sich selbst in diese von Gott geschaffene Harmonie einfügen[12]. Wie G. von Rad herausgestellt hat, ist die Weisheitsbewegung ein Versuch, die Wirklichkeit zu bewältigen, die (göttlichen) Gesetze, die in der Natur, in der menschlichen Gesellschaft und im Menschen selbst wirksam sind, zu erfassen.

Das Buch Job

Wir müssen leider zugeben, daß der Text des Buches Job vielleicht der am schlechtesten erhaltene des Alten Testamentes ist, und daß die Wissenschaftler noch weit von einer Übereinstimmung über die ursprüngliche Lesart entfernt sind[13]. So gibt es heutzutage fast niemanden, der den äußerst schwierigen Text 19,25 ff. so übersetzen wird, wie Hieronymus in der Vulgata, der hier in ganz klarer Form die Auferstehung des Fleisches ausgesprochen sieht. Doch gerade trotz dieser Schwierigkeit haben verschiedene gute Kommentare unser Verständnis für dieses Buch beträchtlich bereichert[14]. Die Exegeten sind untereinander ziemlich uneinig darüber, ob die Rede Elihus (Kap. 32–37) und das Gedicht über die Weisheit (Kap. 28), die wie spätere Einschübe in das Werk wirken, wirklich ursprünglich hierher gehören. Die Antwort des Herrn an Job in den Kapiteln 38–41 ist ebenfalls viel umstritten, weil diese Kapitel gar nicht in Wirklichkeit auf Jobs Klagen «antworten». Doch R. MacKenzie hat nachgewiesen, daß diese Kapitel zum Ausdruck bringen wollen, «wie die Gegenwart Gottes aufzufassen ist[15]». Die Integrität von Jobs Leben steht nicht mehr zur Diskussion, wie dies in dem Gespräch mit den drei Freunden der Fall war, und daher kommt sie in der Antwort des Herrn, auf die Job keinen Anspruch hat, nicht mehr zur Sprache.

Die eigentliche Botschaft dieses Buches läßt sich nicht leicht in Worte fassen[16]. Es lassen sich verschiedene Gesichtspunkte zur richtigen Einschätzung des Leides in ihm entdecken: Das Leid ist eine Prüfung (Kap. 1–2), ein heilender Eingriff in das Leben des Menschen (Elihu in 33,19–22). Kapitel

28 scheint zu besagen, daß das Leid ein unlösbares Rätsel für den Menschen ist, der keinen Zugang zur Weisheit hat (außer durch die Furcht das Herrn, 28,28). Die Gesamttendenz des Buches dürfte in der Zurückweisung der herkömmlichen Vorstellung von der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes liegen, so wie sie unter den Weisen entwickelt wurde (z.B. Ps 36/37). Der unerschütterliche Optimismus der Weisen (Tugend bringt Glück als göttlichen Lohn) wird erschüttert. Auf der anderen Seite aber haben wir hier keinen eigentlichen Versuch vor uns, das Problem vom Leiden des Gerechten abzuhandeln. Die Tendenz der modernen Exegeten geht dahin, die Art der Behandlung als existenziell aufzufassen: Wie hat der Mensch mit dem Leid zu leben? Die Antwort spiegelt sich in der gewandelten Haltung Jobs in Kapitel 42 wider, wo seine Vision Gottes oder seine Begegnung mit ihm als der ausschlaggebende Grund hingestellt ist, der Job dazu fähig macht, im Glauben an ihm festzuhalten.

Vergleiche mit sumerischen und babylonischen Parallelen zum Thema des Buches Job können uns nur wenig zu seinem Verständnis helfen. Es ist klar, daß die literarische Tradition des Themas vom leidenden Gerechten bereits vor diesem hebräischen Werk existierte. Doch damit ist nichts über eine literarische Abhängigkeit gesagt. Aus der Bibel selbst (die Verbindung Jobs als Gerechten mit Noë und Daniel in Ezechiel Kapitel 14) legt sich bereits der Gedanke nahe, daß die Grundzüge der Job-Erzählung (Kap. 1–2 und 42) tief in die hebräische Folklore hineinreichen und von dem Verfasser mit geringfügigen Änderungen übernommen worden sind. Seine eigene geistige Leistung und Originalität liegt in seiner Konzeption von dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott, wie sie in dem großartigen Dichtwerk der Diskussion mit den drei Freunden und der Begegnung mit Jahwe zum Ausdruck kommt.

Der Prediger oder Ekklesiastes

Obwohl gerade der Prediger häufig als Hädonist, Pessimist und Skeptiker hingestellt worden ist, kehren die neueren Kommentare zu einer nüchterneren und sachlicheren Beurteilung zurück[17]. Die Erkenntnis hat sich durchgesetzt, daß seine beunruhigenden Fragen aus dem Glauben kommen und aus seiner Rechtgläubigkeit ihre Eindringlichkeit erhalten. Es läßt sich nicht leugnen, daß er nach der Tradition der Weisheitsschriftsteller sein Anliegen nicht durch Bezugnahme auf Einzelpunkte des Jahweglaubens, wie etwa das Heilsgeschehen, das Israel in seiner Geschichte erlebt hat, oder das Gesetz, motiviert. Das ist typisch für den Weisen und nur bei Ben Sirach anders (Sir 44–50; vgl. auch Weish 11–19). Und dennoch: Koheleth, der Name, mit dem der Verfasser sich selbst bezeichnet, bleibt in seinem Denken und Empfinden Jude, auch wenn seine Auffassungen für die allgemein anerkannten Werte seiner Zeit: Weisheit, Reichtum, göttliche Leitung und Belohnung – manche Herausforderungen birgt.

Da sein Werk auf das vierte oder mit noch größerer Wahrscheinlichkeit auf das dritte Jahrhundert zu datieren ist, sind manche Autoren der Versuchung erlegen, Kohelet nach Kategorien hellenistischen Denkens zu erklären. Doch die sehr gründliche Untersuchung von O. Loretz räumt mit der Vorstellung eines griechischen Einflusses auf[18]. Ebenso wendet Loretz sich übrigens auch gegen die Annahme ägyptischer Einflüsse, bringt aber auf der anderen Seite recht überzeugende Beispiele mesopotamischen Einflusses. Das aber bedeutet, daß Kohelets Denken seine Wurzeln in der semitischen Gedankenwelt hat, die in alter Zeit den ganzen fruchtbaren Halbmond beherrschte. Ganz besonders befaßt Loretz sich dabei mit der Behandlung des Problems der göttlichen Gerechtigkeit, dem Hauptthema der aus Mesopotamien stammenden Schriften, «Ich will preisen den Herrn (Marduk) der Weisheit», und «Babylonische Theodizee», das aber auch schon im Gilgamesh-Epos auftaucht. Hier liegt also eine Gemeinsamkeit der Themen vor. Dazu kommen aber auch verschiedene gemeinsame Symbol-Motive: das Symbol des Windes, des Hauches für Dinge, die vergänglich sind, – und die Sorge um Namen oder Andenken einer Person nach ihrem Tode. Und schließlich beobachtet Loretz die auffallende Ähnlichkeit zwischen dem Rat, den Siduri Gilgamesch erteilt (Tafel 10, col. 3) und dem Rat, den der Prediger ständig wiederholt (9,7–9; vgl. 2,24f.; 5,17–19; 11,7–10).

Diese Einflüsse bedeuten jedoch keineswegs, daß der Prediger nun ein weniger gläubiger Jahweverehrer gewesen wäre. Ebenso wenig begründet wäre es, wollten wir einen anderen Schluß aus der Tatsache ziehen, daß Kohelet stets den Namen Elohim (als allgemeiner Name der Gottheit) statt Jahwe verwendet. Diese Vorliebe dürfte durch den Standpunkt bestimmt sein, den er bezieht: menschliche Probleme im Licht menschlicher Weisheit zu lösen. Seine Fragen hängen aufs engste mit einem

Gemeinplatz der gesamten Weisheitsliteratur zusammen, nämlich der Unzugänglichkeit der Weisheit, die bei Gott liegt (Prediger 7,23–24; 8,16–17; vgl. Job 28). Auch das andere Hauptthema der Weisen, die Furcht des Herrn, kommt in seiner Schrift zur Sprache (3,14; 7,18), doch ist er sich der Tatsache bewußt, daß auch die Furcht des Herrn die Wege der Vorsehung nicht zu erklären vermag (8,12–14). In konkreterer Form hat er die Wahrheit des *Deus absconditus*, des verborgenen Gottes, erkannt (Is 54,15; vgl. Prediger 3,11,18; 7,23–25). In seiner Erklärung zu Prediger 3,14 hat W. Zimmerli die Auffassung des Weisen von der Furcht des Herrn sehr gut charakterisiert: «Gottesfurcht ist hier nicht das Gehen auf erhellten Pfaden, auf denen, wer den gewiesenen Pfaden folgt, auch gewiß ist, alle Früchte und Ehren des Lebens zu ernten. Gottesfurcht ist hier das Gehen unter einem geheimnisvollen Himmel, nie gesichert vor der Möglichkeit, daß aus ihm jäh ein Blitz hervorzuckt und den Wanderer trifft, auf Schritt und Tritt allein angewiesen auf die freie Beschenkung Gottes, auf Schritt und Tritt aber auch gerufen, bereitwillig das Rätsel und die Bedrängnis zu tragen, die Gott verhängen kann.»

Sirach

Es besteht ein Mangel an Gesamtkommentaren zum Buche Sirach[19]. Ebenso gibt es nur wenige kritische Übersetzungen, die sowohl auf dem hebräischen wie dem griechischen Text basieren[20]. Die Schwierigkeit liegt in der Unvollkommenheit der alten Übersetzungen, während der hebräische Text – der in der westlichen Welt erst seit S. Schechters Entdeckung im Jahre 1896 bekannt ist – nur etwa zwei Drittel des Buches umfaßt und selbst sehr schlecht erhalten ist.

Ben Sira oder Sirach ist dabei eine äußerst interessante Gestalt, obwohl er schreibt, als habe es niemals die aufbegehrenden Stimmen Jobs und des Predigers gegeben. In seiner Schrift hat er einiges von seiner eigenen Persönlichkeit enthüllt: seinen Optimismus und seine konservative Haltung. Wie sein Enkel im Vorwort der griechischen Übersetzung berichtet, war Sirach tief in den Traditionen seines Volkes verwurzelt, die er im Stile eines Weisheitslehrers der Nachwelt überliefert. Er lebte in der kritischen Periode kurz vor Ausbruch des Makkabäer-Aufstandes und wollte zweifellos mit seiner Lehre einen Damm gegen den einbrechenden Hellenismus errichten. Es gelang ihm, das Weisheitserbe in den charakteristisch jüdischen Glauben einzubauen: Weisheit ist ganz deutlich und ausgesprochen das gleiche wie das Gesetz des Moses (24,23; 39,1 usw.). Doch hat die Weisheit ihr Mysterium damit nicht verloren: «Ein Einziger ist weise, sehr zu fürchten: der auf dem Throne sitzt, der Herr; er eben ist's, der sie geschaffen...» (1, 8–9), «Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang» (1,14; vgl. 15,1), und «Vollkommene Weisheit ist die Erfüllung des Gesetzes» (19,17). Dieser Legalismus Sirachs hat zu einiger Kritik Anlaß gegeben. Doch Otto Kaiser hat eine sehr verständnisvolle Interpretation der Auffassungen Sirachs gegeben[21]. Die Verehrung des Gesetzes, die für das nachexilische Judentum so charakteristisch ist, mußte notwendig auch Sirachs Weisheitsverständnis ihren Stempel aufdrücken. Zur gleichen Zeit aber leiten sich viele von seinen Ermahnungen von der Erfahrungsweisheit der Alten ab. Weshalb? Weil er die Gesetzesbeobachtung mit dem Weisheitsideal der Disziplin *(musar)* verbindet: Der Mensch, der das Gesetz beobachtet, ist der Mensch der Disziplin, der Weise.

Die Exegeten haben in seltener Einmütigkeit betont, daß Sirach in ganz ausgeprägter Form von dem Stil der früheren Weisen ausgeht. Er hat mehrere Kapitel (44–50) dem «Lob der Väter» gewidmet, das heißt, der Heilsgeschichte an Hand von Persönlichkeiten, den Helden aus der Vergangenheit des Volkes Israel[22]. Diese Methode, Israels Geschichte zu betrachten, hat ihre Parallelen in der übrigen Bibel (die «historischen» Psalmen, 77/78, 104/105, 105/106; Weisheit 10; 1 Makk 2,49–61; Hebr 11), wobei wir das literarische Genus *De Viris Illustribus* gar nicht erwähnen wollen, das sich einer ganz ähnlichen Beliebtheit erfreute. Sirachs Absicht dabei war ganz zweifellos, die in seinem Buch überlieferten Lehren zu veranschaulichen und Vorbilder israelitischer Weisheit zu geben.

Das Buch der Weisheit

Das Buch der Weisheit hat, ähnlich wie Sirach, nicht viele Kommentierungen erlebt, wenn man einmal von der einen ausgezeichneten von J. Fichtner aus dem Jahre 1938 absieht[23]. Doch hat es zu manchen Untersuchungen über seine theologischen Anschauungen, seine Lehre von der Unsterblichkeit und der «historischen» Entwicklung in den Kapiteln 11–19 Anlaß gegeben. Im großen und ganzen bestand die Tendenz dieser Untersuchungen in dem Bemühen, den authentisch jüdi-

schen Standpunkt zu erkennen, der von einem griechisch sprechenden (alexandrinischen?) Juden des 1. Jahrhunderts vor Christus formuliert worden ist. Es besteht kein Zweifel, daß er vom griechischen Denken beeinflußt ist (z. B. 7,7–20; 8,7 usw.), und die Fachautoren versäumen es bei keiner Gelegenheit, auf diese Tatsache hinzuweisen. Doch sollte ebenso zugegeben werden, daß sein Buch ganz substantiell jüdisch bleibt. Gerade dieser hebräische Aspekt ist in der Dissertation von Ziener richtig eingeschätzt worden[24] und wird von anderen Untersuchungen nur weiter bestätigt. Ein gutes Beispiel ist die Lehre von der Unsterblichkeit, die der Verfasser in aller Entschiedenheit und Klarheit vertritt (Weish 1,13–16; 2,21–3,3; 5,15–16). Man hat oft angenommen, gerade das entspringe dem griechischen Einfluß. Wir möchten die katalytische Wirkung der griechischen Philosophie und ihrer Ideen über die natürliche Unsterblichkeit der Seele in keiner Weise leugnen. Doch Tatsache ist, daß der Verfasser des Buches der Weisheit die Unsterblichkeit der Seele nicht aus ihrer Natur erschließt. Er scheint die griechische Auffassung von der Seele in 8,18–20 und 9,15 durchaus zu teilen; doch in seinen Lehren von der Unsterblichkeit ist keine Spur davon zu finden. Diese wird vielmehr in einer ganz typisch jüdischen Weise zum Ausdruck gebracht, ohne die geringste Spekulation über die Natur des Menschen: Die Unsterblichkeit hängt mit der Gerechtigkeit zusammen (Weish 1,14; vgl. 15,3), und sie besteht darin, daß der Verstorbene den Gliedern des himmlischen Hofes, den «Söhnen Gottes» (5,5) beigesellt wird, welche die Gnade und das Erbarmen des Herrn erfahren (4,15)[25].

Ebenso wie im Buche Sirach treffen wir auch im Buch der Weisheit 11–19, wo die Exodus-Berichte nacherzählt sind, auf eine ganz eigenartige Behandlung der Heilsgeschichte[26]. Unter den Fachwissenschaftlern besteht eine wachsende Übereinstimmung darin, daß diese Kapitel ein gutes Beispiel für den alttestamentlichen Midrash darstellen (G. Camps, R. Riebeneck, A. Wright, usw.), das heißt, daß sie eine Erläuterung der Schriften geben, die dazu bestimmt ist, sie einer späteren Generation begreiflich und zu einem Lebenswert zu machen. Die Wunder des Exodus sind mit zahlreichen interpretierenden Ausschmückungen beschrieben (z. B. die Plagen in den Kapiteln 16–18), und das gesamte Thema ist so behandelt, daß es zeigt, wie der Herr sein Volk «erhöht und verherrlicht hat» (19,22).

Weisheit und Theologie

Die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit bietet vielleicht das interessanteste Beispiel für die Lehrentwicklung oder den Fortschritt der Offenbarung im Alten Testament. Und gerade sie ist ein besonderes Anliegen der Weisheitsliteratur. Die frühen Schriften wissen offenbar noch nichts von einem wahren Leben nach dem Tod; man «lebt weiter», doch ist es eine freudlose, traurige Existenz als Schatten im Shëol, die der Prediger als allen Wirkens, jeder Vernunft, Erkenntnis und Weisheit ermangelnd beschreibt (9,10; vgl. auch Job 10, 21–22; 14,7–12; 17,13–16) und die mehrere Psalmen als jeden Kontaktes mit Gott entbehrend darstellen (Ps 6,6; 29/30,10; 87/88,11–13). Gerade diese schreckliche Tatsache des Todes, den der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, taucht immer wieder in den Auseinandersetzungen des Predigers auf (Prediger 2,15–17; 3,19–22; 9,4–6). Die frühen Weisheitsautoren (und gerade Sirach!, vgl. Sir 41,1ff.) fügten sich mühsam in das unentrinnbare Todeslos. Sie legten einen großen Wert und eine starke Betonung auf die Segnungen, die Gott dem Weisen in *diesem* Leben zuteil werden läßt. Wir dürfen diese Betonung des irdischen Ausgleichs nicht falsch verstehen. Die zeitlichen Segnungen waren «Sakramente», also Zeichen der göttlichen Gunst. Die Gleichung, welche die Weisen aufstellen, lautete: Weisheit (Gerechtigkeit) = Leben. Doch ihr unbegrenzter Optimismus (vgl. Buch der Sprüche 3,1–10; 10,30; Ps 36/37, usw.) wurde durch die Erfahrung des Predigers und durch den Verfasser des Buches Job stark erschüttert. Diese führten die traditionelle Auffassung auf einen toten Punkt, von dem sie sich vermutlich erst in der Periode der Märtyrer (Makkabäer-Aufstand) befreite, als die Lehre von der Auferstehung der Gerechten ihre Bestätigung fand (Dn 12,2). Zu einer ähnlichen Lösung gelangt, wie wir gesehen haben, der Verfasser des Buches der Weisheit. Es ist ein langer Weg von den Weisen der Frühzeit bis zum Verfasser des Buches der Weisheit, aber die Etappen dieses Weges sind durchaus logisch. Die Gleichung: Weisheit = Leben, erweist sich als inadäquat (Job, Prediger), doch erscheint sie danach wieder mit einer tieferen Bedeutung in der Feststellung, daß «Gerechtigkeit unsterblich ist» (Weish 1,15; Gerechtigkeit [Weisheit] = Leben [unsterblich]).

Das Studium der alttestamentlichen Theologie betont besonders, was am Glauben Israels eigen-

tümlich und kennzeichnend ist wie zum Beispiel das Bundesverhältnis, die Heilsgeschichte, die Lehren der Propheten, usw. Diese Betonung ist so ausschließlich gewesen, daß die Bedeutung der Weisheitsliteratur für die biblische Theologie von G. E. Wright überhaupt in Frage gestellt wurde[27]. Eine sehr glückliche Antwort hat W. Zimmerli gegeben[28]. Er räumt ein, daß die Weisheitsliteratur außerhalb der historischen Heilsereignisse liegt (die man keineswegs als die *gesamte* alttestamentliche Theologie vestehen darf). Sie liegt in der Perspektive der Schöpfung, wie sie in Genesis 1–2 entwickelt worden ist. Hier hat der Mensch den Segen und die Fähigkeit erhalten, den Tieren ihren «Namen» zu geben. Der Mensch soll die Schöpfung regieren und beherrschen, und die Funktion der Weisheit besteht darin, daß sie ihn zur Ausübung dieser Herrschaft befähigt. Die Weisheit bemüht sich, die Wirklichkeit, die Geheimnisse des Menschen, seine Lebensführung und seine Beziehungen zur Welt zu bewältigen. Wenn die Weisheit aber ihre Grenzen überschreitet, wenn sie versucht, Gott und seine Weltregierung unter ihre Kontrolle zu zwingen, dann wird die richtige Ordnung wieder hergestellt durch Werke wie Job und der Prediger, die «Wächter» der Unabhängigkeit Gottes sind. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Bedeutung der Weisheitsliteratur für die biblische Theologie voll und ganz begründet: Weisheitstheologie ist «Schöpfungstheologie».

Doch können wir noch lange nicht auf alle Fragen, die eine Theologie der Weisheit aufwirft, eine Antwort finden. Wir wissen noch zu wenig von den näheren Umständen, die zur Personifizierung der Weisheit als Frau geführt haben (Sprüche 8, usw.)[29]. Die Antinomien der Weisheit – ihre Zugänglichkeit (Sprüche 1–9; Weish 6,9–21, usw.) und auf der anderen Seite ihre Unzugänglichkeit (Job 28; Bar 3,23–26; Prediger 7,23–25) – stellen uns vor eine schwere Aufgabe. Es scheint, als sprächen aus ihnen verschiedene Methoden von Weisen verschiedener Epochen. M. Noth hat hervorgehoben, daß die Weisheit dem Herrn erst in den späteren (nachexilischen) Schichten der Bibel zugeschrieben wird[30]. Das legt die Vermutung nahe, daß die Weisheit in den Frühphasen ihrer Pflege in Israel möglicherweise einige unglückliche Assoziationen hervorgerufen hat. Vielleicht ist sie in allzu exklusiver Weise mit der menschlichen Ebene gleichgesetzt worden, an die ihre internationalen Ursprünge erinnerten. Vielleicht waren einige kanaanitische Reminiszenzen in einer Weise mit der Weisheitstradition verbunden, die es in ihren frühen Phasen unmöglich erscheinen ließ, sie dem Herrn selbst zuzuschreiben. Diese historische Fragestellung kann nur durch historische Zeugnisse und Belege, über die wir zur Stunde noch nicht verfügen, eine Antwort finden. Die Weisheitsliteratur des Alten Testamentes ist in gewissem Sinne zeitlos. Im Unterschied zu den meisten anderen Büchern läßt sie sich nicht leicht in einen konkreten historischen Zusammenhang verweben, und die persische Periode (etwa 539–333) der Geschichte Israels ist eine relativ unbekannte Zeitspanne[31]. Wir beginnen heute erst, die Beziehungen zwischen den Weisen auf der einen und den Priestern und Propheten Israels auf der anderen Seite richtig zu beurteilen und den gegenseitigen Einfluß, den die Weisheitsbücher und das übrige Alte Testament aufeinander ausübten, klarer zu fassen[32]. Doch wenn das gegenwärtig erneuerte Interesse anhält, dürfen wir zuversichtlich eine Antwort auf diese und andere Fragen erwarten, die dieser interessante Teil des Alten Testamentes aufwirft.

[1] In einem 1951 (*The Old Testament and Modern Study*, ed. H. Rowley, Oxford, 210–237) veröffentlichten allgemeinen Überblick hat W. Baumgartner der Behandlung der Weisheitsliteratur nur einen bescheidenen Platz eingeräumt, doch hat er auf das damals einsetzende Steigen des Interesses aufmerksam gemacht. Unser Beitrag will sich hauptsächlich mit dieser Entwicklung seit 1951 befassen.

[2] Zu Sirach siehe A. di Lella, Qumran and the Geniza Fragments of Sirach, *Cath. Bibl. Quart.* 24 (1962), 245–267; für das Buch der Weisheit siehe A.-M. Dubarle, Une source du livre de la Sagesse? *Rev. sc. phil. et theol.* 37 (1953), 425–443.

[3] Das eindruckvollste Beispiel ist die Abhängigkeit von Sprüche 22, 17–24, 22 von der Weisheit des Amen-em-ope; diese Auffassung wird trotz der neusten Einwände von E. Drioton von den meisten Wissenschaftlern geteilt. Sorgfältige Übersetzungen der berühmten ägyptischen Schriften sind greifbar in J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, [2]1955. Sehr aufschlußreiche Studien über die ägyptische Weisheitsliteratur und ihre Berührungspunkte mit Israel sind enthalten in *Les sagesses du proche-orient ancien*, Paris, 1963 (besonders die von J. Leclant und S. Morenz 5–26; 63–71). Siehe ferner W. Wörthwein, *Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament*, Marburg 1960.

[4] Die Assyro-Babylonischen Schriften sind übersetzt in W. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960. J. Nougayrol gibt einen Überblick *Les sagesses*... (vgl. Anm. 3), 40–51; vgl. auch G. Castellino, *Sapienza Babilonese*, Turin, 1962. Für die Weisheitsliteratur der alten Sumerer siehe J. van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden, 1953; E. Gordon, *Sumerian Proverbs*, Philadelphia 1959; S. Kramer, *History Begins at Sumer*, New York, 1959.

[5] Audets Auffassung ist dargestellt in G. Couturrier, Sagesse Babylonienne et Sagesse israélite, *Sc. Eccl.* 14 (1962) 293–309.

[6] Vgl. H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, Bruges, 1938–39; A.-M. Dubarle, *Les sages d'Israel* (Lectio Divina), Paris, 1946; P. de Boer, The Counsellor, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, ed. M. Noth & D. Thomas (Suppl. Vet. Test. III), Leiden, 1955.

[7] Vgl. S. Plath, *Furcht Gottes* (Arb. zu Theol. II, 2), Stuttgart, 1963, 58–76; R. Murphy, The Concept of Wisdom Literature, *The Bible in Current Catholic Thought*, ed. J. McKenzie, New York, 1962, 46–54.

[8] R. Scott, *Proverbs* (Anchor Bible, 18) New York 1965; A. Barucq, *Le livre des Proverbes*, Paris 1964; B. Gemser, Sprüche Salomos (*Handbuch z. A. T.*, erste Reihe, 16), Tübingen [2]1963; H. Ringgren, *Sprüche* (A. T. Deutsch, 16/1), Göttingen 1962; J. v. d. Ploeg, *Spreuken* (Boeken O. T., VIII, 1), Roermond 1952.

[9] Roberts Arbeiten sind in einer Artikelreihe in der *Revue Biblique* in den Jahren 1934–35 erschienen. Die Analyse der literarischen Struktur dieser Kapitel gibt P. Skehan *Cath. Bibl. Quart.* 9 (1947), 190–198.

[10] Zu dieser Topik siehe H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund 1947; R. Maccus, On Biblical Hypostases of Wisdom, *Hebr. Un. Coll. Ann.* 23 (1950/51), 157–71; R. Stecher, Die persönliche Weisheit in den Proverbien, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 75 (1953), 565–580.

[11] *Les sages...* 204. (Wortlaut des französischen Originaltextes:) «Si cette figure transcendante prépare en quelque manière le dogme chrétien de la Trinité, ce n'est pas en insinuant une pluralité de personnes en Dieu, c'est en montrant Dieu infiniment près de son œuvre et désireux en quelque sorte de se communiquer... la perfection divine ne signifie pas solitude, mais au contraire communication de soi. Et l'on comprend qu'une telle vue achemine à la doctrine qui mettra en Dieu lui-même un don et un épanchement de soi, constitutifs d'une nouvelle personne divine.»

[12] Vgl. H. Gese, *Leben und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1957, I, 415 ff.

[13] Das wird deutlich erkennbar in der jüngsten Übersetzung von M. Pope, *Job* (Anchor Bible 15), New York 1965.

[14] Der beste Kommentar ist der von G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (Kommentar z. A. T., XVI), Gütersloh 1963. Siehe auch S. Terrien, *Job* (Comm. de l'A. T., 13), Neuchâtel 1963; F. Horst, *Hiob* (Bibl. Komm., XVI) Neunkirchen 1960; F. Stier, *Das Buch Iyyob*, München 1954.

[15] The Purpose of the Yahweh Speeches in Job, *Biblica* 40 (1959) 301–311. Die Annahme der Echtheit dieser Reden hat eine starke Unterstützung erfahren durch die literarische Analyse von P. Skehan, *Biblica* 45 (1964), 51–62.

[16] Eine hervorragende zusammenfassende Übersicht über eine reichhaltige Literatur bringt H. Rowley, The Book of Job and Its Meaning, *Bulletin of the John Rylands Library* 41 (1958), 167–207.

[17] O. Loretz, *Qohelet und der alte Orient*, Freiburg im Br. 1964; H. Hertzberg, *Der Prediger* (Kommentar z. A. T., XVII, 4), Gütersloh 1963; W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo* (A. T. Deutsch, 16/1), Göttingen 1962; R. Scott, *Ecclesiastes* (Anchor Bible 18), New York 1965; R. Gordis, *Koheleth, the Man and His World*, New York 1955; J. v. d. Ploeg, *Prediker* (Boeken O. T., VIII, 2), Roermond 1953. *L'Ecclésiaste* von E. Podechard (Paris 1912) hat seine Bedeutung behalten, ungeachtet der umstrittenen Vermutung, daß von einem Weisen und einem frommen Glossator zur Sicherung der Rechtgläubigkeit Zusätze in dieses Buch eingefügt worden sind.

[18] *Op. cit.*, 45 ff.

[19] Das neuste ist M. Segal, *Sēper ben Sīrā haš-šālēm*, Jerusalem [2]1958. Siehe ferner V. Hamp, *Sirach* (Echterbibel), Würzburg 1951; C. Spicq, *L'Ecclésiastique* (La Sainte Bible VI), Paris 1946. Die älteren Kommentare von R. Smend (1906) und N. Peters (1913) haben immer noch einen unschätzbaren Wert.

[20] Die Situation ist sehr zutreffend beschrieben von L. Hartman, Sirach in Hebrew and Greek, *Cath. Bibl. Quart* 23 (1961), 443–451.

[21] Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach, *Zeitschrift f. Theol. Kirche* 55 (1958), 51–63. E. Bauckmann, Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach, *Zeitschr. f. alltest. Wiss.* 72 (1960), 33–63, glaubt, Sirach «opfere» das Gesetz der Weisheit. Dagegen bringt Sirach vielmehr zusätzliche Motive aus dem Bereich der Weisheitsliteratur für die Annahme des Gesetzes.

[22] Vgl. T. Maertens, *L'Eloge des pères*, Brügge 1956; R. Siebeneck, May Their Bones Return to Life! – Sirach's Praise of the Fathers, *Cath. Bibl. Quart.* 21 (1959) 411–428.

[23] *Weisheit Salomos* (*Handbuch z. A. T.* 5), Tübingen 1938. Danach kann man verweisen auf J. Reider, *The Book of Wisdom*, New York 1957; A. Drubbel, *Wijsheid* (Boeken O. T. VIII, 4), Roermond 1957; J. Fischer, *Das Buch der Weisheit* (Echterbibel), Würzburg 1950.

[24] *Die theologische Begriffsprache im Buche der Weisheit* (Bonn. Bibl. Beitr. 11), Bonn 1956.

[25] Für diesen Gesichtspunkt siehe P. Skehan, *Cath. Bibl. Quart.* 21 (1960), 525–27; P. Grelot, A la rencontre de Dieu, *Mémorial A. Gelin*, Lyon 1961, 176. P. Beauchamps hat kürzlich ausgehend von Weisheit 19,6–21 nachgewiesen, daß der Leib in die von dem alttestamentlichen Autor gemeinte Belohnung und Rettung eingeschlossen ist: «Le salut corporel des justes...», *Biblica* 45 (1964), 491–526.

[26] Im Gegensatz zu verschiedenen früher vertretenen Meinungen sind heutzutage die meisten Wissenschaftler bereit, einen einzigen Verfasser für das ganze Werk anzuerkennen. Doch die Struktur selbst ist mehreren Analysen unterzogen worden; vgl. P. Skehan, The Text and Structure of the Book of Wisdom, *Traditio* 3 (1945), 1–5; A. Wright, The Structure of Wisdom 11–19, *Cath. Bibl. Quart.* 27 (1964), 28–34.

[27] *God Who Acts* (St. Bibl. Theol., 8), Chicago 1952, 102–105.

[28] Siehe seine Untersuchung *Les sagesses...* (vgl. Anm. 3) 121–137 [Engl. Übersetzung: The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology, *Scott. Journ. Theol.* 17 (1964), 146–158]. Siehe ferner G. von Rad, *op. cit.*, I, 448–451 [engl. Übersetzung: *Old Testament Theology*, New York 1962, 446–453].

[29] W. Albright hat kanaanitische Ursprünge für Sprüche 8 vermutet; siehe *Wisdom in Israel...* (vgl. Anm. 6), 1–15.

[30] *Ibid.*, 225–237.

[31] Die Schriftrollen vom Toten Meer haben unsere Kenntnisse über diese interessante Periode beträchtlich erweitert. Doch ist es geradezu eine Ironie, daß die Weisheitsliteratur, die wir immer schon gekannt haben, noch gar nicht adäquat zur Durchleuchtung dieser Periode ausgewertet worden ist.

[32] Die Beziehungen zwischen den Weisheitsbüchern und den prophetischen Büchern sind untersucht worden von J. Lindblom, *Wisdom in Israel...* (vgl. Anm. 6), 192–204; über die Psalmen und die Weisheitsbücher vgl. S. Mowinckel, *ibid.*, 205–224, und R. Murphy, *Suppl. Vet. Test.* IX (1962), 156–167; L. Alonso-Schökel hat die Beziehungen des zweiten und dritten Genesis-Kapitels zu der Weisheitsliteratur beschrieben in «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2–3», *Biblica* 43 (1962), 295–316. – Zu empfehlen sind die zusammenfassenden Artikel über die Weisheitsliteratur in Religion, in Geschichte und Gegenwart (H. Gese) und in Kittels Theol. Wörterbuch zum N. T. (G. Fohrer). Die besten allgemeinen Einführungen in die Weisheitsliteratur bleiben die von H. Duesberg und A. M. Dubarle (vgl. Anm. 6).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROLAND E. MURPHY

Geboren am 19. 7. 1917 in Chicago, Carmeliter, zum Priester geweiht am 23. Mai 1942. Er studierte an der Catholic University of America, Washington, und am Päpstlichen Bibelinstitut, Rom, erwarb sich M. A., Lizentiat und Doktorat in Exegese. Er ist Professor für Altes Testament an der Catholic University of America und seit 1964 auch Gastprofessor für AT am Pittsburg Theol. Seminary der Presbyterianer. Seine Publikationen: The dead Sea Scrolls and the Bible, 1956; Seven Books of Wisdom, 1960; sowie Artikel in Festschriften und den Zeitschriften Catholic Biblical Quarterly (deren Herausgeber er ist), Biblica und Theological Studies.

Dokumentation Concilium

Verantwortliche Redaktion: L. Alting v. Geusau, Direktor,
und M. J. Le Guillon, 2. Direktor

G. Pérez Ramìrez

Familienplanung und lateinamerikanische Problematik

Perspektiven in der katholischen Kirche 1965

Einleitung[1]

Seit den Zeiten der Reformation hat die katholische Kirche keine so bewegte Zeit erlebt wie heute und keinen so raschen und unerwarteten, wenn auch nicht unerwünschten Wandlungsprozeß durchgemacht wie den, welchem wir beiwohnen.

Dieses gigantische Bemühen hat die Kirche Christi unternommen, um sich zu erneuern und die notwendige Zeitnähe zu erlangen. Es liegt darin ein Prozeß tiefgreifender Revisionen, aus dem Wissen entsprungen, daß die Wahrheit uns frei machen wird. Man hat die Begriffe Naturgesetz, Autorität, religiöse Freiheit, Hierarchie, Laienwelt, Verkündung des Evangeliums, Dienst, und die Beziehungen zwischen Kirche und Welt untersucht. Die festgefahrenen Ansichten, die man von diesen Begriffen aus auf irrationale Weise geschaffen hatte, werden im Licht der Entdeckungen der Wissenschaft, von der Theologie bis zur Physik und Biologie, verglichen, und man bemüht sich um eine Neudeutung der Heilsbotschaft, durch die eine Welt, die sich ändert und mit einem sich ändernden Wertsystem arbeitet, verinnerlicht werden soll.

Die Familienplanung ist einer der Punkte, denen sich das Studium zugewandt hat. Sowohl bei den Völkern, deren Entwicklung durch die «demographische Explosion» behindert und immer mehr zurückgehalten wird, wie bei den Einzelmenschen, die sich vor der Notwendigkeit sehen, in ihrem Leben die Lehren Christi mit den Wirklichkeiten der heutigen Welt in Einklang zu bringen, herrscht eine große Spannung.

Der Fortschritt der Naturwissenschaften und die Schaffung besserer hygienischer Zustände haben die Sterblichkeit in drastischer Weise verringert, die Lebenserwartung verlängert und die Zunahme der Menschenzahl so sehr beschleunigt, daß man ohne Furcht, sich zu irren, annehmen kann, die menschliche Bevölkerung könne nicht mehr unbegrenzt weiter wachsen.

Glücklicherweise besitzt der Mensch Verstand und soll dementsprechend handeln. Sein wissenschaftlicher Geist hat ihn dazu geführt, sich in die Gebiete der Sozialanthropologie, der Physiologie, der Biochemie, der Sozialpsychologie, der Soziologie und anderer Wissenschaften zu vertiefen. Dadurch hat er sich selber immer besser kennengelernt und die Geheimnisse der Naturgesetze erforscht. Die Theologie sodann klärt diesen wissenschaftlichen Gegebenheiten und Entdeckungen gegenüber ihre Forderungen und ethischen Normen in einer homogenen Entwicklung, die gelegentlich scheinbar durch geschichtliche Umstände unterbrochen wird.

Ich werde kurz behandeln: 1. Die lateinamerika-

nische Problematik hinsichtlich der Familienplanung und des Gebrauchs empfängnisverhütender Mittel; 2. Die Konzilsdiskussionen und die Perspektiven in der Kirche als organisierter Institution bei der Aufgabe, die gewöhnlichen Alltagsforderungen ihrer Sendung gemäß mit den allgemeinen Orientierungslinien zu verbinden.

I. Elemente der lateinamerikanischen Problematik auf dem Gebiet der Familienplanung

Es ist Aufgabe des Soziologen, auf Grund der Beobachtung die sozialen Gegebenheiten zu betrachten, zu analysieren, mit einer bestimmten Kultur in Beziehung zu setzen und die Wert- und Verhaltungssysteme zu untersuchen.

Wir müssen daher das Bevölkerungsproblem Lateinamerikas in seiner zweifachen Perspektive überprüfen: einerseits in seiner Struktur, anderseits nach seiner ethisch-kulturellen Seite hin.

Strukturbedingtheit

In der vortechnischen, traditionellen Gesellschaft hatte die Geburt eines Kindes eine andere soziale Bedeutung als heute; das ergab sich von selbst aus ihrer Organisation. Die Familie war die Produktionseinheit und erfüllte viele Aufgaben. Großeltern und Eltern lebten zusammen und erleichterten so die Erziehung und die häuslichen Verrichtungen. Die hohe Sterblichkeit besonders bei den Kindern verlangte eine größere Geburtenzahl, um der Menschheit das Fortleben zu sichern und der Familie eine bestimmte Kinderzahl zu erhalten; denn von den vielen «Nachkommen» überlebten nur wenige, während heute praktisch jede Geburt ein Kind bedeutet, das weiterlebt, wieder zum erwachsenen Alter gelangt. Sodann sind in der modernen Gesellschaft die Erfordernisse der Erziehung, die Schwierigkeiten der Arbeitsbeschaffung, der Wohnung usw. größer.

Auf der Ebene der Weltgesellschaft und der Völkergemeinschaft ist das Problem nicht kleiner, da es sich darum handelt, die richtige Verteilung der begrenzten materiellen Hilfsmittel zu organisieren. Denn diese werden durch die heutige übergroße Fruchtbarkeit auf der Welt immer knapper, so daß sich schon Grenzen ersehen lassen, vor denen statt der dramatischen Mittel des Krieges und der Vernichtung die Geburtenbeschränkung die vernünftigere Alternative sein kann, die selbstverständlich den Forderungen der Ethik, wie der menschliche Geist und die religiösen Werte sie aufstellen, entsprechen muß.

Erinnern wir uns bei dieser Gelegenheit, wie Malthus mitten in der industriellen Revolution, als die Entdeckungen der Wissenschaft sich häuften und die Verstädterung begann, plötzlich seine Theorien aufstellte. All diese Faktoren spielten mit, als man sich des Bevölkerungsproblems bewußt zu werden begann.

Lateinamerika stand vorläufig diesem Geschehen fern, da Spanien lange Zeit am Rande der Industrierevolution blieb. Überdies ist Lateinamerika bis vor wenigen Jahrzehnten eine traditionelle Agrargesellschaft gewesen, die sich des Problems der raschen Bevölkerungszunahme nicht genügend bewußt wurde. Klarer hat man erfaßt, wie veraltet die Agrarstrukturen waren. Für den Augenblick sucht man, die Auseinandersetzung mit dem Bevölkerungsproblem hinauszuschieben. Dieses wird sich jedoch unerbittlich stellen, selbst in den Gesellschaften, welche die vollkommenste Verteilung der Hilfsmittel und Reichtümer besitzen.

Der kulturelle Beziehungsrahmen

Zu diesem Punkte ist vor allem zu bemerken, daß die kulturelle Grundlage Lateinamerikas a-malthusianisch ist, wie wir eben feststellten. Es gibt Kulturfaktoren, die in die Demographieproblematik eingreifen, in den Studien zu diesem Thema aber nicht genügend gewertet sind. Dazu gehört die fatalistische Haltung vor dem Tod.

Die hohe Sterblichkeit im allgemeinen und Kindersterblichkeit im besondern ist in der lateinischen Auffassung vom Tode als etwas Schicksalhaftes, Unabwendbares und Unvermeidliches betrachtet worden.

Der Totenkult und der Begräbnisaufwand in Lateinamerika erwächst nicht nur aus Beweggründen des Geltungsdranges oder der Religion. Es zeigt sich darin die Bedeutung, die man dem Tod beimißt, die Hinnahme seiner Unvermeidlichkeit, der Unsicherheit des Lebens, der Übergewalt der Natur als einer Gegebenheit, die sich schicksalhaft aufzwingt.

Man erinnere sich, daß die Bewältigung der Natur durch deren Hineinnahme in die Vernunft erst durch die Philosophie Kants und Hegels, die der lateinamerikanischen Kulturgrundlage fernstanden, versucht wurde.

Das Kulturethos und die katholische Moral

Zum schon Gesagten sind noch andere Kulturzüge ethischer Natur hinzuzufügen, die dem lateinamerikanischen Wertsystem eigen sind, deren Einfluß auf das Bevölkerungsproblem jedoch nicht erwogen worden ist. Es seien einerseits die «Männlichkeit» genannt, d.h. die Betonung des männlichen Elementes bei der Kinderzahl und der sexuellen Zügellosigkeit, anderseits die Idealisierung und falsche Mystifizierung der Frau, mit einem Einschlag arabischer Elemente, die durch den zeitweise einflußreichen Islam eingedrungen sein mögen, z.B. das Entehrende der Unfruchtbarkeit. Das fällt vielleicht mit der verschiedenen moralischen Beurteilung zusammen, mit der man traditionsgemäß das sexuelle Verhalten des Mannes und der Frau bewertete: für *ihn* zu Zugeständnissen, für *sie* zu Einschränkungen geneigt.

Der gnostisch-manichäische Dualismus fügt zu diesem Bilde einen Zug der Entmenschlichung; sie macht aus der menschlichen Geschlechtlichkeit etwas sittlich beinahe Verächtliches und praktisch der rein auf Fortpflanzung angelegten Sexualität der Tiere Gleichstehendes.

In diesem ethischen und kulturellen Rahmen, von dem wir nur eines seiner hervorstechendsten Elemente angedeutet haben, ohne ihm irgendwie deterministischen Charakter zuschreiben zu wollen, stellt sich für den Katholiken das Problem der Ehemoral.

Der ethische Bezugsrahmen weist eine vereinfachende traditionelle Sittenauffassung auf, die aus der christlichen Welt des Westens erwuchs, dem Fortschritt der Wissenschaft fernsteht und durch die Defensivhaltung der Kirche nach der Reformation statisch beibehalten wurde. Man achtete nur auf die unausweichlichen Gesetze des Geschehens und der Regelmäßigkeit in der Natur und schrieb dieser einen heiligen, unantastbaren Charakter zu.

Bis zum 13. Jahrhundert läßt sich ein großzügiges Bemühen um gedankliche, lehrmäßige Bewältigung und Verarbeitung beobachten. Vom 14. bis zum 16. Jahrhundert blühten die «Summen für die Beichtväter», erleichternde Führer für den Beichtstuhl. Darin herrschte das juridische Element vor; auf die Beziehung der sittlichen Tat zur Gesamtheit der christlichen Lehre wurde wenig Sorge verlegt.

Die Linie des «practico-practicum» führte zur Krise des 17. und 18. Jahrhunderts. Die Schauweise der kasuistischen Autoren, deren Bemühen es war, für die Praxis der Beicht die geringsten Forderungen herauszufinden, führte viele zum *Laxismus*. Ihre Übertreibungen riefen die Reaktion des *Rigorismus* hervor, der seinen Höhepunkt im Jansenismus erreichte, der in Lateinamerika wie in andern katholischen Ländern bis auf unsere Tage größten Schaden angerichtet hat. Seine Irrtümer dauern trotz des Wirkens des hl. Alfons, der thomistischen Erneuerung und der heutigen Bewegung der Moral der Antwort und der Verpflichtung weiter[2].

Erst heute beginnt man, mit der Erneuerung der Lehre und Sittlichkeit die schweren Probleme der Sexualmoral im Vergleich mit den Entdeckungen der Wissenschaft zu stellen. So hat die Kirche vor einigen Jahren angesichts der Einsichten von Ogino und Knaus die Methode des Rhythmus angenommen. Es ist zu bemerken, daß die Annahme nicht so leicht erfolgte; in einem Lande Amerikas ging man so weit, in den ersten Ausgaben der Enzyklika Casti connubii Pius XI. jeden Hinweis auf die Methode Ogino auszumerzen. Das hinderte aber nicht, daß sie sich rasch Bahn brach.

Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung können wir nicht verkennen, daß auf der Ebene des praktischen Verhaltens eine Scheidung zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Kirche und Welt, zwischen einer physischen, naturalistischen Ethik und einer Ethik echter (Natur-)Wissenschaft und Geistigkeit besteht, die das Leben dem Rufe Christi getreu und dennoch mit der Möglichkeit, den Durchschnitt der sittlichen Entscheidungen zu erweitern, gestalten möchte.

Auf der Ebene der praktischen Entscheidungen stoßen wir auf eine Verallgemeinerung von Haltungen, die von den traditionellen Normen über die Sittlichkeit der Sexualtätigkeit und ihre Ziele abweicht.

Die Beichtstühle sind Zeugen des Dramas, das schließlich zu Gewissen voller Unruhe, Bedrängnis, Wunden und Auflehnung führt.

Dieses Phänomen ist noch nicht genügend in einer soziologischen Schau studiert noch in seiner Weite ermessen worden.

In einer soziologischen Analyse der Ätiologie des Normwidrigen müssen die Motive und ihre Beziehung zum Verhalten erkannt werden. Wir sind der Ansicht, die theoretische Arbeit des Prof. Kingsley Davis über die Soziologie der Abweichung oder der Anomalie biete die Einstellung, mit der dieses Problem im Rahmen einer Soziologie des

Katholizismus in Lateinamerika studiert werden sollte.

Sie geht von der grundlegenden Voraussetzung aus, daß die bewußten Motive oder Wünsche und das Verhalten angemessen sein können oder nicht. Überdies kann jedes der beiden konform oder abwegig sein.

Prof. Davis stellt ein Schema mit doppelter Eintragung auf, in dem er eine kreuzweise Aufzeichnung dieser Möglichkeiten vornimmt, um die Beziehungen zwischen Entsprechung und Abweichung einerseits und den Motiven und dem Verhalten anderseits zu zeigen[3].

Wünsche oder	*Verhalten*	
Motivierung	*Entsprechung*	*Verletzung*
Entsprechung	(1) + +	(2) + —
Verletzung	(3) — +	(4) — —

Kurz gesagt: die Motivierung eines bestimmten Verhaltens kann sich den Normen, die für dieses Verhalten gelten, angleichen oder nicht, und diese doppelte Motivierung kann in Entsprechung mit den Wünschen oder im Gegensatz zu ihnen umgesetzt werden.

Die Abteilung (1) des Quadrats bezieht sich auf die Konformisten, deren Verhalten ihrem Wunsche entspricht, den Normen entsprechend zu handeln. Dies ist der Fall bei jenen Katholiken, die den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel verwerfen, hiefür positive Motive nennen und in ihrem Verhalten ganz den Gesetzen der Kirche entsprechen. Ihre Zahl kann geringer sein als man glaubt, wie die einsetzenden Nachforschungen zu beweisen beginnen. Wir werden später ein Beispiel dafür zeigen.

Die Abteilung (4) des Quadrats bezieht sich auf die Rebellen oder Neuerer, die in ihrem Verhalten die Normen übertreten und Motive dafür besitzen. Viele haben aus verschiedenen Gründen die Kirche schon verlassen. Trotzdem bringen die Statistiken Hinweise darauf, daß es hinsichtlich des Gebrauchs verhütender Mittel Verletzung der Normen gibt, ohne daß daraus die Verwerfung des Glaubens oder der religiösen Übungen, selbst der Verzicht auf den Empfang der Kommunion gefolgert würde. Dies ist die Gruppe der Neuerer, die die Stellungnahme der religiösen Autoritäten nicht abwarten, wenn sie finden, ihr Verhalten lasse sich rechtfertigen.

Prof. Davis erklärt: «Die historische Überlegung hinterläßt den Eindruck, daß die reproduktiven Charakterzüge der Kulturen und das Verhalten des gemeinen Mannes sich mehr nach den Lebensbedingungen als nach den religiösen oder philosophischen Lehren verändert haben. Obwohl die Empfängnisverhütung zu einem Charakterzug der westlichen Kultur geworden ist, hat keine der großen Religionen ihren Gebrauch befürwortet, bevor das Volk ihn übernommen hatte[4].»

In den Abteilungen (2) und (3) des Quadrates entstehen Komplikationen in der Beziehung zwischen Motivierung und Verhalten, wobei beide von der bestehenden Norm abweichen.

Abschnitt (2) weist darauf hin, daß einem abweichenden Verhalten nicht notwendig abwegige Motivierungen oder Wünsche vorausgehen. Ein Gattenpaar kann durchaus christlich sein und aufrichtig wünschen, den Normen der Kirche hinsichtlich der Empfängnisverhütung treu zu sein, in der Praxis aber die kirchlichen Gebote verletzen, und zwar nicht notwendig nur aus «menschlicher Gebrechlichkeit». Es müßten andere Gründe für das abweichende Verhalten gesucht werden, die außerhalb des Kreises abweichender Wünsche liegen, obwohl ja Motive für die Entsprechung vorhanden sind.

Es kann zum Beispiel eine tiefe Anhänglichkeit an die Kirche und das Empfinden, zu ihr zu gehören, fehlen, so daß die Schwierigkeit, ihre Normen zu erfüllen, sich noch vermehrt. Denn es besteht ein relativ größerer Druck der Normen der Primärgruppen und die Neigung, ihnen im Konfliktfall ein Übergewicht über die Normen anderer, weniger intimer Gruppen zuzugestehen.

Abteilung (3) endlich zeigt, wie normwidrige Motive oder Wünsche nicht immer in abweichendes Verhalten umgesetzt werden. Dies ist der Fall ungezählter Katholiken, die es immer noch fertig bringen, in ihrem Verhalten den heutigen Normen der Kirche zu entsprechen, weil sie die Notwendigkeit empfinden, die Forderungen des modernen Lebens, der Verstädterung, der passenden Ausbildung der Kinder, des Fortlebens der Völker, durch ihre Moral der Hingabe an Christus, der dauernden Verpflichtung übernatürlichen Lebens, des geistigen Friedens in der Kirche zu ergänzen.

Da erheben sich nun große Fragen:

Wie läßt sich verhindern, daß Konformismus in ein abweichendes Verhalten ausmündet?

Ohne Zweifel gibt es Kräfte, die ein abwegiges Verhalten hemmen, und sie liegen nicht nur in der innerlichen Annahme der Normen, in der Furcht vor der Strafe oder in der sozialen Kontrolle. Das Problem ist jedoch nicht so einfach, wie es scheinen möchte. Die Lösung kann nicht von einer objektiven Betrachtung der Entdeckungen der Wissenschaften und der ruhigen Auseinandersetzung mit ihnen, von einer unbegrenzten Treue zur Wahrheit, von einer interdisziplinären Revision der Normen und der Tatsachen, auf die sie sich stützen, absehen.

Nur eine intensive Verinnerlichung der Werte läßt sich in einer integren Gesellschaft rechtfertigen.

II. Die Stellung der Kirche

Die traditionelle Lehre über die Ehemoral lautet, der Geschlechtsverkehr sei nur in der Ehe erlaubt und unter der Bedingung, daß man dabei nichts künstlich gegen seine natürliche Fruchtbarkeit unternimmt.

Einzelne Theologen, darunter verschiedene Jesuiten[5], behaupten, dem berühmten Paragraphen der Enzyklika «Casti Conubii[6]» komme Unfehlbarkeitscharakter zu, er sei «ex cathedra». Als Grundlage für die Verurteilung der «künstlichen» Empfängnisverhütung führen sie das Prinzip des Naturgesetzes an, nach dem der Zeugungszweck, der dem ehelichen Verkehr innewohnt, immer geachtet werden muß[7].

Die Lage wird durch die Erklärung Pius' XII. noch komplizierter; nach ihm ist die Verwerfung der Empfängnisverhütung «heute so gültig wie gestern, und sie wird es morgen und immer sein».

Das Problem könnte nicht brennender sein, seine Lösung hängt vom Lehramt der Kirche ab.

Man geht von der Grundlage aus – die sich mit guten Gründen verteidigen läßt –, daß die diesbezüglichen Erklärungen der früheren Päpste nicht unfehlbar sind. Einen Beweis dafür scheint eine Erklärung Pauls VI. vom Juni 1964 über die Geburtenkontrolle zu bieten. Zwar hält er fest, die von Pius XII. erlassenen diesbezüglichen Normen seien gültig, läßt aber auch durchblicken, daß sie nicht unveränderlich sind, denn er fügt hinzu: «Infolgedessen müssen diese Normen *wenigstens so lange* als gültig betrachtet werden, *bis wir uns im Gewissen verpflichtet fühlen, sie zu ändern*[8].»

Diese Worte gehören in den Zusammenhang der ganzen Ankündigung des Papstes:

«Die Frage wird einem Studium unterbreitet, das so weit und tief als möglich ist, und so ernst und ehrlich, wie es in einer Sache von so großer Bedeutung sein muß.» Sodann kündet er an, er hoffe, die Ergebnisse dieses Studiums, an dem viele hervorragende Experten arbeiten, bald vorlegen zu können «in der Form, die dem Problem und *dem Ziel, das es zu erreichen gilt*, am besten entspricht». Überdies hat Paul VI. in seiner Allokution vom 27. März dieses Jahres die Mitglieder der Kommission über die Geburtenkontrolle folgendermaßen ermahnt:

«Wir ersuchen euch inständig, nicht aus den Augen zu verlieren, wie drängend die Lage ist, die von der Kirche und ihrer höchsten Autorität sehr klare Weisungen verlangt.»

«Wir können das Gewissen der Gläubigen nicht der Ungewißheit ausgesetzt lassen, die heute allzuoft eine dem göttlichen Plan entsprechende Entfaltung des ehelichen Lebens verhindert. Neben diesen drängenden Problemen der Eheleute stellen sich überdies wirtschaftliche und soziale Fragen, an denen die Kirche nicht vorbeisehen kann[9].»

Zu beachten ist auch der Hinweis eines der hervorragendsten Moralisten unserer Zeit, P. Häring: «Auf dem Gebiet der Moral stellen sich viele Probleme im Lauf der Zeit im allgemeinen auf verschiedene Weise dar. Zuweilen braucht es einen langen Kampf, bis alle notwendigen Unterscheidungen mit genügender Klarheit ausgearbeitet sind[10].» Und er erinnert an das kirchliche Verbot des Zinsnehmens für Darlehen. Das Konzil von Vienne im 14. Jahrhundert bedrohte die Theologen mit Ketten und Gefängnis, die es wagen sollten, die Darlehen um Zins zu rechtfertigen. Erst nach einem langen Prozeß hat Pius XI. vor wenig Jahrzehnten in seiner Enzyklika «Quadragesimo anno» in einer neuen wirtschaftlichen Struktur die Moralität eines vernünftigen Zinssatzes deutlich anerkannt. «Etwas Ähnliches geschieht im Falle der Ehemoral», sagt P. Häring. Hoffen wir, der Prozeß sei viel kürzer und finde nun nach der vierten Session des zweiten Vaticanums einen Abschluß, da in den philosophisch-theologischen Überlegungen und den wissenschaftlichen Entdeckungen größere Klarheit vorliegt. Ein gequälter, fast einstimmiger Ruf erhebt sich in der Christenheit und verlangt «von seiten der Kirche sehr klare Weisungen», wie Paul VI. sagt.

Die Enzyklika «Casti Connubii», die vor 35 Jahren erlassen wurde, «war in ihrer Zeit ein Markstein auf dem Wege zu einer positiveren Spiritualität der Ehe. Die Formulierungen über den Mißbrauch der Ehe aber waren in rückwärtsblickender Schau auf

eine Zeit gerichtet, die noch nicht vergangen war, statt in die Zukunft zu blicken und das vorwegzunehmen, was immer mehr zu einer allgemeinen Haltung und sozialen Struktur wurde[11].»

Ich werde mich darauf beschränken, einen synthetischen Überblick über die hauptsächlichsten Richtungen der Überlegungen zu geben, die noch diskutiert werden.

Ein an sich verheißungsvolles Faktum liegt darin vor, daß das zweite Vaticanum die Erörterung dieses Problems in das Schema XIII aufgenommen hat, das von den Beziehungen zwischen Kirche und Welt spricht und daher den Dialog mit der Welt aufnimmt, eine grundlegende Voraussetzung für die Lösung eines Problems, das direkt die Völkergemeinschaft betrifft[12].

Schon letztes Jahr wurden vor der Beendigung der 3. Session des Konzils das Bevölkerungsproblem und der Gebrauch empfängnisverhütender Mittel erörtert.

Die Debatte war nur sehr kurz; doch aus den mit großer Energie vorgebrachten Voten blitzten Lichter auf, die für die Forscher wegweisend sind.

Allbekannt sind die Interventionen der Kardinäle Suenens von Belgien, Leger von Kanada, Alfrink von Holland und des Patriarchen Maximos von Antiochien.

«Möchte dieses Konzil doch ohne Furcht und halbe Stellungnahme», so rief Kardinal Leger aus, «deutlich erklären, daß die beiden Ziele der Ehe (menschliche Gattenliebe und Zeugung) gleich gut und heilig sind. Steht dies einmal fest, so können die Moralisten, Ärzte, Psychologen und andere Experten in den Einzelfällen viel besser die Pflichten der Fruchtbarkeit und der Liebe bestimmen.»

Patriarch Maximos bezog sich auf die Gläubigen, die «sich gezwungen sehen, ihr Leben unter Verletzung des Kirchengesetzes zu gestalten, fern den Sakramenten, in ständiger Bedrücktheit, weil es ihnen nicht möglich ist, eine gangbare Lösung zwischen zwei entgegengesetzten Imperativen, dem Gesetz und einem normalen Eheleben, zu finden». Überdies wies er auf die Seite des Bevölkerungsproblems hin, die sich für das Niveau der Gesellschaft ergibt: der demographische Druck widersetzt sich in gewissen Ländern «jeder Anstrengung, das Lebensniveau zu heben, so daß Hunderte von Millionen menschlicher Wesen zu einem trost- und hoffnungslosen Elend verdammt sind».

Wenn wir sodann die Akten der Konzilsdebatten und die Schriften der hervorragendsten Theologen und Wissenschafter, die sich zugunsten einer «verantwortlichen Elternschaft» ausgesprochen haben, zur Hand nehmen, so können wir folgendes feststellen:

1. Eine Revision der Begriffe des Naturgesetzes

Die Grundlage des Problems und seiner praktischen Lösungen ergibt sich aus der Auffassung, die man vom Naturgesetz hat.

Jede Formulierung des Naturgesetzes muß die Frucht einer Überlegung über die Rechte und Pflichten des Menschen sein, in der das Naturgesetz als ein Faktor aufgefaßt wird, der auf die Vervollkommnung der menschlichen Natur in ihrer Ganzheit und auf die Achtung vor der Person und dem Leben des Menschen hinzielt. Gott hat den Menschen mit Verstand und Willen ausgestattet, damit er am Schöpfungsprozeß teilnehme. Das allgemeine Wohl ist die Norm für die Lösung der Probleme, die sich aus dem Eingriff des Menschen in die Natur ergeben.

Wer so denkt, ist der Ansicht, es sei kein Konflikt möglich zwischen dem Naturgesetz, das auf der Achtung vor den menschlichen Werten aufbaut, und einer Kontrolle der menschlichen Fruchtbarkeit, die das ganze Wohl des Menschen zum Ziele hat.

Dabei ist zu beachten, daß das Wort «Natur» zwei Bedeutungen hat, deren Vermischung die Ursache der Schwierigkeiten sein kann. In erster Linie bedeutet Natur das innere Handlungsprinzip, das Wesen; sodann bedeutet sie auch das Prinzip dessen, was in der Mehrzahl der Fälle zutrifft (ut in pluribus). So erfolgt der eheliche Akt im Falle einer unfruchtbaren Frau «ut in pluribus», ohne daß die Tatsache, daß keine Empfängnis eintritt, die spezifische Natur des Aktes ändert.

Wenn wir diese Unterscheidung auf das Naturgesetz anwenden, so ist klar, daß die «Primärprinzipien», die direkt zum Menschenwesen gehören, sich nicht ändern können, ohne daß der Mensch selber wesentlich anders wird. Die «Sekundärprinzipien» des Naturgesetzes beziehen sich auf die vernünftigste Art, den Neigungen der menschlichen Natur zu folgen. Hier liegen nun Möglichkeiten der Verschiedenheit und Änderung vor, insofern sie nur «ut in pluribus» natürlich sind, in der Mehrzahl der Fälle zutreffen.

2. Fortschritt in den anthropologischen, soziologischen und psychologischen Begriffen

Die neuen Begriffe der Anthropologie bieten ebenfalls tragfähige Ansätze für die Annahme einer «verantwortungsbewußten Elternschaft».

Der Mensch wird als ein unteilbares Wesen aufgefaßt, das aus Leib und Seele besteht; das bedeutet den Gegensatz zu einer dualistischen Auffassung, die den Leib entwerten möchte. Die Geschlechtlichkeit des Menschen ist daher von der des Tieres verschieden, da die menschliche Gattenliebe, die Leib und Seele einbezieht, ein echter Zweck der Ehe ist. Die Liebe steht nicht nur im Dienste der Fruchtbarkeit, sondern ist «als etwas in sich Gutes, das eigene Erfordernisse und Gesetze hat[13]», ein wirklicher Ehezweck.

Die menschliche Geschlechtlichkeit läßt sich nicht ausschließlich in die Begriffe der Zeugung fassen.

Die Geschlechtsbeziehung zwischen den Gatten schließt ihre ganze menschliche Persönlichkeit in sich und ist daher ein wesentliches Element im Streben nach ihrer Einheit.

Viele katholische Wissenschafter sind der Ansicht, die Fortschritte der Psychologie und die wachsende Persönlichkeitsbetontheit der menschlichen Beziehungen haben dazu geführt, daß man sich des Beitrags bewußt wird, den die affektiven und körperlichen Faktoren in der Entwicklung der Einheit in der Ehe leisten können, wo die Menschen nicht bloß Erzeuger, sondern Personen sind, die sich gegenseitig um ihrer selbst willen lieben.

Vom soziologischen Gesichtspunkt aus hat der soziale Wandlungsprozeß, der sich in der Gesellschaft vollzieht, nicht nur auf die Wert- und Verhaltenssysteme einen tiefen Einfluß gehabt, sondern auch auf die Beziehungen der Menschen untereinander, auf ihre Rollen und auf die grundlegenden Einrichtungen der Gesellschaft. So hat sich der Prozeß der Bildung und der Auflösung der Familie wesentlich geändert, wie wir schon am Anfang dieser Arbeit bemerkt haben.

Die Bereitschaft zum Dialog mit der Welt, die das Schema XIII, in dessen Rahmen das Bevölkerungsproblem seine Stelle gefunden hat, verwirklicht sehen will, öffnet auf der Suche nach Lösungen der soziologischen Analyse eine Möglichkeit. Darauf hat Paul VI. hingewiesen, als er die Ziele des Konzils in die Worte faßte: «Die Kirche muß sich selber verstehen, sich erneuern... und den Dialog mit der modernen Welt aufnehmen. Ohne soziologische Analyse und ohne konkrete Anwendung der soziologischen Bedingungen lassen sich diese Ziele nicht erreichen.»

3. Neue Funde auf dem Gebiet der Physiologie und der Biochemie

Eine große Klärung hat die Bedeutung der Geschlechtlichkeit auch durch die bessere Erkenntnis der Fortpflanzungsphysiologie erlangt.

Man weiß heute, daß die Samenerzeugung dauernd und überreich erfolgt, die Fruchtbarkeit der Frau dagegen Unterbrechungen zeigt und äußerst beschränkt ist, und daß ihr sexuelles Verhalten nicht durch periodische Hormonabsonderungen kontrolliert wird.

Daher ist der Geschlechtsakt auch physiologisch nicht notwendig mit der Erzeugung verbunden; die Fruchtbarkeit kann daher nicht das direkte Ziel sein, das jedem einzelnen Akt Bedeutung gibt. Die Pflicht der Fruchtbarkeit ist daher nicht von der physiologischen Materialität jedes Aktes abhängig, sondern von der Gesamtheit der physiologischen und psychologischen Akte und Umstände, welche das ganze Eheleben bilden. In Anbetracht der Zwecke der Ehe, die auch die Erziehung der Kinder einschließen, erweist sich die Naturordnung, die die Beziehung der Kindschaft nicht aus einem unabhängigen Akt, sondern aus einer andern Beziehung der Gatten, aus der Beziehung ihres ganzen Ehelebens entstehen läßt, als sehr logisch.

Kardinal Leger brachte dies in seiner Konzilsrede zum Ausdruck: «Es wäre gut, wenn diese Pflicht der Fruchtbarkeit weniger mit jedem Akt als vielmehr mit dem Stand der Ehe verbunden würde.»

Neue Perspektiven für die Lösung des Problems eröffnen sich auch durch die Entdeckung der Progestogene und der 19 Nor-Steroide, die vor einem guten Jahrzehnt erfolgte, sich aber noch in der Phase der Versuche und der Erprobung befindet.

Die jetzigen Forschungen beziehen sich im wesentlichen auf die Untersuchung des Aktionsmechanismus der Derivate der Steroide, deren Tätigkeit als gleichwertig mit der der natürlichen Progestogene betrachtet worden ist, die eine androgene Tätigkeit aufweisen.

Lassen wir genauere Feststellungen über den Aktionsmechanismus der Steroide beiseite; sie gehören nicht unmittelbar in meinen Kompetenzbereich und sind heute noch Gegenstand der Diskussion und Untersuchung. Besser wird es sein, die

Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß es sich auf jeden Fall nicht um eine Sterilisation handelt.

In sich wäre also der Gebrauch von «Anovulatorien» nicht schlecht und würde seine Rechtfertigung durch das Ziel erhalten, für das er eingesetzt wird.

Auch auf diesem Gebiet ist hervorzuheben, daß die moderne Biologie findet, eine biologische Aktion sei für gewöhnlich multifunktional und das typische Mittel zur Erreichung einer vollständigen Kontrolle, wie die lebendigen Wesen sie erfordern, ergebe sich aus der Verhinderung der Funktion, die nicht homogen notwendig ist[14].

Diese Vielseitigkeit der Funktion scheint im Fall des Geschlechtsaktes offenkundig zu sein, da er verschiedene physiologische Bedürfnisse befriedigt, zur Zeugung dient und eine psychologische Funktion in sich schließt.

Vom biologischen Standpunkt aus geht daher die Empfängnisverhütung nicht gegen die Natur; denn es ist den biologischen Systemen eigen, eine Phase einer multifunktionalen Tätigkeit zu verhindern, wenn die andern nicht notwendig sind.

So wird zum Beispiel im Zustand der Schwangerschaft durch Hormone die Bildung neuer Eier und infolgedessen die Möglichkeit einer weiteren Schwangerschaft verhindert. Etwas Ähnliches geschieht auch in der Stillperiode.

All diese neuen Einsichten und Entdeckungen verschaffen den Haltungen der katholischen Theologie größere Klarheit. Die Theologen sind z. B. darin einig, den Gebrauch der Progestogene zu therapeutischen Zwecken zu gestatten. Es gibt auch solche, die nach Gründen suchen, um sie einfach als empfängnisverhütende Mittel anzuerkennen, indem sie sich darauf stützen, daß die Regulierung der Geburten an sich ein sittliches Gut ist[15].

4. Fortschritte in der exegetischen und theologischen Deutung der Ehe

Die Interventionen der Konzilsväter zugunsten einer Revision der Stellung der Kirche zum Problem der Geburtenzahl, die wir vorher zitierten, gründen wesentlich auf einer aktuellen, tieferen Exegese der biblischen Texte.

Ein Autor bemerkt, der Umstand habe vielleicht viel dazu beigetragen, die geburtenfreundliche Haltung der Kirche zu schaffen, daß die Kirchenväter sich auf das «Wachst und mehrt euch» der Genesis (Gn 1,28; 9,1) beriefen, um den gnostischen Häresien gegenüber, welche die Zeugung als Einkerkerung der Seele in einen bösen Leib verurteilten, die wesentliche Gutheit der Zeugung zu behaupten.

Prof. Janssens von der theologischen Fakultät der Universität Löwen beweist, daß die ungenaue Deutung, die der hl. Augustin von der Ehelehre der Genesis und der Paulusbriefe gibt, die Wurzel einer Eheethik wurde, die von Neuplatonismus und Agnostizismus manichäischer Prägung durchsetzt ist[16].

Tatsächlich sind wir mehr an die Stelle der Genesis über den Ursprung der Ehe gewöhnt, die mit dem «Wachst und mehrt euch» deren Zeugungscharakter betont, und vergessen den Satz des zweiten Kapitels der Genesis, der wahrscheinlich älter ist und die eheliche Vereinigung in psychologischen Ausdrücken beschreibt: «Deswegen verläßt der Mann Vater und Mutter und vereint sich mit seiner Frau, so daß sie ein einziges Fleisch bilden» (Gn 2,20ff.).

Der Apostel Paulus schreibt im Epheserbrief der ehelichen Liebe den höchsten religiösen Sinn zu, den eine menschliche Beziehung überhaupt haben kann. Er zitiert das zweite Kapitel der Genesis, wo er sich eindeutig auf die eheliche Liebe bezieht (Eph 5,25–33): «Gatten, liebt eure Frauen, wie Christus seine Kirche liebte und sich für sie hingab...» Natürlich ist die eheliche Liebe geistig; aber sie unterscheidet sich von jeder andern Liebe durch die gegenseitige geschlechtliche Anziehung der beiden Ehegatten. Daher betont Prof. Janssens in seiner Klärung des spezifischen Charakters der ehelichen Liebe, der «eros» müsse in der «agape», der Liebe zwischen Mann und Frau, eingeschlossen sein.

Während für den hl. Paulus Mann und Frau volles Recht über ihren Leib haben, scheint der hl. Augustin die Rechte auf das ausschließliche Ziel der Zeugung einzuengen. Die gewöhnliche Deutung findet, nach ihm sei jede geschlechtliche Lust und jeder entsprechende Wunsch in sich schlecht; nur der Zweck der Zeugung und die Absicht, die Treue der Gatten zu wahren, könne dem Akt Wert verleihen. Erst mehrere Jahrhunderte später gelangte man dazu, einzusehen, daß in den Geschlechtsbeziehungen keine Sünde liege, auch ohne Wunsch, Notwendigkeit oder Hoffnung zur Fortpflanzung. Bis dahin betrachtete man Geschlechtsbeziehungen zwischen Gatten für sittlich unerlaubt, wenn einmal die Empfängnis eingetreten war, da man den Zweck des Aktes für erreicht hielt[17].

In der heutigen kritischen Lage sucht die im

Konzil versammelte Kirche im aufrichtigen Wunsch, zu dienen und sich an der Quelle des Evangeliums zu orientieren, nach der Wahrheit, um auf jede Art von Konfliktsituationen eingehen zu können, sei es Krieg, Gewalt, Strukturreformen, demographische Explosion usw.

* * *

In einer Lage sozialer Umwälzung, wie es die Lateinamerikas bildet, müssen die Vorbilder und Sozialbeziehungen, die sich auf die laufende Erfüllung der alltäglichen Pflichten beziehen, mit denen verbunden werden, die sich auf die Projektion der Orientierungslinien beziehen, welche die Kirche als organisierte Institution leiten.

Auf diese Weise kann die Kirche dazu beitragen, ihre Führer und Mitglieder mobil zu machen, so daß sie in der Erfüllung ihrer Funktionen auf all die verschiedenen Arten wirksamer werden, die zur Lösung der lateinamerikanischen Krise in Beziehung stehen.

Dies schließt eine dynamische, vielseitige Aufgabe in sich, vom Beziehungsrahmen bis zu den praktischen Entschlüssen. Diese vielfache Tätigkeit wirkt sich aus auf:

a) *Den Rahmen der Kulturbeziehung*, vermittels eines Vergleichs der im Rahmen des traditionellen Wertsystems angenommenen Werte mit den neuen wissenschaftlichen Entdeckungen, wie wir oben darlegten. Das schließt eine Lösung der Widerstände und Konflikte in sich, die zwischen der Tradition und dem Neuen auftreten.

Als Teil des Rationalisierungsprozesses sind offene Interpretationsrahmen erfordert, welche die Assimilierung neuer Werte ermöglichen, im Gebrauch der Mittel geschmeidig, in der Einordnung der Gegenstände dynamisch sind und ihre Entscheidungen mit vollem Bewußtsein und ganzer Berücksichtigung der veränderten Lage treffen.

Es muß hier auf die Notwendigkeit hingewiesen werden, die Unstimmigkeiten jeder Art, besonders hinsichtlich der Kultur und der Wertungen, aufzulösen. So soll z. B. die Lehre über die Ehe in den Ritualien, Handbüchern und geistlichen Schriften, die zur Verwendung gelangen, zeitgemäß gestaltet werden.

b) *Den Prozeß der gesellschaftlichen Orientierung*, da Wertungen und Normen auf unüberlegte Art, ohne die erforderliche Verinnerlichung oder Kathesis der Werte (um einen Ausdruck Parsons zu gebrauchen) angenommen werden. (Wir beabsichtigen damit nicht, den Normen und Wertungen über die Sozialphänomene einen endgültigen Charakter zuzuschreiben.) Dieser Prozeß beginnt in der Familie. Neurotische Familien werden die Krise des Kontinents nicht bewältigen können. Die Erziehung soll bei ihrer Tätigkeit der Geschlechtlichkeit eine positive Wertung geben und das Empfinden für Altruismus und Verantwortlichkeit fördern.

Die Predigt ist ein weiterer wichtiger Kanal der gesellschaftlichen Orientierung. Leider ist sie nicht selten von übertrieben geburtenfreundlicher Geisteshaltung und von gnostisch-manichäischem Dualismus beseelt.

Die gesellschaftliche Orientierung der Führer der öffentlichen Meinung und der religiösen Führer im allgemeinen hinsichtlich der soziologischen Perspektiven und der Fortschritte der Wissenschaft in bezug auf die Familienplanung ist ebenfalls wichtig.

Diese Aufgabe der gesellschaftlichen Orientierung schließt auch eine Revision der gesellschaftlichen Kontrolle als Gesetzbuch von Belohnungen und Strafen in sich.

c) *Die Angleichung zwischen den Zielen und der täglichen Übung der Familienseelsorge*. Wir blicken auf die Bedürfnisse der Christen, die beichten kommen und vor der Notwendigkeit stehen, eine gegenseitige Durchdringung der Gegebenheiten der Welt und der Lehren Christi zu erreichen. Eine internationale Gruppe katholischer Wissenschafter hat kürzlich in einem privaten Dokument die menschliche Tragweite dieser Probleme hervorgehoben. Sie weisen auf das wohlbekannte Drama von Millionen gutwilliger Paare hin, die im Rahmen der bestehenden Richtlinien große Schwierigkeiten finden, die verschiedenen Ziele der Ehe: Zeugung, Erziehung der Kinder und gegenseitige Liebe miteinander zu versöhnen. Ihre Schwierigkeiten führen in zahllosen Fällen zu Konflikten, zur Verderbnis des Gewissens, zur Flucht aus der Kirche und zum Verlust der Harmonie unter den Gatten.

Wir nehmen an dieser Besorgnis und an den Hoffnungen all derer teil, die in der Dritten Welt das Problem der sozialen und kulturellen Widersprüche durch die Erarbeitung logischerer Antworten gelöst sehen möchten.

[1] Bei der Vielschichtigkeit des Problems, das wir hier behandeln, drängt sich sofort eine Klarstellung auf. Ich habe dieser Arbeit eine soziologische Einstellung gegeben. Ich analysiere eine Reihe von Gegebenheiten, denen man für eine objektive Würdigung des demographischen Problems in Lateinamerika Rechnung tragen muß. Unter diesen Gegebenheiten erwähne ich die Lehre der katholischen Kirche und die Bemühungen um exegetische und theologische Deutung, die im Geiste des Konzils weitergeführt werden. Ich will daher keine Stellung einnehmen, für die nur das kirchliche Lehramt zuständig ist. Dies um so mehr, nachdem der Hl. Stuhl eine Kommission eingesetzt hat, die aus über 50 Experten besteht, welche das Problem nach seinen wissenschaftlichen, viele Disziplinen betreffenden Hinsichten studieren.

[2] Cf. Häring Bernard, La Loi du Christ, Vol. I, pp. 48–92, (cf. Das Gesetz Christi 7, Aufl. 1963). – Ferin J., Janssens L., Morale conjugale et Progestogènes, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses, Vol. XXII, Université de Louvain 1963, pp. 787–826.

[3] Blake J., Davis K., Norms, Values and Sanctions, in: Handbook of Modern Sociology, Rob. E. L. Faris (ed.) Chicago, Rand-McNally, 1964, pp. 468 ff.

[4] Davis K., Values, Population and the Supernatural: a critique. Session on «Values Systems and Human Fertility». Columbia University, p. 137.

[5] Enz. *Casti Connubii*, AAS, XXII, 21-12-1930. (Pius XI.)

[6] Capello, Vermeersch, Creusen, Zalba, Cartechini usw.

[7] Cf. Ford, S. J., Kelly, S. J., Will the Church's Teaching on Birth Control Change? in: The Catholic World, vol. 198, No. 1184, Nov. 1963, pp. 87–93. Der Artikel beginnt mit folgender Aufstellung, die ihn zusammenfaßt: «In der katholischen Kirche ist die Verwerfung der Empfängnisverhütung unzweifelhaft unwiderruflich.»

[8] S. Osservatore Romano, 24-6-1964.

[9] S. Osservatore Romano, 27-3-1965.

[10] Häring B., Responsible Parenthood, Morality as growth. The Commonweal, a special issue on Responsible Parenthood, Vol. LXXX, No 11, 5-6-1964, p. 327.

[11] Häring B., l.c. p. 327.

[12] Schema XIII, Cap. IV, § 21: Über die Würde der Ehe und die Familie.

[13] Kardinal Leger in der Konzilsdebatte, 29-10-1964.

[14] S. Pleasants Julian, The Lessons of Biology, in: Contraception and Holiness, Collins 1965, p. 82 ff. – Dr. Pleasants besitzt den Doktortitel in Chemie und Theologie und ist Forscher im Lobound Laboratory der Notre-Dame Universität, Indiana.

[15] Van der Marck, OP, zit. bei Dupré Louis, From Augustine to Janssens. The Commonweal, Vol. LXXX, No. 11, 1964, p. 340.

[16] Ferin J., Janssens L., Morale Conjugale et Progestogènes, l.c. pp. 787–826.

[17] Noone John, Contraception. Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists. Harvard University Press, 1965.

Übersetzt von P. Dr. Hildebrand Pfiffner

GUSTAVO PÉREZ RAMÌREZ

Geboren am 31. Oktober 1928, geweiht 1952 für die Diözese Bogotá, studierte an der Gregoriana Rom und der Universität Löwen. Er promovierte 1958 in Staats- und Sozialwissenschaft. Er ist Präsident der «Asociación Colombiana de Sociologia», Mitglied der «American Sociological Association», und Direktor des Sozialen Forschungszentrums in Bogotá. Seine Veröffentlichungen: El Campesinado Colombiano – Un Problema de Estructura und El Problema Sacerdotal en Colombia. Er ist Mitautor der Bände: La Iglesia en Colombia. Estructuras Demográficas y Sociales de Colombia. El Problema sacerdotal en el Brasil. Problema Sacerdotal en America Latina. Zudem ist er Mitarbeiter an der Zeitschrift Social Compass.

Mission und Zeitnähe

Die 35. Woche für Missionswissenschaft hat vom 23. bis zum 27. August in Löwen etwa *500 Teilnehmer* versammelt: jetzige und zukünftige Missionäre, Theologen, Missionswissenschafter.

Die Hörer stammten aus 26 verschiedenen Ländern, vertraten 74 Ordensgemeinschaften und sind für 28 Missionsländer auf allen fünf Erdteilen bestimmt.

Das Thema war sehr aktuell und vielseitig. Es handelte sich darum, «Die Mission neu zu denken», ihre praktische Einstellung auf unsere Zeit vorzubereiten, selbst ihre prinzipiellen Grundlagen zu überprüfen.

Dieses Thema war auf mehrere progressive Etappen verteilt. In erster Linie handelte es sich darum, die Mission aus der Hl. Schrift zu rechtfertigen. Herr Kan. Giblet, Professor in Löwen, legte ihr Vorhandensein zur Zeit Christi und in den Anfängen der Kirche dar und erläuterte ihre Aufträge: Es war eine viel mehr gelebte als methodisch studierte Tätigkeit, wenn auch viele ihrer Haltungen und Richtlinien sehr bezeichnend sind. – Auf dieser Grundlage baute ein Beitrag von P. Congar weiter; er wies darauf hin, daß die Mission sich durch die Sendung des Sohnes, des Geistes, der Kirche und der Missionäre von der Liebe der Dreifaltigkeit herleitet; er definierte sie als die Ausdehnungskraft der Kirche, die weiterdauern soll bis zu einer Parusie, die schon beginnt. Die Mission liegt bis ans Ende der Zeiten in der Natur der Kirche.

Aber muß man sich wirklich so viel Mühe machen? Ist es nicht möglich, *sich außerhalb der sichtbaren Kirche zu retten?* Gibt es keine geheimen Christen, d. h. Heiden, die getreu nach ihrer Erkenntnis leben? Ohne Zweifel gibt es solche, erwidert P. Masson. Aber die Frage ist, ob man sich mit einem Minimum, mit einem ausnahmsweisen Geschehen zur Rettung der Menschen begnügen darf. Nach dem unendlich hochherzigen Plane Gottes führt der normale, volle Weg zum Heile für die Menschheit durch die sichtbare Kirche. Zur Ehre des göttlichen Planes müssen wir uns bemühen, ihn allen anzubieten... Kan. Thils, Professor in Löwen, ergänzte diese Ausführungen: Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß in nichtchristlichen religiösen Kreisen eine Einwirkung Gottes auf das Gewissen der Menschen erfolgt. *Die nichtchristlichen Religionen* haben für jene, die sie leben, den Wert einer historischen, konkreten religiösen Welt, in der sie sich retten können. Die Theologie bemüht sich, ihre Rolle im Heilsplan noch genauer zu bestimmen; auf jeden Fall besitzen sie unbestreitbare Werte der Reinigung und Erhebung. Diese Aufgabe aber wartet ebenfalls auf die Kirche und ruft nach ihrer Gegenwart. – P. Le Guillou erinnert daran, daß die Spaltung unter den Christen in den Missionsländern als Ärgernis wirkt; er weist darauf hin, wie die Theologie und die Praxis in der Betonung der *Dringlichkeit der ökumenischen Bewegung* für die Missionsgebiete einiggehen, und macht auf konkrete Formen aufmerksam. P. Mueller S. V. D., Studiensekretär seiner Kongregation, baut eine sehr schöne Darlegung der *Geistigkeit des Missionärs* auf drei Schrifttexten auf: Geht hin und sucht Jünger; der Vater arbeitet bis jetzt (mit euch); ihr seid als Zeichen aufgestellt.

Diese ersten sechs Vorträge bieten mit ihrer großen, gedrängten Fülle ein Bild der Missionstätigkeit, das den Bestrebungen der «dynamischen

Kirche», die dem zweiten Vaticanum so teuer sind, gut entspricht.

Aber auch die wesentlichen Methoden müssen geklärt werden. P. de la Potterie vom Bibelinstitut in Rom weist auf die enge Verbindung hin, die bei Paulus und den Synoptikern zwischen dem *Bekenntnis des Glaubens und dem Empfang der Taufe* besteht. Diese Verbindung muß durch die konkrete Missionstätigkeit aller Zeiten, besonders der unsrigen, so gut als möglich erreicht werden. Die Gnade wird normalerweise durch die Sakramente verliehen. Diesen Gedanken greift P. Dejaifve von der Fakultät S. J. in Löwen eingehender auf. Er legt dar, wie die Kirche, die in den Missionen gegründet werden soll, gleichzeitig und untrennbar *geistiges Volk Gottes und sichtbare Gemeinschaft mit eigener Struktur*, mit ihrer Lehre, ihren Sakramenten, ihrer Hierarchie ist. Reichlich und treffend schöpft er dabei aus der Konstitution Lumen Gentium...

Damit ist das Bild der *Kirche*, die vor die Welt treten soll, und ihres wesentlichen Stils gezeichnet. Wie steht es nun aber mit dieser *Welt?* Was denkt sie von uns, die zu ihr gehen wollen?

Monseigneur Dondeyne hebt klar die *für die Mission wichtigen Hauptkonstanten* dieser Welt hervor. Die moderne Welt glaubt nicht mehr so leicht an Gott, wie dies früher der Fall war; sie weist infolgedessen eine fortschreitende Zunahme des gottlosen Humanismus auf. Im Innern der Kirche dagegen zeigt sich eine eindrucksvolle Erneuerung: Man will nicht bloß äußere Formen, sondern Glauben, Neuentdeckung des Christentums als Heilswirken Gottes durch Jesus Christus, das in der Kirche und in jedem Christen zum Heil der ganzen Welt weitergeführt wird. Was diese Erneuerung betrifft, warnt der Redner vor übereiligen Studien und unfertigen Lösungen, die zu früh ins Volk getragen werden. Von dieser religiösen Seite geht Mgr. Dondeyne sodann zur «profanen» über und weist auf die Vereinheitlichung der Welt durch den Wegfall der Entfernungen hin, sodann auf das Bewußtsein von den ungerechten Unterschieden zwischen den Völkern, das die Massen der Dritten Welt sich bilden, auf das überall sichtbar werdende Erwachen des Empfindens für eine Verantwortlichkeit, die gegenüber der ganzen Welt gilt und jeden gleicherweise betrifft. Nachdrücklich betont der Redner die *Begegnung der Kulturen;* dieser Erscheinung muß die Kirche noch mehr Rechnung tragen als allen andern. Angesichts dieser Vielfalt der modernen Dominanten weist er eindringlich darauf hin, wie notwendig für die Missionäre eine anthropologische, sprachliche und religionswissenschaftliche Ausbildung auf Universitätsstufe ist. Besitzen wir aber die Einrichtungen, die hiefür notwendig sind?

Jeder Mensch ist eine eigene Welt. Daher tritt jeder auf seine Art an die Mission hin und sieht und beurteilt sie auf seine Art. Der Versuch einer allgemeinen Diagnose muß daher je nach der Lage der Dinge verschiedene Faktoren in Betracht ziehen. Das besorgen für Indien P. Parel, für Japan der anglikanische Kan. Hammer, für den Islam P. de Prémare. Wie immer diese örtlichen Unterschiede sein mögen, die wesentlichen Haltungen scheinen überall vorhanden zu sein: das Christentum steht oft im Verdacht, *das Spiel des «Westens» zu spielen;* sodann erscheint es als *fremd und seltsam*. Die Mission muß sich so gut und so bald als möglich vollständig in das Leben dieser verschiedenen Welten einfügen, ihr Los teilen, auf ihre Kulturen eingehen, um sie zu beseelen. Die Gettomentalität muß verschwinden; es müssen Christen heranwachsen, die für ihr Volk weitgehend «mit-verantwortlich» sind. Die erwähnten Berichte bieten für jeden einzelnen Fall genauere Angaben hinsichtlich dieser allgemeinen Linien.

Eine letzte Gruppe von Beiträgen studiert die Zeitnähe der *Träger der Mission*, mag es sich nun um Laien (H. H. Frisque), um Ordensschwestern (Sr. St. Paul) oder Priestermissionsinstitute handeln. Diese letzte Studie wurde von P. Volker, Generalsuperior der Weißen Väter, vorgelegt. Er spricht sich für die Weiterführung der streng missionarischen Institute aus, fordert aber von ihnen eine kräftige «Formerneuerung», um den neuen Gegebenheiten bei Gläubigen und Ungläubigen der selbständig gewordenen und selbstbewußten Dritten Welt zu entsprechen.

Der Sekretär P. Masson hebt als vorläufige Folgerungen einige Ideen hervor, welche die Studienwoche besonders betont hat. Die Mission, eine wesentliche und daher dauernde Tätigkeit der Kirche, wird nie verschwinden können. Sie bedarf aber unter einigen Hauptgesichtspunkten einer Revision: Es ist ein besseres Gleichgewicht zwischen der geistigen und der sichtbaren Seite der Kirche für ihre Darstellung vor den Nichtchristen anzustreben; sodann eine größere Achtung vor den vorevangelischen Werten, die Gott ins Herz der Völker und Religionen gelegt hat, eine Atmosphäre volljähriger Freiheit sowohl in der Verkündigung des Evangeliums wie in denen, die es

angenommen haben. Auch besteht eine dringende Notwendigkeit, die Missionäre besser auszubilden hinsichtlich der Ethnologie, der Sprachenkunde, der Kulturkenntnis auf Universitätsstufe. Da die Mission nunmehr nur in stark vermindertem Maß mit der gelegentlichen Unterstützung durch den Westen rechnen kann, so bleibt ihr nur übrig, auf ihre eigene vollkommene Hingabe an den andern und auf dessen guten Willen zu zählen. Damit stehen wir vor der Missionsaufgabe in ihrer vollen Reinheit: «Ich habe unter euch nur Christus kennen wollen.»

S. Em. Kardinal Suenens besuchte die Woche von sich aus, um sein Wort an die Teilnehmer zu richten. Er betonte nachdrücklich, daß die missionarische Funktion der Verkündigung des Evangeliums und der Ausbreitung der Kirche trotz aller Schwierigkeiten weitergeführt werden und dabei den Forderungen nach Achtung der Nichtchristen besser entsprechen muß. Mit Anspielung auf Theorien, welche der Mission einzig das schweigende Zeugnis des Lebens zuweisen möchten, forderte er seine Zuhörer auf, «diesen stummen Teufel auszutreiben» und die frohe Botschaft in der Welt unermüdlich immer weiter zu verkünden.

Übersetzt von P. Dr. Hildebrand Pfiffner

Patmos verlegt Biblica

Biblica	Reihenveröffentlichungen	Einzelveröffentlichungen
zur Bibelwissenschaft	**Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.** Bis jetzt neun Bände. Als nächstes erscheint die Geschichte Israels von John Bright. **Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete.** Herausgegeben von Fridolin Stier. Jährlich erscheint ein Band.	Alfred Hockel, Christus der Erstgeborene Viktor Warnach OSB, Agape Josef Maria Nielen, Leben aus dem Wort A.-M. Dubarle OP, Unter die Sünde verkauft Gerhard Schneider, Neuschöpfung oder Wiederkehr
zur Meditation und für das geistliche Leben	**Geistliche Schriftlesung.** Erläuterungen zum Neuen Testament für die geistliche Lesung. Bis jetzt 14 Bände und über 5000 Subskribenten. **Bibel und Leben.** Zeitschrift. Herausgegeben von G. Johannes Botterweck und Anton Vögtle. Schriftleitung Helga Rusche. Jährlich vier Hefte.	Engelbert Neuhäusler, Der heilige Weg Ingo Hermann, Das Experiment mit dem Glauben Albert Gelin, Die Botschaft des Heils im Alten Testament
im Kirchenjahr und für die Predigt	**Geistliche Lesung.** Biblische Betrachtungen zu den Evangelien der Sonn- und Festtage auf Schallplatte. Bis jetzt 6 Schallplatten mit 12 Betrachtungen.	Die sonntäglichen Evangelien, im Dienste der Predigt erklärt von Fritz Tillmann, neu bearbeitet von Paul Goedeke
zur Einführung und für den interessierten Laien	**Die Welt der Bibel.** Herausgegeben von Willibrord Hillmann OFM †, Eleonore Beck, Otto Knoch, Eugen Walter. Bis jetzt neunzehn Bändchen. Innerhalb dieser Reihe erscheinen auch die **Kleinkommentare zur Heiligen Schrift** als kurzgefaßte Sachkommentare zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments. Bis jetzt acht Bändchen.	Ingo Hermann, Begegnung mit der Bibel Claude Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung Johannes Pinsk, Die Kraft des Gotteswortes
zum Hören des Gotteswortes	**Die Gesprochene Schrift.** Neu übersetzt von Fridolin Stier. «Ein neues biblisches Worterlebnis» auf Schallplatte. Bis jetzt: das vollständige Markusevangelium (zwei Schallplatten); ausgewählte Psalmen (eine Schallplatte).	
zur religiösen Unterweisung	**Hörspiele zur Bibel.** Bis jetzt elf 25-cm-Langspielplatten mit 22 Hörspielen zum Alten und Neuen Testament. **Wandbilder zur Bibel** von Johannes Grüger. Bis jetzt 24 Bilder zum Neuen Testament.	Handbuch zur katholischen Schulbibel, drei Bände Handbuch der Bibelkunde (in Kürze) Alfons Thome, Unser Heil in Gottes Wort, Zur Theologie der Bibelkatechese
für die Kinder	**Bibel-Bilder-Bücher.** Von A.-M. Cocagnac OP. Vierfarbig illustriert. Die moderne, beliebte Bilderbuchserie zum Alten und Neuen Testament. Bis jetzt sechzehn Bilderbücher.	Bilderbibel / Das Buch von Jesus Christus / Die Kleine Bibel / Bilder aus dem Leben unseres Heilandes / Wie Jesus auf die Welt kam / Wie Jesus die Welt erlöst hat / Das Buch von den zwölf Aposteln / Aus dem Leben der Mutter Gottes / Aus dem Leben des hl. Paulus / Tabaku in Jerusalem

Verlangen Sie Prospekte vom
Patmos-Verlag, 4 Düsseldorf 1, Postfach 6213

Biblica verlegt Patmos

12. Okt. 1966
29. 11. 66
9. 12. 66

14. 1. 67
27. Feb. 1967

10. APR. 1967

6. Dez. 1967
24. April 1968
27. MAI 1968
22. AUG. 1968

23. APR. 1969

18. AUG. 1969

18. NOV. 1969
19. 1. 70

4. AUG. 1970

13. Okt. 1970

- 2. NOV. 1970

28. JUNI 1972

6. Okt. 1972

18. APR. 1973
26. FEB. 1974
27. MRZ. 1974
- 2. JULI 1974

28. AUG. 1974

21. OKT. 1974

25. OKT. 1974

24. MRZ. 1975
20. JUNI 1976
29. 7. 76

8. FEB. 1977
28. 4. 78

14. 7. 78

22. 8. 79
29. 2. 80

7. März 1980

11. MRZ. 1980

24. MRZ. 1980
1. 7. 80

21. JULI 1980
14. NOV. 1980

- 3. NOV. 1981

28. 01. 82

16. FEB. 1983

- 3. MRZ. 1983