

Die Idee des Königtums Christi

Zwischen der christologischen Sicht des Kosmos beim hl. Paulus und den Auffassungen neuerer Erklärer des P. Teilhard de Chardin, die sich für oder gegen ihn aussprechen und die wir am Ende des vorhergehenden Artikels über die Herrschaft Christi über die ganze Schöpfung zitiert haben¹, hat das christliche Denken eine große Zahl von Entwicklungen und Variationen erlebt, die jedoch den ursprünglichen Gedanken über dieses Reich nicht vollständig zu ändern vermochten. So weit wird man zweifellos kaum gelangen.

Die alten Liturgien hatten die paulinischen Texte reichlich verwertet. Es sei als Beispiel die Anaphora der alexandrinischen Markusliturgie erwähnt, welche die Vision des Isaias im Tempel (Trishagion) durch die Idee der Himmelfahrt Christi erweitert, der nach Eph 1, 21 «über jeden Namen in dieser und in der zukünftigen Welt» erhöht ist. «Wahrlich», so lesen wir in dieser Anaphora im Anschluß an das dreifache *Sanctus* der Engel, «Himmel und Erde sind von deiner heiligen Herrlichkeit durch die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus erfüllt».² In seiner Erläuterung dieser Stelle hatte E. Peterson einst in einer Arbeit hervorgehoben, daß das Wesen der Liturgie der Kirche eben in dieser Vereinigung mit dem himmlischen Lob besteht: «Der Kult der Kirche ist keine Liturgie, die an den Tempel einer menschlichen religiösen Gemeinschaft gebunden wäre, sondern ein Kult, der sich über den ganzen Kosmos erstreckt und an dem Sonne, Mond und Sterne teilnehmen»;³ dies wird übrigens auch in der Anaphora selber gesagt. Dieses kosmische Lob nun, das sich zu dem des Himmels und der Engel gesellt, «wäre nicht denkbar, wenn die Himmelfahrt Christi nicht vorher machtvoll den Himmel geöffnet hätte und Christus nicht zur Rechten des Vaters herrschte». Und der gleiche Autor fügt hinzu: «Die liturgische Handlung des Menschen wird mit dem ganzen Kosmos in Beziehung gebracht. Darin liegt nichts Verblüffendes, da die Erlösung selbst ein Ereignis

ist, das den ganzen Kosmos mitbetrifft.»⁴ Dieser Gedanke, der in der Markusliturgie einen so prächtigen Ausdruck findet, ist, vielleicht etwas abgeschwächt und weniger reich, in den meisten alten Liturgien aber wach und hat in ihnen eine unzerstörbare Spur hinterlassen. Sie enthalten den vollständigsten Ausdruck des kosmischen Königtums Christi.

Auch die Unterwelt gehört zu den Zeugen für den königlichen Sieg Christi und seine Herrlichkeit. In ihren Ausführungen zum dritten Begriff des Paulustextes «*Terrestrium, coelestium et infernorum*» bieten die orientalischen Liturgien Ausweitungen aller Art. Die byzantinischen, vom Ostergeheimnis erfüllten Sonntagstroparien – es seien nur diese erwähnt – erläutern die folgenden Themen: «Die vom Glanze des ewigen Lichts getroffenen Toten stehen auf; bei der Ankunft Christi lassen sich die Tore des Hades vom Schrecken übermannen und gehen von selber auf; die Engel sind von staunendem Entzücken, die Dämonen von Schrecken erfüllt; die Hölle erbricht sich und wirft ihre Gefangenen hinaus; sie wird wie ein besieger Feind ihrer Beute beraubt.»⁵

Auch auf Erden wird Christus herrschen. Man hat behauptet, die eschatologische Perspektive der Apokalypse gebe «dem Endsieg des Herrn Jesus eine gewisse politische Färbung»⁶ (seine Getreuen weigern sich, den Königen der Erde zu dienen, um sich ihm zu unterwerfen). Die Christen der ersten drei Jahrhunderte aber haben im Reiche Christi – *Kyrios Christos* – die Verwirklichung der messianischen Reichsprophetieungen auf einem übertragenen Gebiete erblickt. Überdies hatten die Schriftsteller des christlichen Altertums die Person Christi in die Mitte der Geschichte gestellt, wie sie Jerusalem geographisch als den Mittelpunkt der Welt betrachteten. So legte Dionysius Exiguus in der Vorrede zu seinem *Liber de Paschate* 525 eine Datierung fest, die einen beträchtlichen Einfluß haben sollte: er zählte die Jahre von der Menschwerdung des

Wortes an, «um das exordium spei nostrae hervorzuheben und die causa reparationis humanae in hellerem Glanze erstrahlen zu lassen».⁷ Darin wurde wiederum eine Art überzeitlicher Königsherrschaft Christi zum Ausdruck gebracht. Und wenn heute auch die Ungläubigen ihre Akten nach der christlichen Zeitrechnung datieren, so liegt darin eine stillschweigende Anerkennung dieses Königtums eingeschlossen: *omne genu flectatur*.

Da sich auf diesen Gegebenheiten millenaristische Ansichten zu entfalten begannen, brachte eine Auffassung, die das himmlische und das irdische Königreich vermengte, eine erste Veränderung in die große paulinische Idee. Obwohl das Glaubensbekenntnis von Nicäa – Konstantinopel gegen Marcellus von Ancyra die Unvergänglichkeit des Reiches Christi ausdrücklich betont – *cuius regni non erit finis* –, tut sich von der Zeit Konstantins an die Königswürde Christi auf Erden auf eine neue und nicht allzu geistige Art kund: der Kaiser des neuen Rom ist Christ geworden, übernimmt auf seine Person die religiösen Vorrechte des Heidentums und wird «der Vertreter Christi auf Erden. Er ist der Auserwählte Gottes und als solcher der Meister und Herr, aber auch das lebendige Sinnbild des christlichen Reiches, das ihm von Gott anvertraut worden ist.»⁸ En Christò basileus, en Christò autokrator: dies sind die Titel, die sich die Kaiser beilegen.⁹ Natürlich erhalten sie die kirchliche Weihe, aber die zwei Gewalten – die geistliche und die zeitliche – werden noch lange vermengt und nicht immer unterschieden. So wird eine Königsherrschaft Christi auf Erden geschaffen, die an die politische Macht gebunden ist. Man hat nicht ohne Berechtigung behauptet, es habe sich theologisch eine eschatologische Hebung dieser byzantinischen Auffassung geltend gemacht; diese christliche Civitas hatte letztlich nur im Hinblick auf das kommende Reich Christi einen Sinn.¹⁰ Doch verlor dieser Gedanke mit der Zeit an Kraft und wurde durch die Kirche selbst in Schach gehalten. Ließ sie sich für das Reich Karls des Großen und seine feudalen Splitterreiche noch geltend machen? Der Kaiser des Westens besaß das Monopol nicht mehr, das sich die Nachfolger Konstantins zugeschrieben hatten; für die Byzantiner konnte es nur einen einzigen Kaiser geben, gerade wie es nur einen Gott gab. Im Westen werden Kaiser und Könige bei der Weihe durch die Hierarchen viel mehr ermahnt, Christus auf Erden zur Herrschaft zu verhelfen, als ihn zu vertreten.¹¹ Dies um so mehr, als die Fürsten fürder von einer überaus

mächtigen religiösen Einheit an der Leine gehalten wurden, vom Papsttum, das seine Herrschaft über sie geltend machte; bald sollte diese von der Herrschaft Christi in der seines Stellvertreters, des Papstes, abgelöst werden. Man hat nachgewiesen, daß der Ausdruck «der Papst, Statthalter Christi» vom 12. Jahrhundert an immer allgemeiner wird und an die Stelle des älteren «vicarius Petri»¹² tritt. Der Kampf zwischen den beiden Gewalten rückte diese Idee in den Vordergrund; sie wurde einer der neuralgischen Punkte der westlichen Theologie, in der sie heute noch fühlbar ist. Es läßt sich unschwer einsehen, daß in dieser Perspektive das kosmische Königtum Christi weniger beachtet wurde. Aber es wurde in keinem Teil der Kirche vollständig vergessen. Man findet es im byzantinischen *Pantokrator*, der auf den Kuppeln emporragt, ebenso wieder wie in der Ikonographie des Mittelalters.¹³

In seinem Werk «L'Idée de la royauté du Christ au moyen âge» (Die Idee des Königtums Christi im Mittelalter) hat D. J. Leclercq dargelegt, wie die Theologen des 13. Jahrhunderts die Idee des Königtums Christi geltend machten. «Die Bibelausleger und die andern Doktoren bestätigen» nach seinen Worten «um die Wette dieses Königtum und seine verschiedenen Anrechte darauf: als allmächtiger, dem Vater gleicher Gott, als menschgewordenes Wort, als Erbe der Dynastie Davids, als Verwirklicher der messianischen Prophezeiungen, und endlich als Erlöser, der durch sein Leiden und seine Auferstehung den Sieg über den Teufel und die Sünde des Menschen davongetragen hat.»¹⁴

Allein diese Lehre mußte lange Zeit neben dem Kampf der beiden Gewalten einhergehen. Einerseits «verlangten die Imperialisten immer wieder für den Kaiser (...) die Herrschaft über «das Reich der Kirche», andererseits «wußten die leidenschaftlichsten Geister, daß die Herrschaft der Kirche und des Papstes im Königtum Christi ihren Grund haben mußte».¹⁵ Ein Jahrhundert später mündete die Lehre von der «königlichen Macht» Christi tatsächlich in eine Hypertrophie des geistigen Charakters der Kirche aus. Denn als die unseligen Auswirkungen des großen Schismas fühlbar wurden, zeigte sich eine andere Erscheinung: die Idee des Königtums Christi verwandelte sich einfach in eine reine Ekklesiologie. Man sieht die Vikariatsmacht nicht mehr in Personen – Kaisern, Königen, Päpsten –, sondern wendet sich ihrer Streitigkeiten

wegen von ihnen ab und findet, die Kirche als solche sei in ihrer Eigenschaft als Braut und Königin mit diesen Gewalten ausgestattet. Sie wird nicht nur als «die Wohnung des großen Königs» dargestellt und *basilica* genannt, weil sie die Wohnstätte des Basileus, des ewigen Königs ist; man nennt sie nicht nur Stadt des großen Königs und seine Braut, sondern sieht in ihr selbst königliche Würde: «Sie ist die Königin des christlichen Volkes und steht immerfort zur Rechten ihres Gemahls; sie hat an seiner Macht teil: Christus steht ihr ebenso bei wie die Jungfrau Maria, die Mutter des höchsten Königs und Königin der triumphierenden Kirche.»¹⁶

Ein weiterer dieser doktrinären Sprünge: die allzu sehr vergeistigte Kirche wird in der konziliaren Theorie gleichzeitig demokratisiert; das Konzil wird als der sichtbare Ausdruck der unsichtbaren Kirche betrachtet. Gerson meint: «Die Kirche ist Königin, aber der Papst ist nicht König, sondern Untertan der Kirche.» Und in einer eigenartigen Verirrung einer verfrühten Kollegialitätstheorie findet Bernard de Rouzergue: «Christus, der König der Könige, Herrscher der Herrscher, hat seine Macht den Kardinälen anvertraut; ihnen, nicht dem Papst, steht es zu, das Konzil einzuberufen.»¹⁷ Wer diese Texte liest, begreift, daß heute gewisse Besorgnisse aufgetaucht sind.

Demzufolge findet auch die in der Theologie dieser Epoche vertretene Königsherrschaft Christi kaum mehr ihre kosmischen Motive. Man weiß, welchen Einfluß die neue Auffassung, die sich aus diesen Lehren ergab, auf die Reformation hatte und wie sich daraus mindestens eine teilweise Verwerfung der sakramentalen und hierarchischen Sichtbarkeit der Kirche ergab.

Trotzdem haben sich die Theologen im Verlauf dieser letzten Jahrhunderte nicht bemüht, eine vollständige Theorie des Königtums Christi auszuarbeiten. Man begreift auch, daß die Forschungen und Entdeckungen der modernen Wissenschaft eine Antwort auf neue Probleme fordern. Was läßt sich aber davon erwarten? Fassen wir als erstes sehr kurz hier zusammen, was die zeitgenössische Theologie über das Königtum Christi gesagt hat.

Eines der bedeutsamsten Dokumente der katholischen Kirche zu diesem Thema ist die Enzyklika «Quas Primas», die Pius XI. am 11. Dezember 1925 bei der Einsetzung des Christkönigsfestes erließ.¹⁸ Allein in diesem Rundschreiben weist nichts auf das kosmische Königtum Christi hin; denn das

Fest hatte zum Ziel, die Herrschaft Christi über die Menschheit als solche, über den Verstand, den Willen und die Herzen der Menschen hervorzuheben.¹⁹

Um die gleiche Zeit legten die Arbeiten der großen ökumenischen Konferenzen der Reihe nach Nachdruck auf das Königtum Christi. Schon in der ersten Konferenz von *Life and Work* in Stockholm (19.–30. August 1925) standen sich zwei Tendenzen gegenüber, die wir als «Transzendenz und Immanenz» bezeichnen könnten – dem Himmel zugewandte und eschatologische Sicht des Reiches auf der einen, auf die Dinge der Erde gerichteter Blick auf der andern Seite –, wobei aber diesen letzteren in ihren Darlegungen ein neuer Dynamismus eigen war, der einem befreienden Fortschritt zustrebte und keine Bindung an die «zeitliche Macht» kannte, sondern diese Neigung endgültig beiseite legte.

Pastor Ch. Scheer ließ im November 1925 in «Le christianisme social» einen sehr vollständigen Artikel über die Stockholmer Konferenz erscheinen, dem wir die folgenden Bemerkungen entnehmen. Nach den Vertretern der ersten Tendenz gilt:

«Das Reich Gottes ist vollständig übernatürlich und das souveräne Werk Gottes. Es bewegt sich in einer Sphäre, die von dem, was die Menschen mit ihrem Bemühen erreichen können, völlig verschieden ist. Die Erde, die Kulturarbeit, Politik, Wirtschaft haben ihre Eigengesetzlichkeit, d. h. ihre besonderen Gesetze, ihre immanenten Notwendigkeiten, die sich aus ihrer Natur ergeben und denen sich unmöglich ein voll christlicher Charakter aufprägen läßt...»

Die andern dagegen, die auf Immanenz bedacht sind, finden:

«Das Reich Gottes kann zwar nicht ohne Hilfe von oben verwirklicht werden; trotzdem bildet es das Ziel der menschlichen Anstrengung. Es muß die Kultur allmählich durch unser Arbeiten und Beten umgestalten, indem es in steigendem Maße alle Elemente daraus ausscheidet, welche die unerlöste Natur darin eingeführt hat.»

Und der Verfasser fügt als Schlußfolgerung bei: «Die Stockholmer Konferenz hat durch die Klärung dieser Lage der Christenheit einen Dienst erwiesen und uns vor das wahre Problem gestellt. Es geht nicht darum, ob wir in Zukunft etwas tätiger, sozial etwas aufgeschlossener, demokratischer oder pazifistischer sein werden. Die Frage, auf die die Kirchen durch ihre Haltung zu antworten haben

werden, lautet vielmehr: Werden wir imstande sein, das grundlegende Paradoxon des Evangeliums zu bewahren, zu behaupten und zur Geltung zu bringen, d. h. einen machtvollen Einfluß auf die Zivilisation auszuüben, sie zu kneten, umzugestalten, in sie einzudringen, ohne sich aber jemals mit ihr zu identifizieren oder in ihr zu verlieren.»²⁰

Wie bemerkt worden ist, lag allen praktischen Resolutionen in Stockholm, aber auch allen Meinungsverschiedenheiten, die sich dort kundtaten, der Gedanke des Königtums Gottes und Christi zugrunde.²¹ Die zwei Tendenzen traten sich immer offener entgegen und wirkten auf allen großen ökumenischen Konferenzen unter der Oberfläche weiter. Man darf sagen, sie quälen die Leiter noch heute, nach vierzig Jahren. Dies ist der klare Beweis, daß Christus und sein Sieg nach dem mittelalterlichen Ausdruck die *magna quaestio mundi* bleiben.

Es wurde im vorausgehenden Artikel in dieser Zeitschrift schon bemerkt, daß die jungen afroasiatischen Kirchen auf dem Kongreß von Neu-Delhi dem europäischen Protestantismus vorwarfen, er habe sich seit Jahrhunderten nicht um die kosmische Dimension Christi gekümmert. Nun bleibt abzuwarten, auf welche Weise man sie heute durchbrechen sehen möchte.

Wenn es natürlich war, daß die Konferenz von Stockholm mit ihrem Programm *Life and Work* den Nachdruck auf die «irdischen Wirklichkeiten» legte, wurde auf der von Lausanne 1927 mit dem Thema *Faith and Order* die Beziehung zwischen «Kirche und Welt» schon in andern Begriffen gestellt und wandte sich andern Problemen zu. Es muß sogleich auf den beachtlichen Beitrag hingewiesen werden, den die orthodoxen Theologen für die Entwicklung dieser Fragen leisteten. Schon in Stockholm und Lausanne waren sie zugegen; in den zwei Konferenzen von 1937 in Oxford (*Life and Work*) und in Edinburg (*Faith and Order*) brachten sie ihre Anthropologie und deren kosmische Verzweigungen in der Christologie noch mehr zur Geltung.

In seinem beachtenswerten Werkchen «La royauté de Jésus-Christ» (Das Königtum Jesu Christi) wies Dr. Visser 't Hooft, der Generalsekretär des ökumenischen Rates darauf hin, welcher reichen Beitrag die orthodoxen Theologen, besonders die Russen, zu den großen ökumenischen Konferenzen geleistet haben. Er stellt unter anderem fest:

«Dank ihnen gelangte die europäische Theologie

in Berührung mit diesem großen Strom christlichen Denkens, der die eschatologische Schau der Urkirche bewahrt hatte und vom Reduktions- und Säkularisierungsprozeß der Geschichte Westeuropas nicht berührt worden war. Ihre weitgespannten theologischen Synthesen wurden mit viel Zurückhaltung und Kritik aufgenommen, trugen aber viel zur Erweiterung der Horizonte der europäischen Theologie und zu ihrer Zurückführung zum allgemeinen Evangelium der Urkirche bei. Die orthodoxe Kirche betet in der Osterliturgie: «Die ganze Schöpfung feiert die Auferstehung Christi, auf der sie aufgebaut ist.» Durch diesen Gedanken der kosmischen Tragweite des Sieges Christi hat die Orthodoxie dazu beigetragen, die westliche Theologie zu bereichern.»²²

Man empfindet spontan, was für eine folgenreiche Tragweite eine solche Bemerkung – sagen wir vielmehr: Entdeckung – auf die Entwicklung der ökumenischen Bewegung haben könnte.²³

All diese Erneuerungen haben jedoch nur langsame Fortschritte gemacht. Aber wenigstens waren die Fragen gestellt, und man hat in der Folge tiefer in sie hineingeblickt.

Diese Auferstehung zeigt sich dank der Bewegung der «Rückkehr zu den Quellen» auch in der katholischen Kirche. Fördernd erwies sich dafür auch die Theologie der Geschichte, die besonders in den Jahren der Nachkriegszeit (1945 ff.) zahlreiche, aus verschiedenen religiösen Kreisen – christlichen und nichtchristlichen – stammende literarische Äußerungen aufweist und im französischen Sprachgebiet hauptsächlich in der interkonfessionellen Zeitschrift «Dieu Vivant» ihre Vertreter fand.²⁴ Sie erschien zehn Jahre lang, und in dieser Zeit zählten russische Denker und Theologen, die fast ausschließlich von Paris waren (Lossky, Berdjajev, Bulgakoff, Lot-Borodine, Arseniev, Zander, Florovsky, Zenkovsky, Schneemann) zu den originellsten Mitarbeitern mit beträchtlicher Ausstrahlung. In mehreren Artikeln bemühten sich diese Autoren und andere, die damals an der gleichen Erneuerung mitarbeiteten (Peterson, Casel, Daniélou, Bouyer), den Gedanken der Transzendenz des Göttlichen zu entwickeln und das vollständige Königtum Christi zu betonen; man strebte dabei nach der Befreiung dieser Idee von jedem abstrakten Charakter und nach existentieller Betrachtung derselben.

Diese Schauweisen wiesen vielleicht eine extreme Polarisierung auf, sind aber auf die ökumenische

Bewegung nicht ohne Einfluß geblieben, wenn sich bei ihr auch die Dialektik «irdische Wirklichkeit – Eschatologie» stets in einer Gegensätzlichkeit erhalten hat, die keinem Element den Triumph über das andere zu sichern vermochte.

Man müßte – doch das ist hier nicht möglich – die Akten der großen ökumenischen Versammlungen und der Konferenzen ihrer Komitees seit Amsterdam 1948 durchgehen, um die Linien dieser vorherrschenden Anliegen der Theologen zu verfolgen.²⁵

Das Thema der Konferenz von Evanston (1954): «Christus, die einzige Hoffnung der Welt» unterstrich zweifellos die Eschatologie.²⁶ Die darauf folgende, die 1962 in Neu-Delhi stattfand, hatte das Problem «Christus, das Licht der Welt» zum Gegenstand. Auf der beratenden Versammlung von Arnoldshain, die sie im Juli 1956 vorbereitete, begann ein eingehendes Studium zum Thema «Die Herrschaft Christi über Welt und Kirche» mit den bezeichnenden Untertiteln: 1. Die Bedeutung der Welt; 2. Beziehung zwischen der schöpferischen Herrschaft Gottes, der das Universum richtet und erhält, und der erlösenden Herrschaft Gottes, die sich in Jesus Christus kundgetan hat; 3. Der Sieg Christi über die «Mächte»; was für ein Sinn kann ihm in der modernen Welt zukommen?; 4. Wie bedient sich Gott der Auflehnung seiner Gegner und des Ungehorsams, um seine Pläne zu verwirklichen?; 5. Die Herrschaft Christi über die Welt und die Sendung der Kirche in der Welt.²⁷

Im Jahre 1954 begann auch eine Gruppe katholischer Theologen unter der Leitung Msgr. Willebrands, der heute als Sekretär des römischen Sekretariats für die Einheit amtiert, eine Studienreihe, die mit den Arbeiten der großen ökumenischen Versammlungen parallel gingen. Man findet in der Zeitschrift «Istina» einen Beitrag über die «Christliche Hoffnung», der nach Evanston eingeschickt wurde.²⁸ Etwas später (1958) wurde ein bedeutender Bericht mit dem Titel «Die Herrschaft Christi über die Kirche und die Welt», den «eine Gruppe von Theologen der katholischen Konferenz für die ökumenischen Fragen» unterschrieb, im Hinblick auf die Konferenz von Neu-Delhi ausgearbeitet.²⁹

Die letzte Generalversammlung des ökumenischen Rates, die 1963 in Montreal stattfand, enthielt als ersten Punkt ihres Programms «Die Kirche im Plane Gottes» und behandelte als Eröffnungsthema «Christus, die neue Schöpfung», das folgendermaßen zusammengefaßt wurde:

«Jesus Christus ist Herr und Erlöser. Er ist aber

«das geopfert Lamm» und bleibt für immer, auch in seiner Erhöhung, der Gekreuzigte. Die Kirche muß als der gekreuzigte und auferstandene Leib Christi betrachtet werden, und ihr Dasein ist durch ihre Teilnahme am Tode und an der Auferstehung ihres Hauptes bestimmt. Infolgedessen ist die Kirche eine «neue Schöpfung» und tut sich durch ihren Jüngergehorsam und ihre dienende Treue in der Welt kund. Dieses Zeugnis für den Sieg Christi über die «sich empörenden Mächte» bringt der Kirche Leiden und Demütigung. Die Freiheit der Kinder Gottes, die Freiheit der Jünger des gekreuzigten und auferstandenen Christus führt zu einer neuen Solidarität mit allen Geschöpfen Gottes. Christus ruft uns an und befreit uns, damit wir in einer säkularisierten Welt wahrhaft und ganz Menschen sind. Ebenso sind die Christen frei, sich von Herzen an den Zeichen der Gnade Gottes und seiner Wahrheit in der geschaffenen Ordnung zu erfreuen. In diesem Zusammenhang macht man geltend, die Frage der Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung müsse im Rahmen von «Glaube und Konstitution» gründlicher und unverzüglich studiert werden. Endlich werden den Kirchen einige diesbezügliche Fragen vorgelegt, deren Sinn lautet: «Die Kirche ist der Leib des gekreuzigten Herrn; kann sie daher erwarten, anders behandelt zu werden als er?»³⁰

Man könnte sich wundern, daß der Ton hier so stark auf die «Kenosis» des Werkes Christi gelegt wird; das entspricht den eschatologischen Visionen der großen christlichen Liturgien nicht völlig. Der Gedanke der Auferstehung müßte hier mehr unterstrichen werden. Doch erinnern wir uns, daß die Bewegungen, die so sprechen, noch ganz auf der Suche sind.

Einzelne möchten heute eine neue Theologie der Herrschaft Christi über den sichtbaren und greifbaren Kosmos, der die Blicke und Gedanken so sehr auf sich zieht, entwerfen lassen. Welchem Ziele strebt die Entwicklung der Welt zu? Bereitet die menschliche Tätigkeit die Herrschaft vor? Wenn sie es tut, geschieht es mit oder ohne eschatologischen Bruch?³¹ Der Versuch, den P. Teilhard de Chardin unternommen hat, um die beiden Tendenzen in eine Synthese zu bringen und der Entwicklung der Welt, der menschlichen Arbeit und selbst dem Stoff dieser Arbeit eine christologische und paulinische Bedeutung zu geben, hat einer ganzen Generation, die sich diese Probleme seit langem unklar stellte, Auftrieb und Mut verliehen.

Die Botschaft des Evangeliums hat jedoch in der alten jüdisch-christlichen Kultur, die zu diesem Zwecke vorbereitet worden war, ihren Aufbau gefunden und ihr nach der großen Inspiration durch die Propheten eine neue, providentielle Verfeinerung zukommen lassen. Das «Wort Gottes» ist in dieser Kultur erklingen. Haben sich die eschatologischen Visionen über ihm geschlossen und es in ihren Mythus eingehüllt? In Wirklichkeit gelangen wir durch die Annahme dieses Wortes durch den Glauben zu der Sicherheit, die «Wahrheit» über unser geheimnisvolles Endziel zu erreichen, und durch das Wort erhalten wir uns in diesem Glauben. Und wir müssen uns vor jedem Konkordismus mit den stets ändernden Fortschritten der Wissenschaft hüten. Diese christliche, geheiligte, inspirierte Kultur gehört zu der Hülle des Wortes, das nicht vergeht. Unsere Aufgabe ist es, mit der Einfalt des Kindes zu ihr in Beziehung zu treten; wenn wir in sie eindringen, atmen wir eine Luft, die über uns hinausreicht, die wir aber nötig haben, um unsere Hoffnung zu nähren. Das Teleskop und die Kosmographie werden das Auge nie überflüssig machen noch die Freude des Sehens vernichten, und die Wissenschaft wird nie den Glauben unterdrücken.

Die Räume zwischen den Planeten, diese selber und ihre Bewegungen können uns sehr wohl anders erscheinen als das, was wir mit der Schrift «Sonne, Mond und Sterne» nennen, die gewissermaßen die sichtbare Rückseite einer unsichtbaren Welt mit den Engeln und dem himmlischen Hof sind, in der Gott herrscht und in die Christus nach seinem Sieg wieder emporgestiegen ist. Auch diese Bilderwelt ist uns als menschliche von Gott gegeben.

Man braucht übrigens das Evangelium nicht stark zu pressen, um darin zu entdecken, daß jedes ontologisch gute Bemühen des Menschen in ein Finalitätsnetz eingewoben ist, das ihn der Vollendung des Reiches näher bringt oder davon entfernt. Inwiefern können wir noch mehr behaupten? P. Teilhard hat sich die Frage gestellt; seine Schau reicht ohne Zweifel über die Erde hinaus. Wenn aber nach seinem Wort «die Macht des menschgewordenen Wortes bis in die Materie hinein erstrahlt und bis zu den dunkelsten Mächten der Tiefe hinabsteigt»; wenn anderseits «die Menschwerdung erst erfüllt sein wird, wenn der Anteil an erlesener Substanz, den jedes Objekt enthält... das endgültige Zentrum seiner Erfüllung erreicht hat — quid est quod ascendit, nisi quod prius descendit ut impletur omnia?»³², dann scheinen in seiner

eigentlichen Forschung bloß die Erde und der Mensch in ihrer Mitte sein Arbeitsfeld gewesen zu sein.³³

Aus all dem Gesagten ist eines klar: der «Pseudomillennarismus», den die «konstantinische Ära» und ihre Verlängerungen gebildet haben mögen, ist abgeschlossen. Das Reich Christi läßt sich nunmehr mit keiner zeitlichen Macht mehr identifizieren und ist daher gereinigt, mögen die Mächte es auch noch so sehr bestürmen und weiter bekämpfen. Überdies sind alle Christen, welcher Konfession sie auch angehören, auf zusammenstrebender Suche nach dieser «totalen Neuhinwendung zur Quelle».

Sowohl die Erklärungen der großen ökumenischen Konferenzen, die wir in Betracht gezogen haben, wie die neuen Konzilstexte des Zweiten Vaticanums gehen in der gleichen Richtung. Die Konstitution *De Sacra Liturgia* enthält in ihrem ersten Kapitel (nn. 5–8) Sätze, die die Lehre vom Königtum Christi nach den dargelegten Perspektiven aufbauen. Nicht weniger ausdrücklich spricht die Konstitution über die Kirche, wenigstens in ihren ersten zwei Kapiteln. Wir lesen dort z. B.:

«Da das Reich Christi nicht von dieser Welt ist, entzieht die Kirche oder das Volk Gottes, das die Ankunft dieses Reiches vorbereitet, keinem Volke etwas von seinem zeitlichen Wohl, sondern ermutigt und übernimmt, insoweit sie gut sind, alle Hilfsmittel, Reichtümer, Sitten, in denen sich der Geist einer jeden Rasse ausdrückt, und reinigt, bestärkt und erhebt sie durch diese Übernahme» (n. 13).³⁴

So bildet sich überall eine dynamische, optimistische Lehre voll logischen Zusammenhangs, deren vollen Reichtum wir vielleicht noch nicht sehen, von der wir aber glauben dürfen, daß sie unsere Hoffnung nicht enttäuschen wird.

OLIVIER ROUSSEAU

Geboren in Mons (Belgien) am 11. Februar 1898, Benediktiner, zum Priester geweiht am 19. Juni 1922, studierte er Philosophie in Löwen und Theologie in San Anselmo, Rom. Er war von 1924–30 Professor für Philosophie in Maredsous, Löwen, von 1930–50 Novizenmeister in Amay, Chevetogne, und ist seither Direktor des Irenikon. Seine Veröffentlichungen: *Histoire du mouvement liturgique*, *Homélies d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, *Monachisme et vie religieuse*, und schrieb zahlreiche Artikel, vor allem in den Zeitschriften: *Irenikon*, *La Maison Dieu*, *Questions liturgiques et pastorales*, *Recherches de Science religieuse*.

¹ A. Guggenberger, Egstenberg, H. U. v. Balthasar, K. Rahner, sowie der Verfasser des Art.: H. Riedlinger. Man füge zu diesen Namen die Autoren französischer Sprache: H. de Lubac, *La Pensée religieuse* de P. Teilhard de Chardin, Paris 1962, besonders p. 194; E. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, 150, n. 8 (Zitat «La parole attendue» [Das erwartete Wort]); P. Fessard, *La vision religieuse et cosmique* de Teilhard de Chardin, *Mélanges de Lubac III*, 239; P. Smulders, *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris 1964, 248 ss.; H. de Lubac, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1964, 45; G. Crespy (protest.), *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris 1961.

² Cf. E. Peterson, *Von den Engeln*, Leipzig 1935, 51 (franz. Ausgabe: *Le Livre des Anges*, Paris 1954); idem, *La Liturgie du ciel et de la terre*, *Irénikon* 14 (1937), 147 ss.

³ Von den Engeln, 52. ⁴ *Ibid.* 53.

⁵ S. diese Texte in unserer Studie: *La Descente aus Enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes*, *La Maison-Dieu* 43 (1955), 104 ss., besonders 109 f. (Der Abstieg Rahmen christlicher Liturgien).

⁶ J. Cambier, *La Seigneurie du Christ sur son Eglise et sur le monde d'après le N. T.*, *Irénikon* 30 (1957), 390 (Die Herrschaft Christi über seine Kirche und die Welt nach dem N. T.).

⁷ Cf. unsere Studie: *Les Pères et la théologie du temps*, *La Maison-Dieu* 30 (1952), 36 ss. (Die Väter und die Theologie der Zeit). Vgl. O. Cullmann, *Christ et le Temps*, Neuchâtel 1947.

⁸ G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat byzantin*, Paris 1956, 57 (Geschichte des byzantinischen Staates).

⁹ Boeckius, *Corpus Inscriptionum graecarum IV*, nn. 8673–78.

¹⁰ E. Lanne, *Le laïc dans l'Eglise ancienne*, *Verbum Caro* 71 f. (1964), 116 (Die Laienwelt in der alten Kirche).

¹¹ *Ordo Romanus XIV*, *Patr. Lat.*, 78, 1240. Cf. C. Bouman, *Sacring and Crowning*, Groningen 1957, 187: «In hoc regni solio... regnare faciat Jesus Christus».

¹² M. Maccarone, *Vicarius Christi*, Roma 1952 (Cap. IV: «Vicarius Christi, titolo papale [XII–XIII sec.]»).

¹³ Cf. C. Capizzi, *Pantokrator*, *Orient. Christ. Anal.* 170 (1964), Roma; F. Van der Meer, *Majestas Domini*, Città del Vaticano 1938.

¹⁴ J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au moyen-âge*, Paris 1959, 29 ss. (Die Idee des Königtums Christi im MA); cf. auch F. Kempf, *Die katholische Lehre von der Gewalt der Kirche über das Zeitliche in ihrer geschichtlichen Entwicklung seit dem Investiturestreit*, *Catholica* 12 (1958), 50 ff.

¹⁵ *Op. cit.* 41. ¹⁶ *ib.*, 195 f. ¹⁷ *ib.*, 197.

¹⁸ Franz. Text in der *Document. Cath.* 8/T. 15 (1926), 259. – Einige Jahre später setzte der gleiche Pius XI. durch die Lateranverträge (1929) der Theorie der zeitlichen Macht der Kirche ein Ende. Vielleicht die erste Etappe dessen, was man heute als Ende der konstantinischen Ära bezeichnet.

¹⁹ Dieses Fest hatte vor allem den Zweck, gegen den Laizismus des 19. und seine Verlängerungen im 20. Jahrhundert anzukämpfen, Christus den Platz wiederzugeben, den ihm die moderne Welt entrissen hatte und «wieder eine Zivilisation zu finden, die überzeugt ist, daß alles dem Sohne Gottes unterworfen worden ist». A. Vonier, *La Victoire du Christ*, Paris 1935, 27; cf. C. Duquoc, *La royauté du Christ*, *Lumière et Vie* 57 (1962), 84; s. a. die andern Artikel d. Heftes, das dem Christkönig geweiht ist: J. Gible, *Jésus, Fils de David*; A. George, *La Seigneurie du Christ dans les évangiles synoptiques*; M. Boismard, *La Royauté du Christ dans le IV^e évangile*; H. Schlier, *La Seigneurie du Christ sur le monde* (Übers. aus Geist und Leben 1957, 246 ff.); vgl. auch die Aprilnummer 1964, *Vie spirituelle*, «La royauté pascale du Christ»: M. Thurian, *Jésus est Seigneur*; L. Bouyer, *Royauté cosmique*; J. Comblin, *Tu l'as dit, Je suis Roi*; usw. J. Leclercq, *La Royauté du Christ dans la spiritualité française du XV^e siècle*, *Suppl. Vie spir.* 1947, 216–222, 291–307.

²⁰ La Conférence du Christianisme pratique à Stockholm (Le Christianisme social, Okt./Nov. 1925, 929–933 passim); cf. auch G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Löwen 2 1963, 27 f. (Das Anliegen, das am Ende des letztzitierten Textes ausgesprochen ist, «die Kultur mit dem Evangelium zu durchkneten», ist immer mehr in den Vordergrund der Theologie der irdischen Wirklichkeit gerückt. Auch P. Teilhard de Chardin sucht nach einem möglichen Ausgangspunkt für eine neue Sicht des König-

tums Christi, um so ein Gegenmittel gegen die Entfaltung der marxistischen Mystik und ihrer Weltanschauung zu bieten.)

²¹ 1924 machte Erzbischof Soederblom bei der Vorbereitung der Konferenz von Stockholm, zu der er die Anregung gegeben, folgende Bemerkung: «Man hat zwei gegensätzliche Grundauffassungen von der Königsherrschaft oder besser, vom Reich Gottes gesehen. Ist das Reich Gottes eine immanente Form der Menschlichkeit, ein Programm für unsere energische und begeisterte Tätigkeit? Oder ist das Reich Gottes das von Gott im Lauf der Geschichte auf unerforschliche Weise gewirkte Gericht und Heil, so daß wir vor einer göttlichen Tätigkeit stehen, vor der man sich beugen, die man anbeten muß, auch wenn unser armer Verstand nichts davon versteht?» («Impressions dominantes», *Le Christianisme social* 1925, 832; – cf. *Irénikon* 14 [1927], 187).

²² W. Visser 't Hooft, *La royauté de Jésus-Christ*, Genève 1948, 43 f. (Vorträge an den Stone Lectures in Princeton 1947).

²³ Cf. besonders G. Aulen, *Christus Victor*, *La notion chrétienne de rédemption* (Der christliche Erlösungsbegriff), Franz. Ausg. Paris 1949; R. Leivestadt, *Christ the Conqueror*, London 1954.

²⁴ Cf. *Dieu Vivant* 1 (1945), 9.

²⁵ An der Versammlung von Amsterdam wurde das Thema «Der ungeordnete Mensch und der Plan Gottes» besonders von Karl Barth entwickelt, der wie bekannt einen hervorragenden Einfluß auf die ganze Theologie der Transzendenz auch über den Protestantismus hinaus besitzt. Cf. L. Lialine, *Le dialogue théologique à Amsterdam*, *Irénikon* 23 (1950), 133 ff. – Über Barths Einfluß vgl. J. Ellet, *Fausse présence au monde moderne* (Falsche Gegenwart in der modernen Welt) (Coll. *Les bergers et les mages*, 1963), Kap. I: «La conformation de l'Eglise au monde moderne».

²⁶ Cf. L. Lialine, *Evanston-Etudes*, *Irénikon* 28 (1955), 363 ff.

²⁷ Cf. Beratungskonferenz in Arnoldshain, *Istina* 3 (1956), 473 ff., und besonders *ibid.* 5 (1958), 226: «Die Kirche und die souveräne Herrschaft Christi über alles». Die gewaltige Fülle von Dokumenten jeder Art, gedruckt oder vervielfältigt, die sich mit diesen Problemen befassen, kann von der «Division des Etudes» des COE (Conseil Œcuménique des Eglises) in Genf bezogen werden.

²⁸ *Le Christ, l'Eglise et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne*, (Der Christ, die Kirche und die Gnade in der Ökonomie der christlichen Hoffnung), *Istina* 1 (1954), 132 ff.; C. Dumont, *Réflexions sur l'Assemblée œcuménique d'Evanston*, *ibid.* 311.

²⁹ Veröffentlicht in *Istina* 6 (1959), 131 ff. 1957 wurde das Thema der Herrschaft Christi über die Welt an den Konferenzen von Chevotogne bearbeitet. 1958 nahmen einige Theologen auf einer kleinen Konferenz in Istina dieses Argument wieder auf, und 1959 wurde es an der «Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen» in Paderborn nochmals durchbesprochen. Der Bericht erschien 1959 in *Istina*; sein hauptsächlicher Verfasser war P. Congar; eine wichtige Bibliographie der katholischen Studien über die Herrschaft Christi wurde beigefügt. Man möge diese *Istina*-Nummer konsultieren. – Zu dieser Bibliographie sind hinzuzufügen: H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik*, I, Einsiedeln 1961, Teil III, C: «Christus die Mitte der Offenbarungsgestalt», S. 445–505 (franz. Ausgabe: *La gloire et la Croix I*); J. Groot, *De vestiging van het Rijk Gods*, Jaarboek voor het werkgemeenschap van katholieke theologen in Nederland, 1958; P. Lengsfeld, *Adam and Christus*. Die Adam-Christustypologie im neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. Scheeben und K. Barth, Essen 1965.

³⁰ S. Strotmann, *Le Mouvement «Foi et Constitution» à Montreal*, 12–26 juillet 1963, *Irénikon* 36 (1963), 377 f.

³¹ Cf. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* (Richtlinien für eine Theologie der Laien), Paris 1953, 110, 116 und passim.

³² *Le Milieu Divin*, Paris 1957, 49–50.

³³ Die datumsmäßig letzte Veröffentlichung der Schriften des P. Teilhard de Chardin dieser Ideen ist *Erilis du temps de guerre*, Paris 1965, besonders das 1. Kapitel, «La vie cosmique», das der *Terra mater* und durch sie vor allem Christus Jesus gewidmet ist.

³⁴ Das gleiche gilt vom Schema XIII, das im Augenblick, wo wir diese Zeilen schreiben, noch nicht veröffentlicht, aber doch schon genügend bekannt ist (besonders die Par. 44 und 45, in denen vom Kosmos und seiner Bindung an das Schicksal des Menschen, sowie von der allgemeinen Herrschaft Christi die Rede ist).